

Dr. Jaroslav Beneš

R O Z U M E M

KE ZDROJI

P R A V D Y

Filosofické úvahy



PRAHA 1939

NAKLADATELSTVÍ KROPÁČ & KUCHARSKÝ

Nihil obstat.

Pragae, 12. Maii 1939

Prof. Dr. Josephus Hronek,

ensor.

Imprimatur.

**† Carolus Cardinalis Kašpar
Princeps — Archiepiscopus.**

PŘEDMLUVA

V dubnu roku 1931 navštívil jsem naposledy Mons. Talamo v Římě v jeho bytě ve Via dell' Umiltà. Těšil jsem se na návštěvu toho vzácného muže, seniora kanovníků velechrámu sv. Petra, jednoho z velikých filosofů křesťanských, který byl kdysi povolán papežem Lvem XIII. z Neapole do Říma na místo sekretáře nově založené Akademie sv. Tomáše Akvinského.

Jako by tušil — stařec bezmála devadesátiletý — že se loučí se mnou navždy, řekl mi mezi jiným: »Prosím Boha, abych sestoupil do hrobu v plné práci ... Jsem světlem, jež dohasíná.« A dáváje mi na památku své spisy, pravil o jednom z nich (byl to: »Il Rinnovamento del Pensiero Tomistico e la scienza moderna.«): »Tyto přednášky, jež Vám dávám, jsem konal před padesáti roky.« A dodal: »Jsou to moje nejčistší radosti.«

Mons. Talamo nebyl první, jenž nalézal v pravdách filosofie duševní útěchu. Již dávno před ním napsal slavný filosof Boëthius, maje jistou smrt před očima, svůj nejlepší spis »O útěše filosofie.«)*

Není divu, že poznání pravdy člověka blaží; vždyť lidský rozum je k pravdě stvořen.

Kéž také přinesou čtenáři hojně nejčistších radostí pravdy obsažené v těchto úvahách, jež jsem vybral

*) Manlius Severinus Boëthius, římský senátor, byl uvězněn a popraven roku 525 od krále Theodoricha. Ve vězení složil svůj krásný spis o útěše filosofie (de consolatione philosophiae), jehož český překlad pořídil dr. Felix Hanoušek. (Anicia Manlia Severina Boëthia O útěše filosofie. Přeložil, úvodem a poznámkami opatřil dr. Felix Hanoušek. V Praze 1930.)

z některých svých dřívějších článků a přednášek. Je ovšem pravda, že pouhá filosofie nemůže skýtati člověku tolik duševní posily, kolik jí podává nadpřirozená víra. Neboť filosofie zkoumá všechny pravdy jen potud, pokud jsou poznatelné v e s v ě t l e r o z u m u. Naproti tomu víra, opírající se o nadpřirozené zjevení, otvírá člověku nesmírné poklady i takových pravd, jichž pouhý rozum sám by nikdy netušil. Avšak lidský duch je povznášen i pravdami, jež poznává přirozenými silami svého rozumu, který je obrazem nekonečné moudrosti Božské. Ostatně filosofie pravá vede k Bohu, nejvyššímu z d r o j i veškeré p r a v d y, a tím připravuje cestu víře nadpřirozené.

V Praze 7. března v den sv. Tomáše Akv. 1939.

Dr. Jaroslav Beneš.

ÚVOD

Odkud jsem a k čemu jsem? Co je lidstvo lidstvem, vždycky si tyto otázky kladlo; důkaz to, že ty otázky prýští ze samé přirozenosti lidské. Odpovědět na ně je jedním z hlavních úkolů filosofie.

Jen ta filosofie je s to, aby uchránila člověka duševního úpadku, jež jej dovede uklidnit a povzbudit jasnou a určitou odpovědí na ty otázky, po jichž zodpovězení prahne člověk veškerou silou své duše. Je to filosofie, jež přesvědčivě ukazuje, že člověk — třebaže jeho poznání je omezené a nedokonalé — přece je schopen s plnou jistotou poznati nejen sebe, nýbrž i skutečnost kolem sebe, že je schopen od poznání věcí, jež jej obklopují, povznést se až k poznání první příčiny a nejvyššího cíle veškerého světa. Vede člověka od poznání sebe a světa k poznání Boha, od poznání pomíjející skutečnosti k poznání pravd věčných. Proto jen tato filosofie uspokojuje lidského ducha, jenž pro věčnost jest stvořen.

Její základní kameny kladli Plato i Aristoteles. Ji budoval veliký Augustin, na ní pracovali slavní filosofové středověku a sv. Tomáš Akv. ji tak podivuhodně sjednotil.

Je v tom projev lásky Boží prozřetelnosti, jestliže nástupci sv. Petra v Římě tak vřele doporučují tuto filosofii jako bezpečný kompas právě v dnešní době zmatků, způsobených rostoucí pochybovačností a subjektivismem nejrůznějších forem. Tu je záchrana jen v uposlechnutí hlasu společného otce.

FILOSOFIE KŘEŠŤANSKÁ

POJEM, VZNIK A VÝVOJ KŘEŠŤANSKÉ FILOSOFIE.

Především, co rozumíme filosofií? A co rozumíme filosofií křesťanskou? Filosofie je věda, jež se snaží přirozeným poznáním rozumovým proniknouti až k posledním a nejvyšším příčinám všech věcí. Jiné vědy se též snaží objasniti příčiny pozorovaných faktů. Na př. fysik nejen pozoruje a srovnává jednotlivé vlastnosti a účinky hmoty, nýbrž se též snaží poznati a vysvětliti jejich příčiny. Při tom však dosáhne účelu své vědy, i když se mu podaří poznati třeba jen bližší nebo vzdálenější příčiny pozorovaných účinků. Není tudíž úkolem jeho, jakožto fysika, aby podal vysvětlení posledních a nejvyšších příčin, na př. aby vysvětloval, jaká je nejvyšší příčina celého hmotného světa, a který je jeho poslední účel. To jsou otázky, na něž se snaží odpověděti filosof.

Tedy v tom se liší filosofie od jiných věd, že jejím hlavním úkolem je vysvětliti poslední příčiny věcí, odpověděti na poslední »odkud«, »proč« a »k čemu«. Také úkolem theologie jest odpověděti na tyto otázky, theologie však na ně odpovídá s hlediska víry, na základě nadpřirozeného zjevení, kdežto filosofie zůstává v mezích poznání přirozeného, snažíc se objasniti nejvyšší příčiny věcí jen potud, pokud jsou poznatelné pouhým lidským rozumem.

Filosofie křesťanská.

Křesťanskou filosofií pak rozumíme souhrn filosofických pravd, které byly poznány nebo uznány velikými křesťanskými filosofy všech dob. Rozumí se samo sebou, že pravdy ty jsou stejně platné pro každého, křesťana i nekřesťana, neboť pravda je jen jedna. Ostatně o rozvoj filosofie křesťanské si získali veliké zásluhy i filosofové pohanští, židovští a arabští.

Aristoteles.

Byl to zvláště řecký filosof Aristoteles, jehož zásluhy o rozvoj křesťanské filosofie jsou veliké. Aristoteles nezačal filosofovati mezi Řeky první. Již dávno před ním pěstovali Řekové filosofii. Aristoteles, muž veliké píle a neobyčejného nadání, studoval bedlivě díla všech význačných řeckých filosofů, aby poznal přednosti i vady jednotlivých nauk, které podávali. Snažil se posouditi nestranně jejich učení a jejich chybami se mnohému sám naučiti. Viděl námahy Parmenidovy i Herakleitovy, kteří řešili otázky o posledních příčinách světa způsobem zcela odlišným, odporující sobě navzájem. Prostudoval pokus Demokrita, který se snažil svými atomy vysvětliti a srovnati odporující si závěry Parmenidovy a Herakleitovy. Aristoteles viděl též zhoubné účinky učení sofistů a sledoval šlechetné snahy Sokratovy, který se proti nim neohroženě postavil. Konečně Aristoteles, jsa žákem Platonovým, poznal lépe než kdo jiný učení tohoto velikého filosofa, jehož naukám se sice obdivoval, avšak zároveň neváhal ukázati na nedůslednosti a omyly, jež se v učení jeho skrývaly.

A tak Aristoteles po všech zkušenostech svých předchůdců klade základy k filosofické soustavě vlastní. Máje na tehdejší dobu vzácné znalosti i z jiných věd, jmenovitě přírodních, dovedl nejen podati výstižnou kritiku nauk všech svých dosavadních předchůdců, nýbrž i sám podati zásady vlastní, jimiž uspokojuvě řešil nejtěžší problémy filosofické. Poněvadž po Aristotelovi nastává znenáhla úpadek řecké filosofie, můžeme říci, že v učení Aristotelově jsou nahromaděny všechny poklady řecké moudrosti vůbec.

Vliv Aristotelův na filosofii křesťanskou.

A tento poklad lidské moudrosti byl otevřen křesťanské filosofii hlavně ve století XIII., a právě poznání nauk Aristotelových přispělo k tomu, že filosofie křesťanská ve XIII. století dosáhla nebývalé výše. Křesťanští filosofové poznali Aristotela jednak studiem Boëthia, který část Aristotelových spisů přeložil a vykládal, jednak ho poznali z překladů a výkladů filosofů arabských, kteří Aristotela přeložili a svým způsobem vykládali. Tím ovšem získala křesťanská filosofie leccos dobrého i z moudrosti filosofů arabských. Avšak křesťanští filosofové se starali též o to, aby byly pořizeny nové původní překlady spisů Aristotelových přímo z řečtiny, jimiž by poznali učení Aristotelovo nezávisle na často chybných výkladech Arabů.

Nejen však z nauk Aristotelových, nýbrž i z učení Platonova přejali vše, co uznali za správné. Velikým ctitelem Platonovým byl sv. Augustin, (zemř. r. 430), jehož prostřednictvím poznali Platonovo učení i jiní filosofové křesťanští.

Filosofie patristická.

Jak již řečeno, dosáhla křesťanská filosofie svého vrcholu ve století XIII. Tím však nepravíme, že by filosofie křesťanská teprve začínala v té době. Filosofie křesťanská začíná již v prvních stoletích křesťanských v dobách, kdy se křesťané zabývali otázkami filosofickými jednak, aby ukázali, že křesťanství v ničem neodporuje rozumu přirozenému, jednak aby hájili křesťanského učení proti filosofům pohanským. Křesťanská filosofie v prvních stoletích nazývá se filosofií patristickou, poněvadž to byli především svatí Otcové církevní (Patres), kteří si o ni získali veliké zásluhy. Největším filosofem této doby — a jedním z největších filosofů křesťanských vůbec — jest sv. Augustin.

Filosofie scholastická.

Po době patristické, jež končí v VIII. století po Kristu, nastává takřka doba mlčení ve filosofii. Není divu! Bouře, jež se hnaly v té době Evropou, stěhování a příchod nových, polodivokých národů, zkáza říše římské a kultury řecko-římské, zánik škol atd., to vše způsobilo, že pěstování filosofie nemohlo se díti tak, jako v dobách minulých. Teprve ve století X. se objevují slibné začátky nové doby filosofie. Tato doba se nazývá dobou filosofie scholastické, t. j. školské.

První základy k této filosofii byly kladeny ve školách klášterních, biskupských a dvorních, které byly zakládány u klášterů, biskupských sídel a dvorů. O uspořádání a zdokonalení škol má veliké zásluhy Karel Veliký, jenž našel k tomu účelu schopné muže.

Ve školách se učilo sedmeru svobodných umění, totiž jednak gramatice, logice a retorice, jednak geometrii, aritmetice, astronomii a hudbě. V téže době, kdy rozkvétá školství, nastává návrat k důkladnému studiu Písma svatého a spisů svatých Otců. Písmo svaté bylo vykládáno, spisy svatých Otců čteny, vykládány a srovnávány.

Ze spojení pak tohoto studia se vzděláním školským vznikly začátky scholastické theologie. Prvním velkým scholastikem je sv. Anselm (zemřel 1109). Byl mnichem benediktinským, později se stal arcibiskupem canterburským. Tento slavný theolog a filosof připravoval svými díly cestu velikým theologům a filosofům století XIII., v němž scholastická filosofie dospěla nejvyššího rozkvětu. K dosažení tohoto rozkvětu přispělo vedle studia spisů Aristotelových zakládání universit a založení nových řádů, zvláště dominikánského a fran-tiškánského.

Vznik universit.

První university byly zakládány počátkem XIII. století. Na dosavadních jednotlivých učilištích biskupských a klášterních nebylo možno dosíci takového soustředění společných sil vynikajících učitelů i žáků, jaké bylo žádoucí pro všestranné seznámení s rozličnými otázkami, jež se filosofii naskytaly. Proto mělo veliký význam pro budoucí rozmach filosofie, když počátkem XIII. století všichni učitelé i žáci pařížských škol utvořili jednotu nazvanou »universitas magistrorum et scholarium«. To byla první středověká universita. Po jejím vzoru byly brzy zakládány university

i jinde, universita pařížská si však zachovala ve středověku první místo, soustřeďující na svých katedrách nejslavnější theologie a filosofie.

Byl to jmenovitě řád dominikánský a františkánský, z nichž vycházeli slavní universitní profesori té doby. Řádům těm byly vyhrazeny na pařížské universitě zvláštní učitelské stolice. Prvním profesorem na katedře františkánské byl Alexandr Halenský. Jeho žákem a nástupcem byl sv. Bonaventura.

Sv. Albert Veliký a sv. Tomáš Akvinský.

Prvním profesorem na katedře dominikánské byl sv. Albert Veliký. Byl to muž neobyčejně učený, pravý polyhistor své doby, zvaný »doctor universalis«. Sám důkladně prostudoval spisy Aristotelovy a napsal k nim obsáhlé výklady, v nichž se snažil očistiti nauku Aristotelovu od nesprávných výkladů filosofů arabských. Tím připravoval cestu svému nejlepšímu žákovi, sv. Tomáši Akvinskému, jenž dílo od sv. Alberta započaté dokončil a theologii i filosofii scholastickou povznesl k nejvyššímu vrcholu.

Dočasný úpadek filosofie scholastické.

Jest litovati, že scholastičtí filosofové v dobách pozdějších nedovedli udržeti pěstování filosofie na té výši, kam ji povznesl sv. Tomáš Akvinský. Již ve XIV. a XV. století nastává úpadek scholastické filosofie. Jsou i v té době sice znamenití jednotlivci, ale v celku obliba a význam scholastiků tehdy klesá. Příčin bylo mnoho vnějších i vnitřních, zaviněných i nezaviněných.

Nekonečné války mezi Anglií a Francií ve XIV. století způsobily, že Paříž pustla a tím ovšem i universita pařížská, jež po všechny doby stála v popředí hnutí filosofie scholastické. Studenti z Anglie, Skotska a Irska se pařížské universitě vyhýbali, avšak i studenti z jiných zemí necítily se v Paříži bezpečni.

Byly zakládány university nové, na nichž však již nebylo ani zdaleka té přísnosti, jaká byla kdysi na universitě pařížské. Studia byla zkracována, dosažení akademických stupňů nebylo již tak nesnadné. Tím studium universitní se ovšem stávalo daleko přístupnějším, počet žáků stoupal, avšak zároveň se studium stávalo méně důkladným, a tak vycházeli z universit žáci bez pevných zásad filosofických, kteří se lehkou dali strhnouti jakým-koliv směrem.

Druhou příčinou poklesu scholastické filosofie bylo uvolnění kázně v klášteřích. Až do té doby právě z klášteřů vycházeli nejlepší učitelé, profesori universit a spisovatelé, v klášteřích bylo skládáno a opisováno nejvíce významných děl, kláštery slynuly slavnými knihovnami. Když však řádil v polovině XIV. století v Evropě strašlivý mor, byly i kláštery krutě postiženy. V mnohém klášterním domě, kde bývalo na padesát mnichů, zbyl na živu jen jediný. Chtěly-li kláštery brzy doplniti své řady, nemohly činiti dřívějšího přísného výběru. Tak se dostali do řádů mnozí, kteří tam nešli ani z touhy sloužiti Bohu a bližnímu ani z lásky k vědě. Tím byl zaviněn v řádech pokles úrovně mravní a vědecké. Za takových okolností filosofie scholastická neměla tolik nadšených pěstitelů řádových jako v době svého rozkvětu.

Ovšem v mnohém ohledu zavinili scholastikové těchto dob sami úpadek filosofie. Jejich chybou bylo, že ne-

dbali ušlechtilé formy podání. Psali v době humanismu, kdy se studovala klasická díla skvělé formy, kdežto jejich řeč se hemžila výrazy nesprávnými. A pro tuto neušlechtilou formu upadala v nevážnost celá jejich nauka.

Dále zanedbávali studium věd přírodních. Místo, aby se snažili všechny nové otázky přírodních věd poznati a zaujmouti k nim stanovisko, upadali ve zbytečné spory o věci malicherné, v pouhé slovíčkaření, psali nepřehledné a nejasné traktáty, nového pak nepřinášeli nic. Bylo trapné porovnávat jejich díla s jasnými a hlubokými spisy, jež byl zanechal sv. Tomáš.

Nový vzestup scholastiky.

V druhé polovině století XV. a ve století XVI. byly mnohé z těchto chyb napraveny. Různé spory byly urovnány, studiu jazyků věnována větší péče, čímž bylo dosaženo lepší formy spisů. Také obnova kázně v klášteřích, která začala v Itálii a brzy pronikla i do Německa a Francie, nemálo přispěla k pozdvižení celkové úrovně vědecké scholastických spisovatelů. Nejrázněji se dalo obnovení filosofie scholastické na vysokých školách španělských. Přispělo k tomu i založení nového řádu Tovaryšstva Ježíšova, z něhož vyšla řada znamenitých filosofů, mezi nimiž nejslavnějšího jména si dobyt Suárezius.

Ale přes všechny snahy svých obnovitelů, nemohla získati filosofie scholastická toho vlivu, kterému se těšila kdysi. Změnily se totiž mezi tím značně poměry. Veliké rozštěpení jednoty víry, uvolnění mravů, nekonečné války, humanismus, různé směry filosofie zvané

moderní, to vše působilo, že filosofie scholastická nemohla proniknouti v kruhy širší, byla zatlačována do klášterů a ztrácela vždy více na počtu těch, kteří se jí obírali.

Rozkvět filosofie scholastické v naší době.

Tak tomu celkem zůstalo až do poloviny století XIX. V té době nastává obroda, která přivádí filosofii scholastickou k pronikavějšímu působení. Bylo to s počátku zásluhou jednotlivých mužů, kteří jednak důkladným studiem poznali současný stav moderních věd, jednak studiem scholastické filosofie otevřeli si nesmírné poklady myšlenkové tam nashromážděné. Jejich snahou bylo spojití staré s novým tak, aby to bylo k prospěchu obému. V Itálii byli to zejména Liberatore a Sanseverino, ve Španělsku Balmes, v Německu Kleutgen.

Nebývalou měrou se zvýšilo pěstění filosofie scholastické od dob papeže Lva XIII. Ten vydal roku 1879 památnou encykliku »Aeterni Patris«, v níž vyslovuje přání, aby křesťanská filosofie budovala na sv. Tomáši Akvinském, majíc při tom zření k pokroku věd přírodních. Lev XIII. našel též muže, kteří dovedli svými spisy filosofii sv. Tomáše učiniti srozumitelnou širším vrstvám. Byl mezi nimi i první ředitel České koleje v Římě kardinál Lorenzelli. Snahou těchto mužů bylo na základě zásad filosofie křesťanské řešiti problémy moderní. K tomu účelu bylo třeba nejdříve poznati myšlenky velikých spisovatelů scholastických. Proto bylo třeba vydati jejich spisy pomocí všech vymožeností moderní vědy kritické. Šťastný začátek v tom učinili Františkáni, kteří v Quaracchi v Itálii pořídili přís-

ně kritické vydání spisů sv. Bonaventury. Podobně vydávají Dominikáni kritické vydání spisů sv. Tomáše.

Velikým posílením těchto obrodných snah byl tomistický týden pořádaný v Římě roku 1923 na oslavu sedmistého výročí svatořečení sv. Tomáše, a tomistické kongresy pořádané tamtéž roku 1925 a 1936. Na obou těchto sjezdech sjeli se z celého světa vynikající zástupci křesťanské filosofie, aby se radili o tom, jak pracovati k uplatnění velikých neochvějných pravd křesťanské filosofie. Předseda prvního kongresu, učený biskup Janssens, končil svou závěrečnou přednášku při posledním sezení asi těmito slovy:

»Pracujme a pišme tak, jak by asi sv. Tomáš dnes pracoval a psal.«

K tomu dospěti je cílem obnovené filosofie scholastické.

SV. ALBERT VELIKÝ.

V prosinci roku 1931 sv. Otec Pius XI. potvrdil jednomyslné usnesení Kongregace posv. Obřadů ze dne 15. prosince 1931, jímž se blahoslavený Albert Veliký prohlašuje Svatým a učitelem Církve. Prohlášení bl. Alberta Velikého světce a církevním učitelem jest událostí významnou pro celý křesťanský svět, poněvadž je novým důkazem, jakou důležitost přičítá sv. Otec Pius XI. obnově scholastické filosofie. Jeť postava Alberta Velikého jednou z nejvýznamnějších v dějinách křesťanské filosofie. Abychom pochopili jeho význam, jest nutno předeslati několik slov o rozmachu scholastické filosofie ve třináctém století.

Scholastická filosofie začíná ve století desátém. Prvým velkým scholastikem bývá jmenován sv. Anselm z Canterbury (zemřel roku 1109). Vývoj scholastiky se dál s počátku poznenáhlu. Avšak ve století 13. nastává tak mocný její rozmach, že v té době dosahuje scholastická filosofie nejvyššího rozkvětu, který trvá až do počátku století 14., po němž se dostavuje dočasný úpadek. Příčina mocného rozvoje scholastické filosofie ve století 13. byla trojí: Bylo to jednak poznání všech spisů Aristotelových, dále vznik universit a konečně zakládání řádů žebravých, jmenovitě řádu dominikánského a františkánského. Mimo to přispělo k rozmachu scholastické filosofie značnou měrou též poznání filosofů arabských a židovských. Vizme nyní, jak Albert Veliký rozličným způsobem přispěl k povznesení a prohloubení scholastiky.

Narodil se v Lauingách ve Švábsku roku 1193 (podle jiných 1206 nebo 1207), pocházejí z hraběcí rodiny Bollstädtů, studoval v Padově, kde se roku 1223 rozhodl vstoupiti do řádu dominikánského. Po skončených studiích filosofických a theologických učil v Kolíně nad R., Hildesheimu, Frýburku, Řezně a Štrasburku. Roku 1245 přednášel v Paříži a stal se Magistrem theologie; tam byl od roku 1245 jeho žákem sv. Tomáš Akvinský. V Paříži zůstal Albert Veliký jen do roku 1248, kdy byl povolán na nově zřízené generální učiliště dominikánské v Kolíně nad R. Svatý Tomáš Akv. šel za svým učitelem do Kolína, odkud později (roku 1252) na návrh Alberta Velikého přesídlil zpět jako bakalář do Paříže. Od roku 1254 do 1257 zastával Albert V. úřad provinciála německé provincie. Roku 1256 byl v římské kúrii u papeže Alexandra IV., kde potíral pantheistický blud arabského filosofa Averroa. Roku 1259 odebral se

ke generální kapitule do Valenciennes, kde spolu s Petrem z Tarantasie a sv. Tomášem Akv. vypracoval nový studijní plán svého řádu, jímž bylo umožněno důkladné studium filosofie. Roku 1260 byl jmenován biskupem řezenským; avšak již roku 1262 se biskupského úřadu vzdal. Od roku 1263 až do 1264 hlásal jako legát papeže Urbana IV. křížovou výpravu v Čechách a Německu. Roku 1268 byl pravděpodobně ve Štrasburku, kam toho roku ho došla prosba generála dominikánského řádu, aby po druhé nastoupil universitní katedru v Paříži. Avšak Albert odmítl a šel jako učitel na učiliště do Kolína nad R., kde již trvale zůstal; zemřel tam 15. listopadu 1280. Roku 1622 papež Řehoř XV. dovolil, aby Albert Veliký byl veřejně uctíván jako Blahoslavený.

Vědecká a spisovatelská činnost Alberta Velikého týkala se téměř všech oborů tehdejších věd theologických i světských. Jak veliká byla jeho autorita, je zřejmé již z toho, že proti zvyku tehdejší doby nebyl citován pouhým slovem »kdosi« (»quidam«) jako jiní, nýbrž byl uváděn vlastním jménem, podobně jako později Tomáš Akv. V současných spisech je oslavován jako »philosophus«, jako »philosophorum maximus«. Jeho žák Ulrich Štrasburský nazývá ho: »Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum vocari possit. Dostalo se mu též čestného názvu »Doctor universalis«; zasloužil si toho jména, neboť byl vpravdě universálním znalcem tehdejších spisů a věd. Ve svých dílech nahromadil celé myšlenkové poklady ze spisovatelů aristotelovských, arabských, židovských, novoplatonských i patristických. Znal celou tehdejší filosofii, spekulativní teologii, exegesi i veškeré tehdejší vědy přírodní.

Přední jeho zásluhou je, že otevřel scholastice poklady filosofie aristotelovské; v tom je jeho největší význam v dějinách filosofie. Poznání filosofie Aristotelovy mělo nesmírnou důležitost pro scholastiku, poněvadž ve spisech Aristotelových byla vlastně uložena veškerá moudrost řecká. Aristoteles (zemř. 322 př. Kr.), největší filosof řecký, poznal nauky všech předcházejících filosofů řeckých, podrobil je kritice, zavrhl vadné, vybral to, co uznal za správné, a vše doplnil v jednotný systém filosofický, jenž je nejkrásnějším květem řecké filosofie. Scholastikům byly známy před stoletím 13. toliko ty spisy Aristotelovy, jež se týkaly logiky; byly po prvé přeloženy do latiny již Boëthiem (zemřel 525). Ostatní spisy, jednající o metafysice, fysice, psychologii, etice a politice, byly překládány do latiny teprve počátkem století 13. Nebyly však hned překládány přímo z řečtiny, nýbrž pouze z překladů arabských. Avšak právě proto, že filosofie Aristotelova stala se známou scholastikům prostřednictvím filosofů arabských, nebyla jeho nauka s počátku poznávána ve své původní podstatě, nýbrž tak, jak byla vykládána od filosofů arabských, kteří (jmenovitě Averroës) ji vykládali ve smyslu pantheistickém. Proto byla dlouho mezi filosofy křesťanskými nedůvěra k filosofii Aristotelově, a úřady církevní čtení jeho spisů s počátku zakazovaly. A právě v tom je největší zásluha Alberta Velikého, že si umínil učiniti filosofii Aristotelovu latinským scholastikům přístupnou: *Nostra intentio est omnes dictas partes (sc. physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles*. Proto veškeré spisy Aristotelovy přeložil do latiny, ne doslova, nýbrž volným opisem, parafrazí. Při tom dbal pečlivě toho, aby důrazně zamítl pantheistické výklady averroistické, jimiž filosofie Aristo-

telova byla bludně vykládána a činěna tak křesťanským filosofům nepřijatelnou. Je ovšem pravda, že teprve žák Alberta Velikého, sv. Tomáš Akv. ve všech částech propracoval a dokončil velikolepou budovu aristotelovsko-scholastické filosofie, avšak sv. Tomáši bylo možno vykonati toto nehynoucí dílo jen proto, že měl v Albertu Velikém svého předchůdce a učitele. Albert Veliký též poznal, že jest nutno jíti k původním pramenům, chceme-li poznati Aristotelovu filosofii v pravé její podstatě. Sám neuměl řecky; zato však měl spolubratra, holandského dominikána Viléma z Moerbeke, který znal dobře nejen filosofii, nýbrž i jazyky (zemřel jako Korintský biskup r. 1281). Toho pobídl, aby udělal správný překlad Aristotelových spisů přímo z řečtiny. I tu zásluhu měl Albert Veliký, že sv. Tomáše přivedl k poznání filosofie novoplatonské, arabské a židovské.

Zmínili jsme se již o tom, jak znamenitým byl Albert Veliký znalcem všech tehdejších věd přírodních a s jakou láskou je pěstoval. I v tom ohledu měl ve sv. Tomáši Akv. vděčného žáka, který ve svých spisech podle potřeby si všímal všeho, co mu tehdejší přírodní vědy podávaly. Celkem můžeme říci, že vědomosti Alberta Velikého byly rozsáhlejší než sv. Tomáše Akv.; zato ovšem výklady a spisy sv. Tomáše jsou jasnější a jednotnější, poněvadž Učitel Andělský propracovával své myšlenky až do posledních důsledků.

Z přečetných spisů Alberta Velikého, v nichž jsou obsaženy nauky veškeré současné vědy, jmenujeme mimo Komentáře spisů Aristotelových dvě díla filosofická: *De causis et processu universitatis* a *De unitate intellectus contra averroistas*. Ze spisů theologických uvádíme jeho Komentáře Písma sv. a Sentencí Petra Lom-

bardského, dále *Summu theologickou*. Některé spisy jeho dosud nebyly vydány tiskem.

Řekli jsme již, mluvíce o vývoji křesťanské filosofie, že vedle poznání spisů Aristotelových přispělo k rozvoji filosofie scholastické ve 13. století též zakládání universit a řádů žebravých. Připomněli jsme, že první universita vznikla v Paříži, když počátkem 13. století všichni učitelé i žáci pařížských škol utvořili jakousi konfederaci, zvanou »*universitas magistrorum et scholarium*«. Podle vzoru university pařížské byly brzy zakládány university i jinde, na př. v Oxfordě. Asi v téže době sv. František z Assisi a sv. Dominik zakládají dva nové řády, řád františkánský a dominikánský, jejichž členové brzy přispěli velikou měrou k rozmachu studia theologie, filosofie a jiných věd. Roku 1229 byla přidělena dominikánům jedna katedra theologie na universitě pařížské, a roku 1231 dosáhli katedry druhé. Téhož roku obdrželi katedru theologickou i františkáni. A právě na katedře universitní, přidělené dominikánům, slavně působil Albert Veliký, třebaže jeho pobyt v Paříži nebyl dlouhý. Sv. Tomáš Akv. následoval svého učitele i v universitní činnosti, neboť brzy se stal sám ozdobou a chloubou university pařížské. Albert V. později (r. 1256) v Římě hájil dominikány proti Vilému de Sancto Amore a některým profesorům pařížským, kteří je chtěli z university pařížské vytlačit.

Uvažujeme-li o celém životě a působení Alberta Velikého, žasneme nad tím, jak mohl jediný člověk vykonati tak veliké věci, a nedivíme se, nazval-li jej jeho žák Ulrich Štrasburský »úžasným zázrakem své doby«, »*nostri temporis stupor et miraculum*«. Zajímavé je, že právě v dnešních dobách vždy více dochází uznání u moderních učenců neuvěřitelná znalost Alberta Velikého,

jíž vyniká ve vědách přírodních. Nás zajímá zvláště to, jak úzce byl spojen tento učenec a světec po celý svůj život se svým žákem sv. Tomášem Akv., který se stal vůdčí hvězdou křesťanské filosofie vůbec. Albert Veliký přečkal svého žáka, neboť sv. Tomáš zemřel již roku 1274. Když po smrti sv. Tomáše Akv. nastal u některých odpor proti jeho učení, a spisy Andělského Učitele byly dokonce arcibiskupem pařížským odsouzeny, odebral se staříčkový učitel z Kolína n. R. ještě naposledy do Paříže (roku 1277), aby tam svého milovaného žáka obhájil. A právě tato láska a úcta velikého učitele k největšímu svému žákovi je to, co nám činí sv. Alberta Velikého tak drahým.

SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ.

Není možno, abychom mluvili o křesťanské filosofii a nezmínili se aspoň krátce o největším křesťanském filosofovi, vynikajícím hloubkou a jasností své nauky. Jest to sv. Tomáš Akvinský.

Narodil se ke konci r. 1224 nebo začátkem r. 1225 na hradě Rocca Sicca v Neapolsku jako syn hraběte Landulfa Akvinského a jeho manželky Theodory. V pěti letech byl poslán do blízkého slavného kláštera benediktinského na Monte Cassino, kde byl vychováván pod vedením svého strýce, opata Sinnibalda. Jistě, že posvátná samota tohoto kláštera, založeného od samého sv. Benedikta, působila mocně na vnímavé srdce nadaného hochy a vtiskla mu pro celý život lásku k přemýšlení a vnitřnímu životu.

Ve věku čtrnácti let rozloučil se s Monte Cassinem a odebral se do Neapole, aby se tam věnoval studiu svo-

bodných umění. Mladičký Tomáš prospíval stejně vědou jako ctností. Proto není divu, že zatoužil po tom, aby mohl vstoupiti do rozkvétajícího řádu dominikánského. A tak ve věku devatenácti let přijal z rukou převora Tomáše Agni roucho sv. Dominika.

Toho roku poslali jej řeholní představení na vyšší studia do Paříže. Avšak na cestě byl zajat od svých bratří Rainalda a Landulfa, kteří byli rozhořčeni pro jeho vstup do kláštera, a byl od nich držen po celý rok na otcovském hradě S. Giovanni. Když dosáhl znova svobody, doprovodil ho do Paříže sám generál řádu Jan Teutonikus z Wildhausen.

R. 1245 vstoupil sv. Tomáš po prvé do hlavního města Francie, jež sv. Albert Veliký nazýval »městem filosofů« a které Armandus de Bellovisu oslavoval jako »první místo theologické vědy«. Sv. Tomáš jistě netušil, že on se stane jednou nejslavnějším profesorem pařížské university.

Tehdy setkal se po prvé se svým budoucím učitelem sv. Albertem Velikým, jenž se již tehdy těšil mimořádné vážnosti jako theolog kazatelského řádu sv. Dominika. U jeho nohou sedával sv. Tomáš po tři léta v Paříži jako oddaný posluchač. A když roku 1248 byl sv. Albert pověřen zřízením generálního studia řádového v Kolíně n. R., následoval sv. Tomáš milovaného učitele do Kolína a ztrávil tam čtyři léta. Sv. Albert Veliký působil mocně na jeho další vědecký rozvoj.

V 27 letech svého věku sv. Tomáš zahájil v Paříži svou akademickou činnost učitelskou jako bakalář a vykládal spisy Petra Lombardského. Od r. 1256 přednášel již samostatně jako Magister theologiae.

Svému úřadu učitelskému věnoval se s celou duší. Jeho životopisec Vilém z Tocca chválí původnost, samo-

statnost a jasnost jeho výkladů. V Paříži přednášel sv. Tomáš až do r. 1259. Od r. 1261 až 1264 dlel jako theolog papežského dvora u papeže Urbana IV. Tam též složil hodinky pro svátek Božího těla a překrásné hymny eucharistické a měl tak účast na ustanovení a zavedení svátku Božího těla.

Nástupce papeže Urbana IV., papež Klement IV. nabídl sv. Tomáši arcibiskupský stolec neapolský. Jen úpěnlivými prosbami dosáhl sv. Tomáš toho, že směl zůstatí prostým mnichem a věnovati se jediné vědě.

Počátkem r. 1269 byl sv. Tomáš povolán znova od svých řádových představených za profesora theologie na universitě pařížské. Doba tohoto druhého pařížského pobytu je vrcholnou dobou vědecké práce v jeho životě. V těch letech musil vésti mnohé těžké vědecké boje, avšak také jeho literární činnost byla tehdy nejhojnější.

R. 1272 byl sv. Tomáš od svých řádových představených odvolán z Paříže a pověřen zřízením generálního studia bohosloveckého v Itálii. Bylo mu ponecháno na vůli, aby sám rozhodl, kde je chce zřídit. Sv. Tomáš se rozhodl pro Neapol, kde začal svá studia, a kde jeho srdce našlo mír v řeholi sv. Dominika.

Avšak již v r. 1274 byl vytržen ze své činnosti, neboť papež Řehoř X. jej povolal do Lyonu na církevní sněm, na němž se mělo jednati o spojení s východní církví, tedy o otázce, jejíž hlubokým znalcem byl právě sv. Tomáš. A na cestě k tomuto sněmu stihla Učitele Andělského smrt.

Z pramenů, jež nám podávají zprávy o posledních letech jeho života, lze vyčísti, že byl tehdy již přepracován a velmi unaven svou nezměrnou duševní činností. A tak dříve ještě než došel do Říma, těžce se rozne-

mohl. Proto se stavil v cisterciáckém klášteře ve Fossa Nuova, aby si oddechl. Byl to jeho oddech poslední. Ještě na smrtelném lůžku vykládal zbožně naslouchajícím mnichům knihu Velepísně. Když přijímal nejsvětější svátost oltářní jako posilu na cestu do nebeské vlasti, pronesl slova: »Přijímám Tě, výkupné mé duše. Z lásky k Tobě jsem studoval, noci probděl a namáhal se, Tebe jsem kázal a učil. Nikdy jsem proti Tobě nic neřekl. Netrvám tvrdošíjně na žádném svém názoru, nýbrž jestliže jsem o této svátosti se snad kdy nesprávně vyjádřil, podrobuji se soudu sv. církve římské, v jejíž poslušnosti nyní odcházím z tohoto světa.« Zemřel smrtí světce dne 7. března 1274.

Když došla zpráva o jeho smrti do Paříže, jejíž university byl sv. Tomáš chloubou a ozdobou, poslala fakulta svobodných umění generální kapitule dominikánského řádu ve Florencii list, v němž slaví sv. Tomáše jako slunce století a prosí, aby tělo světcovo mohlo býti pochováno v Paříži. K splnění této prosby však nedošlo. Ostatky sv. Tomáše byly později r. 1368 uloženy v Toulouse, kde odpočívají dodnes.

Pohledme ještě kratince na dílo, které vykonal sv. Tomáš v theologii a křesťanské filosofii. Ačkoliv zemřel nemaje dokonaných ani padesáti roků svého věku, přece zanechal velikou řadu vzácných spisů. Mimo jiné napsal výklad všech spisů Aristotelových. Nejslavnějším jeho dílem je: Summa Theologiae, která je nejskvělejší dílem theologickým v katolické církvi vůbec.

Sv. Tomáš Akvinský dovedl především těžiti ze vší theologické a filosofické práce před ním vykonané. Poněvadž byl nejlepším znalcem řeckého filosofa Aristotela, osvojil si dokonale výsledky badání filosofie řecké. Neboť Aristoteles — jak jsme již řekli — prostudoval

celou řeckou filosofii až do své doby, podal o ní posudek a na základě toho sám vytvořil svůj filosofický systém.

Aristotela znal dobře již předchůdce a učitel sv. Tomáše sv. Albert Veliký. Kdežto však výklady Aristotelových spisů, jež napsal sv. Albert, jsou poněkud rozvláčné, jsou výklady Učitele Andělského jasné a přehledné. On též pochopil — podobně jako sv. Albert — že k důkladnému studiu Aristotelovu je třeba správného překladu jeho spisů přímo z řeckého originálu, a není možno spokojiti se s dosavadními překlady, pořízenými z pouhých překladů arabských. Proto také pobízel svého řádového spolubratra Viléma z Moerbeke, jehož poznal na dvoře papeže Urbana IV. a Klementa IV., aby pořídil nový překlad Aristotelových spisů.

Sv. Tomáš znal také filosofii Platonovu a i z ní mnoho přijal, třebaže Platona tolik necenil jako Aristotela. Rovněž studoval filosofii svatých Otců, znal i filosofy arabské a židovské, k nimž všem zaujímal spravedlivé stanovisko, zavrhuje to, co pokládal za nesprávné, a přijímaje vše, v čem poznával pravdu.

Sv. Tomáš Akvinský nebyl však eklektikem, jenž by sestavoval svou nauku pouhým vybíráním z různých filosofických soustav, nýbrž byl duch přísně kritický, jenž sice čerpal hojně ze všeho, co před ním bylo vykonáno, ale dovedl všude opravovati a prohlubovati, v každé otázce šel až na samý kořen a vycházel v řešení všech otázek z několika neochvějných zásad, na nichž vybudoval celou svou nauku. Proto také dovedl celé své nauce vtisknouti jednotný ráz. Psal jasně a srozumitelně. Otázkami malichernými a zbytečnými se nezabýval, své zásady však domyslil do všech důsledků.

Když 18. července r. 1323 papež Jan XXII. prohlásil Učitele Andělského za svatého, pronesl při té příleži-

losti slova: »Vykonal tolik zázraků, kolik napsal článků.« Také nástupci Jana XXII. až po papeže Lva XIII., Pia X., Benedikta XV. a Pia XI. slavné paměti oslavovali a chránili osobu i nauku sv. Tomáše Akvinského, klasického theologa katolické církve a filosofa, jehož nauka je na stromě pravé filosofie květem nejkrásnějším.

SVĚT

ŘÁD VE VESMÍRU.

To, čím člověk se podstatně liší od zvířete a čím vyniká nad ostatní hmotnou přírodu, je jeho duše, která je přirozeným obrazem božím, jsouc podstatou duchovou a majíc rozum a svobodnou vůli. Člověk je animal rationale, živočich rozumný.

Svým rozumem člověk poznává jsoucno jakožto jsoucno. I zvíře svými smysly vnímá věci, jež jsou kolem něho, zvíře však nevnímá, že ty věci jsou, že jsou jsoucnem; to chápe toliko člověk svým rozumem.

Poněvadž člověk chápe jsoucno, poznává i různé způsoby jsoucna, poznává podstatu a případy. Jeden ze způsobů jsoucna je vztah, a proto jedině člověk jej chápe jakožto vztah.

Také zvíře vnímá věci, jež mají navzájem nějaký vztah, jež jsou účinkem, prostředkem, účelem, avšak nechápe jich jakožto účinku a příčiny nebo prostředku a účelu, poněvadž nechápe ani vztahu účelnosti ani vztahu příčinnosti. Znázorněme si to příkladem: I zvíře vidí složitý stroj, jednotlivé páky, kolečka atd., avšak uspořádání toho stroje, to jest vztahů účelnosti nebo příčinnosti, jež tu jsou, zvíře nevidí, to chápe jen člověk svým rozumem. Proto také jedině člověk poznává vztah účelnosti, dovede k dosažení účelu hledati prostředky nové nebo zdokonalovati prostředky dosavadní, činí vynálezy a pokroky.

Řád ve vesmíru.

Obraťme svůj zrak od stroje vyrobeného lidskou rukou k vesmíru, v němž žijeme. Dovede-li nás zajímati a upoutati uspořádání nepatrného stroje, tím spíše nás uchvátí uspořádání vesmíru, řád ve vesmíru. Jednotlivé věci, jež jsou ve vesmíru, jsou otevřeny tělesnému zraku každého živočicha. Avšak uspořádání vesmíru, řád ve vesmíru se otvírá pouze světlu našeho rozumu, jenž je obrazem světla moudrosti Božské, která tento řád ve vesmíru stanovila.

Abychom to lépe pochopili, uvažujme na několik okamžiků o tom, co rozumíme řádem ve vesmíru. Řád podle sv. Tomáše Akv. je správné uspořádání věcí k jich účelu. *Recta ratio rerum ad finem*. Tedy existence řádu předpokládá, že jsou tu nějaké věci mezi sebou rozlišené, mezi nimiž jsou vztahy, které jsou určeny jediným principem. Proto lze říci, že řád je *unitas in multiplicitate*, jednota v mnohosti, poněvadž mnoho věcí je uspořádáno dle jednoho principu. Princip, jenž dělá jednotu, je účel, k němuž věci jsou uspořádány. Ten účel může býti rozličný. Na př. účelem rozličného uspořádání knih v knihovně může býti buď jejich obsah nebo doba vydání nebo vnější vazba.

Děje-li se uspořádání věcí rukou člověka, mluvíme o řádu umělém, kdežto uspořádání věcí v přírodě a vesmíru je řád přirozený. Rozdíl je v tom, že v řádu umělém princip, podle něhož je řád uskutečněn, není ve věcech samých, nýbrž v mysli člověka, který věci pořádá. Naproti tomu v řádě přirozeném věci samy svou přirozeností směřují k svému účelu.

Po tomto objasnění pojmu řádu rozumíme dobře definici sv. Augustina: *Ordo est parium dispariumque re-*

rum sua cuique loca tribuens dispositio (De civ. Dei, l. XIV, c. 13). Řád je uspořádání stejných i nestejných věcí, jež přiděluje každé věci místo podle jejího účelu.

Existence řádu ve vesmíru.

Z čeho poznáváme, že existuje opravdu řád ve vesmíru? Prohlížím-li pozorně knihy v knihovně a vidím-li, že jsou podle nějakého účelu seřazeny, na př. podle obsahu, tvrdím s jistotou, že knihy nejsou v knihovně umístěny nahodile, nýbrž že v jich umístění je zachován pořádek, čili že je tu řád, jímž se řídí umístování knih v knihovně. Podobně vidím-li, že vesmír — buď jako celek nebo ve svých jednotlivých částech — je řízen určitými zákony, že jednotlivé věci v přírodě směřují k nějakému účelu, že je tu princip, jímž se řídí celý vesmír, pak musím uznati skutečnou existenci řádu ve vesmíru. Kdybych zavíral oči před touto skutečností, potlačoval bych v sobě násilím světlo rozumu.

Mnoho filosofů popíralo řád ve vesmíru a vykládalo vznik i trvání světa pouhým slepým vývojem bez jakékoliv účelnosti. Vzpomeňme jen na př. ze starých filosofů řeckých na velikou většinu členů školy jonské! Nebo se zmiňme stručně o nauce řeckého filosofa Demokrita (v V. století před Kr.).

Domněnka Demokritova.

Podle Demokrita všechny věci se skládají z atomů, nejmenších hmotných tělísek, dále již nedělitelných, jež se mezi sebou liší toliko různým tvarem, velikostí a vahou. Podle domnění Demokritova padaly tyto atomy ve

vzduchoprázdném prostoru různou rychlostí podle různé váhy, takže atomy padající rychleji narážely na ostatní a uváděly je tak v rotační pohyb. Tím vznikly různé kombinace složení atomů, a tak vznikaly také různé světy, z nichž v jednom žijeme. Svět není tedy podle Demokrita uspořádán podle principu účelnosti, nýbrž slepým mechanismem; tento názor je úplné popření existence řádu ve vesmíru.

Neudržitelnost názoru o náhodném vzniku vesmíru.

Podobně jako Demokritos popírali a popírají existenci řádu ve vesmíru všichni ti, kdo vysvětlují vznik světa bez jakéhokoliv vlivu účelných příčin. Vzpomínám v této chvíli na přednášku prof. Nábělka, kterou měl roku 1908 na katolickém sjezdě v Praze. Chtěje ukázat nesmyslnost domněnky, že by svět mohl vzniknouti náhodným seskupením atomů, ukazoval, jak malá by byla pravděpodobnost, že by náhodným rozhozením písmen, z nichž se skládá hymnus »Svatý Václave«, seskupila se všechna písmena tak, aby vytvořila celý svatováclavský chorál; s tím menší pravděpodobností mohla by vzniknouti tak celá kniha. Z toho příkladu pak vyvozoval ve své skvělé řeči neudržitelnost domněnky, že by se vytvořil z nekonečného počtu atomů slepou náhodou vesmír, jehož kráse se obdivujeme. A k tomu nutno uvážit, že by ono náhodné vytváření vesmíru muselo se ustavičně opakovati, neboť všechny věci ve vesmíru se ustavičně mění, a přece vesmír ve svém úchvatném souladu ustavičně trvá.

Nechceme však zde ukazovati z oněch příkladů z počtu pravděpodobnosti neudržitelnost domněnky o ná-

hodném vzniku světa. Pro světlo rozumu i prostého člověka je existence řádu ve vesmíru naprosto zřejmá, poněvadž je zřejmé účelné uspořádání vesmíru v celku i v částech. Z účelnosti věcí ve světě dokazuje sv. Tomáš existenci Boží v pátém ze svých pěti důkazů, jež podává v Theologické Summě (p. I. q. 2. a. 3.).

Teorie elektronová.

O účelném uspořádání vesmíru bylo by možno podávat veliký počet dokladů. Všimněme si dnes krátce, jak přírodní vědy i filosofie ukazují, že hmota sama ve svém složení a změnách se řídí přesnými zákony. Především zjistíme, co o složení hmoty praví fysika a chemie.

Fysika a chemie stanovily o složení hmoty teorii elektronovou.*) Tato teorie učí: Především jest rozlišovati tělesa chemicky složená čili sloučeniny (na př. voda) a tělesa chemicky jednoduchá čili prvky (na př. kyslík nebo vodík). Tělesa chemicky složená vznikají slučováním prvků (na př. voda je sloučenina kyslíku a vodíku). Nejmenší částčky těles chemicky složených se nazývají molekulami (lat. *moleculum*, malá hmota, moles, hmota), nejmenší částky prvků jsou atomy (řecké *atomos*, nedělitelný). Molekula těles chemicky složených vzniká sloučením atomů určitých prvků (na př. molekula vody vzniká sloučením 2 atomů vodíku a 1 atomu kyslíku). Ale i atomy téhož prvku nebývají obyčejně volné vedle sebe, nýbrž po dvou nebo ve větším počtu bývají dohromady spojeny v molekuly prvků. Jsou tu-

*) Neuvádíme teorie elektronové jako jediné možné, nýbrž jako jednu z fysikálních teorií.

díž molekuly nejmenší, mechanicky dále nedělitelné částčky hmoty, kdežto atomy jsou nejmenší, mechanicky a chemicky dále nedělitelné částčky hmoty. Proč se atomy v molekuly spojují, toho atomová teorie nevysvětluje; předpokládá se, že to způsobuje zvláštní síla, zvaná afinita čili chemická příbuznost. Síla pak, která poutá molekuly v celek, slove soudržnost (kohese). Teorii atomovou zavedl do moderní chemie J. Dalton (1766—1844).

V nejnovější době některé zjevy, zvláště zjevy radioaktivní, přivedly přírodovědce k názoru, že ani atomy nejsou nedělitelné, nýbrž, že je lze dělit na elektrony a atomové jádro, jež samo se může ještě dále rozkládati. Tím vznikla teorie elektronová. Podle této nauky atomy se skládají z elektronů, to jest nejmenších částic elektromagnetických, jež se pohybují v určité vzdálenosti a určitou rychlostí kolem atomového jádra. Rozlišuje se pak nyní 92 prvků, jež lze podle počtu elektronů tak seřaditi, že atom každého následujícího má o jeden elektron více než předcházející. První v této řadě prvků je vodík, k jehož jádru se pojí jediný elektron, poslední pak je uran, kolem jehož jádra se pohybuje 92 elektronů. Elektrony všechny jsou téhož druhu, a nelze jich dále rozkládati. Atomové jádro samo není dosud dostatečně prozkoumáno, takže o jeho dalším rozkládání zatím nelze mnoho určitého říci; jest jisto, že při zjevech radioaktivních se samo dále rozkládá.

Podle této teorie tedy vpravdě jednoduchou částí hmoty je elektron, k němuž je nutno přidati ještě alespoň jednu jinou část hmoty, kterou představuje jádro, kolem něhož se elektron pohybuje. Nelze říci, že by jádro samo bylo prostě onou druhou jednoduchou částí

hmoty, poněvadž je lze dále rozkládati. Jisto však jest, že jádro co do své jakosti chemické nebo elektrické se liší od elektronu, neboť jádro je kladně elektrické, kdežto elektron je záporně elektrický. Proto jistě v jádře převládá druhá jednoduchá část hmoty, jež se liší od elektronu, kterou však dosud nebylo možno pozorovati. Někteří se domnívají, že touto druhou jednoduchou částí hmoty je jádro vodíku, jež se proto nazývá »proton«
Podle toho by atomová jádra jiných prvků se skládala rozličným způsobem z tohoto protonu (buď z jednoho protonu, nebo jejich většího počtu) a z určitého počtu elektronů, a to tak, že by vždy převládala jakost kladně elektrická. Mezi elektrony a jádrem není prázdný prostor, nýbrž vedle elektronů a jádra jest připustiti existenci éteru, t. j. jemného fluida, v němž se elektrony kolem jádra pohybují. Když se elektrony spojují s jádrem, vzniká mezi nimi a jádrem vzájemné elektrické působení, jímž nastává mezi nimi a jádrem elektrická rovnováha. Tímto vzájemným působením je v rovnováhu celku uveden i éter, jenž vyplňuje prostor mezi jádrem a elektrony. Tak tvoří jádro, elektrony a éter mezi nimi jeden celek, stejnorodý pro elektrickou rovnováhu stejnoměrně rozloženou po všech částech, avšak různorodý pro rozdílnost hustoty a jiných vlastností jednotlivých částí, jež zůstávají v celku zachovány, totiž jádro, elektrony a éter. Vzájemná poloha těchto různorodých částí tvoří strukturu atomů. Ta však se mění, ježto elektrony se ustavičně kolem jádra pohybují.

To jest stručný nástin elektronové nauky o složení hmoty. Naším úkolem není posuzovati tuto teorii, nám stačí, že tato nauka ve svém pečlivém propracování se opírá o skutečnost, že i hmota sama ve svém složení se

řídí přesnými zákony; tím teorie elektronová zavrhuje domněnku o slepém mechanismu, jenž by vládl hmotou.

Aristotelova nauka o podstatě hmoty.

K tomu se ještě krátce zamysleme nad výkladem, který o podstatě hmoty podává filosofie. Musíme totiž uvážit, že teorie elektronová neodpovídá na otázku, co jest hmota, v čem záleží podstata hmoty, nýbrž toliko ukazuje, na jaké části je možno hmotu rozložit. Avšak všechny ty části (jádro, elektrony a éter) jsou samy již úplnou podstatou hmotnou, majíce skutečnou rozsažnost, jež je základní vlastností hmoty. Proto problém samé podstaty hmotné není výkladem teorie elektronové rozřešen. Problém ten je především problémem filosofickým, neboť filosofie majíc za úkol poznati všechny příčiny věcí, snaží se vniknouti v poznání samé podstaty věcí, pokud je to lidskému rozumu možno. Uvádíme tu jen krátce nauku, již podal o podstatě hmoty řecký filosof Aristoteles, a kterou přijal i sv. Tomáš Akvinský.

Aristoteles i středověcí filosofové scholastičtí, kteří se v této věci přidrželi učení Aristotelova, měli o hmotě mnohé názory nesprávné (na př. rozeznávali čtyři prvky: vodu, vzduch, zemi a oheň), jež je nutno opravití na základě dnešních poznatků věd přírodních. Avšak základní myšlenky Aristotelovy nauky o podstatě hmoty zůstávají stále nejspokojivější odpovědí na otázku, v čem vlastně záleží podstata hmotného jsoucna. Podle této nauky skládá se hmotná podstata z dvou částí, totiž z látky první (materia prima) a podstatné formy (forma substantialis). Látka první jest to, co jest všem

hmotným věcem společno a proto také neurčito. Již z toho je zřejmé, že látka prvá sama o sobě nemůže existovati, poněvadž ve skutečném světě existují toliko určitá, od sebe rozdílná jsoucna. To, co určuje neurčitou látku prvou a činí z ní určitá hmotná jsoucna, jest její podstatná forma. Neexistuje tedy nikdy pouhá neurčitá látka prvá sama o sobě, nýbrž vždy jen ve spojení se svou formou podstatnou.

Lze si tuto nauku poněkud znázorniti příkladem: Umělec dovede z beztvárného kamene vytvořiti sochu. Kámen sám nebyl sochou, nýbrž skýtal umělci pouhou možnost k vytvoření sochy, a stal se sochou teprve tím, že z rukou umělcových se mu dostalo určité formy sochy. Podobně látka prvá, všem hmotným věcem společná, jsouc něčím neurčitým, není úplnou hmotnou podstatou, nýbrž toliko možností hmotné podstaty a stává se určitou hmotnou podstatou teprve přistoupením podstatné formy, kterou je určena. Látka prvá jest tedy jakýmsi substrátem, z něhož vzniká podstata všech hmotných věcí, a jest ve všech hmotných jsoucnech specificky jen jedna; čím se hmotná tělesa ve světě liší, jsou jejich různé podstatné formy. Proto všechny rozdíly věcí pocházejí toliko z jejich podstatných forem, kterými jsou různě určeny.

Tedy ani látka prvá ani podstatná forma samy o sobě nejsou celou hmotnou podstatou, nýbrž toliko jejími podstatnými částmi, jež dohromady činí úplnou tělesnou podstatu (substantia completa).

Látka prvá jest pouhou možností, kdežto podstatná forma tuto možnost uskutečňuje. Látka prvá jest tedy možností (potentia), podstatná forma uskutečněním (actus) věci. Jelikož látka prvá nemá v sobě žádné určité formy, není také přímo a sama sebou poznatelná, neboť

každá věc se poznává podle toho, jaká jest. A poněvadž výměr věci závisí na její podstatné formě, může se látka prvá poznati jen z jejího vztahu k podstatné formě. Proto užívají Aristoteles a scholastikové k objasnění pojmu látky prvě příkladů vzatých z umění. Jako se má k soše kov, z něhož je zhotovena, tak se má látka prvá ke všem tělesům, která z ní vznikají. Poznání toto jest ovšem jen podle obdoby (analogické).

Látka prvá jsouc podstatnou částí hmoty, jest předmětem poznání rozumového. Nemůže nikterak býti předmětem představy, která se vždy vztahuje jen ke smyslovému zevnějšku věci. Ačkoliv si tudíž látky prvě nemůžeme představit, přece ji musíme mysliti, chceme-li vůbec do podstaty hmotných věcí hlouběji vniknouti. Látka prvá ve hmotných tělesech ani nevzniká ani nezaniká. V každém vzniku a zániku (*generatio a corruptio*), t. j. v každé podstatné změně trvá látka beze změny. Co vzniká a zaniká, jest podstatná forma. Látka prvá jest v každém tělese principem trpnosti. Činnost těles jest různá podle různé specifické povahy těles. Poněvadž však tělesa mají svou specifickou povahu od podstatné formy, jest podstatná forma principem veškeré činnosti těles. Avšak hmota jest nejen činná, nýbrž i trpná, a trpnost tato má svůj původ v druhé podstatné součásti hmoty, a tou jest látka prvá. Látka prvá jest podkladem rozsažnosti, kteráž jest základní vlastností hmoty.

To je kratičký přehled Aristotelovy nauky o podstatě hmoty. Jest to ovšem pouhá nauka filosofická, podává nám však uspokojivou odpověď, chceme-li svým poznáním proniknouti v samu podstatu hmoty.

Srovnání nauky přírodovědecké s naukou filosofickou.

Můžeme se ještě ptáti, jakým způsobem jest tato filosofická nauka slučitelná s uvedenou přírodovědeckou teorií elektronovou. Obě nauky jsou na první pohled zcela odlišné, ve skutečnosti si však nikterak neodporují. Jejich rozdílnost plyne z toho, že vědy přírodní pozorují hmotu pod jiným zorným úhlem než filosofie, snažíce se totiž svým pozorováním a pokusy především poznati vše, co o složení, vlastnostech, účincích atd. hmoty lze smysly poznati. Filosofie však opírajíc se o všeobecnou zkušenost a výsledky badání přírodovědeckého, snaží se poznáním abstraktním vniknouti až v pochopení samé podstaty hmotné.

Jisto je, že i nejmenší částičky, na něž lze hmotu jakýmikoliv silami fysickými a chemickými rozložiti, jsou skutečnou hmotou, o jejíž podstatě platí to, co filosofická nauka Aristotelova o hmotné podstatě vykládá. Bylo by tudíž možno Aristotelovu nauku filosofickou uvésti ve shodu s teorií elektronovou asi takto: Elektron, éter a ty části, jež tvoří atomové jádro, skládají se z látky prvé a podstatné formy jakožto z podstatných částí. Spojí-li se jádro s elektrony k vytvoření atomu některého prvku, vzniká v tomto celku nová podstatná forma, totiž forma onoho prvku; celý atom je tudíž jedinou podstatou, k níž náleží i éter, v němž se elektrony pohybují, a jímž jsou spojeny s jádrem. Podobně se děje, jestliže z prvků vzniká nějaká sloučenina. Také tu povstává nová forma, totiž forma sloučeniny. Proto molekula sloučeniny jest jedinou podstatou, specificky odlišnou od podstaty, kterou měly atomy prvků před sloučením.

Pronás je nejdůležitější, že — podobně jako teorie elek-

tronová — i filosofická nauka Aristotelova buduje na skutečnosti, že i v říši hmotné existuje řád, že jsou tu přesné formy, jimiž je určována přeměna hmotných věcí.

I kdybychom chtěli hledati jiné nauky o hmotě a jejím složení, nikdy nesmíme zavíratí očí před podivuhodným uspořádáním a přesnými zákony, jimiž účelně se řídí změny hmotného světa.

Účelnost v celém světě.

A nyní obraťme pozornost od hmoty k říši bytostí živých. Pohleďme jen na říši rostlin, na vzrůst rostlin ze seménka až k plnému rozvoji. Čím důkladněji je nám možno zkoumati strukturu a rozvoj seménka a rostliny, tím podivuhodněji se nám jeví účelnost, jíž se vše řídí.

Ještě mocněji se projevuje tato účelnost v říši živočišné. Obdivujeme-li se účelnému uspořádání jednotlivých orgánů u živočichů, pak ještě více se musíme obdivovati smyslovému životu samému. Všechny ty úkony smyslového života jsou řízeny zákony, jichž odkrýváním a srovnáváním se zabývá psychologie.

Všimněme si také vesmíru jako celku. Stačí jediný pohled kolem sebe, aby oku myslícího člověka — ať prostého či učeného — se jevil podivuhodný řád, podivuhodné uspořádání ve vesmíru. Býváme takřka dojati, když slyšíme vědou doložená líčení o počtu hvězd, o přesných drahách nebeských těles, o účelnosti uspořádání atmosféry, ročních počasích, zkrátka všeho, co umožňuje rozličným živým bytostem plný rozvoj jejich sil.

Na konec pohleďme na bytost, jež patří také k to-

muto vesmíru, na bytost, která jednou svou částí kráčí hmotným světem, zatím co druhou částí zasahuje do řádu duchového. Všechna ta účelnost, již jsme kratince pozorovali v celém vesmíru, je uskutečněna v člověku. Jak účelně je v člověku hmota podřaděna životu, a život živočišný životu duchovému!

Říše pravdy.

Člověk opíraje se o poznatky smyslové, proniká v říši pravdy svým rozumem, svou mohutností duchovou. Tu se zamysleme nad pevnými zákony v říši pravdy. Jak žalostně ztroskotaly všechny pokusy — jak filosofů, tak politiků i kohokoliv jiného — které chtěly porušiti zákony pravdy a rozbíti jednotu pravdy. Světlo našeho rozumu podle řádu Bohem stanoveného směřuje k této jediné pravdě.

Kant se pokoušel vysvětlovati jednotu pravdy vrozenými poznávacími formami, podle nichž člověk nutně tvoří své poznatky. Není naším úkolem ukazovati vrátné základy a vnitřní protiklady této subjektivistické nauky. Avšak právě v tom, že Kant tvrdí, že každému člověku jsou vrozeny stejné formy poznávací, jest zřejmé, že dobře viděl jednotu pravdy a jednotu zákonů v říši pravdy.

Náš rozum se musí skloniti před velikými pravdami, jichž věčná platnost je nám zřejmá, musí se skloniti před pravdami, jimiž se řídí jeho badání, musí se skloniti před zákony, jimiž se řídí jeho mravnost, před zákony, jež jsou základem uspořádání lidské společnosti.

Původce a nejvyšší cíl řádu ve vesmíru.

Jestliže z pouhého pohnutí prášku na této zemi logicky musíme dojít k poznání existence Boha, jenž je plnost všeho bytí, bytí samo, pak tím lehčeji a snáze z pohledu na existenci řádu ve vesmíru, jak se nám zřejmě jeví od hmotné říše až po člověka, docházíme k poznání, že je-li ve vesmíru řád, je tu také Ten, jenž je toho řádu původcem, bytost Nejmoudřejší.

Není naším úkolem podávat zde důkazy existence Boží z řádu světa, chceme jen poukázat na jednu věc. Od bytosti nejmoudřejší tento řád vyšel a k ní zase ukazuje. Člověk, jenž je vrcholem v hmotném světě, svou duší spěje podle pevného řádu svými mohutnostmi duchovými k Tomu, jenž je celého řádu ve vesmíru nejen prvním původcem, nýbrž i nejvyšším cílem. Svým rozumem člověk poznává věčné pravdy, svým rozumem poznává, že tyto pravdy mají svůj zdroj v Tom, jenž je první Pravdou. Svou vůlí člověk spěje k dobru. Ale žízeň jeho vůle po dobru dovede dokonale utišiti jen Ten, jenž je nekonečné Dobro samo. A tak tu platí výrok sv. Augustina: *»Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te,«* »nepokojné je srdce naše, dokud nespočine v Tobě, Bože, poněvadž řád vesmíru je řádem od Boha a řádem k Bohu.«

D U Š E.

JE MOŽNÝ VÝVOJ ČLOVĚKA ZE ZVÍŘETE ?

Evoluční teorie nebudila by nikdy tolik zájmu i v širokých vrstvách lidu, kdyby jí nebylo používáno i k vysvětlování původu člověka. Není divu, neboť otázka: »Odkud člověk?« je zajisté pro člověka jednou z nejdůležitějších.

Zamysleme se dnes nad tím, co hýbe myslí tak mnohých: Je možný vývoj člověka ze zvířete? Odpovězme na tuto otázku na základě toho, co praví o člověku zdravá filosofie.

Člověk, jak učil již Aristoteles, je živočich rozumný. Jakožto živočich podobá se v mnohém ohledu živočichům jiným, liší se však od nich právě tím, že je rozumný. Můžeme říci, že člověk se liší od zvířete o tolik, o kolik se liší život rozumový od pouhého života smyslového.

Život smyslový a rozumový.

Abychom poznali, jaký je rozdíl mezi životem smyslovým a rozumovým, pozorujme, které úkony náležejí k životu smyslovému, a jakými úkony se vyznačuje život rozumový.

Život smyslový se projevuje především činností smyslů, a to nejen smyslů vnějších, na př. zraku, sluchu atd., nýbrž i činností smyslů, jež jsou zvány vnitřními,

na př. obrazotvornosti (fantasie); k životu smyslovému náležejí také rozličná hnutí, na př. smyslová rozkoš nebo hnus, strach a tak dále.

Tento život smyslový je člověku společný se zvířaty. Člověk má však ještě život jiný, podstatně vyšší. Je schopen nejen vnímati svými smysly různé vlastnosti tělesné, nýbrž chápe i věci nehmotné, na příklad ctnost, Boha atd., jest nejen s to, aby si utvořil představy, nýbrž tvoří též všeobecné, abstraktní pojmy.

Rozdíl mezi pojmem a představou.

Je nutno připomenouti, že pojem je něco zcela jiného než pouhá představa, a že lidského myšlení naprosto nelze vysvětlovati pouhými zákony o sdružování představ.

V čem záleží tento podstatný rozdíl mezi představou a pojmem? Každá představa vyjadřuje něco konkrétního, individuálního. Na př. každá kružnice, kterou si ve své obrazotvornosti představuji, má nějakou velikost, tvar, barvu atd., je tudíž něčím konkrétním a individuálním.

Něco zcela jiného je pojem kružnice. Pojem kružnice si tvořím tehdy, chápu-li, co je kružnice. Tak mám na př. jasný a přesný pojem kružnice, chápu-li svým rozumem definici kružnice: »Geometrické místo bodů v rovině, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost.« To, co je tím pojmem vyjádřeno, není něčím konkrétním a individuálním, neboť nemá žádné velikosti ani barvy atd. Proto je pojem kružnice něčím vpravdě všeobecným, poněvadž každá jednotlivá kružnice je konkrétním uskutečněním toho, co pojem obsahuje; o každé jednot-

livé kružnici mohu tvrditi, že je geometrickým místem bodů v rovině, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost.

Podstatný rozdíl mezi představou a pojmem je tudíž v tom, že každá představa představuje něco konkrétního a individuálního, kdežto pojem vyjadřuje něco abstraktního a všeobecného.

Rozum mohutností duchovou.

A právě rozumová mohutnost to je, kterou jsme schopni vytvořiti si pojem věci a tím proniknouti až k samé podstatě věci, abstrahující ode všech znaků, jež ji individualisují. V tom se rozumová mohutnost liší od mohutností smyslových, jež vnímají pouze jednotlivé konkrétní tělesné jakosti, konkrétní barvu, tvar, velikost atd., nemožouce proniknouti až k poznání samé podstaty věcí.

Tak jako zrakem vidím pouhá písmena vědecké knihy, kdežto její vědecký obsah chápu toliko rozumem, tak smysly vůbec vnímají jen tělesné hmotné vlastnosti, zatím co rozum proniká v samu podstatu věcí. Odříkávati pouhá slova se naučí i papoušek, má tudíž i on představy naučených slov, avšak pojmem, vyjádřeným těmi slovy, rozumí toliko rozumný člověk. I kůň se naučí hrábnouti kopytem čtyřikrát, bylo-li před ním napsáno 2×2 . Tedy i on má představu napsané formule, s kteroužto představou po důkladném cvičení se u něho sdružuje představa čtverého hrábnutí kopytem. Avšak vztahu vyjádřeného onou početní formulkou nechápe zvíře, nýbrž toliko rozumný člověk.

Proto i učitel zkoušející žáka a chtějící poznati, zdali žák opravdu příkladu rozumí, to jest, má-li pojem početního vztahu, vyjádřeného v onom příkladě, nespojící se pouhým žakovým odříkáváním, nýbrž žádá, aby uvedl příklady jiné, v nichž by též vztah byl obsažen. Pouhé odříkávání příkladu by bylo možné i pomocí pouhého sdružování představ, jak se děje při učení z paměti, kdežto žák, který početnímu příkladu rozumí, není vázán jen tím jediným příkladem, nýbrž máje správný pojem matematického vztahu v příkladě vyjádřeného, umí sám uvést celou řadu příkladů jiných, v nichž též vztah jest uskutečněn.

I zvíře vidí svým zrakem složitý stroj, hledí na jednotlivá kolečka v sebe zapadající, jednotlivé páky atd., avšak nikdy nedovede od těch hmotných součástí abstrahovati jejich vzájemných vztahů, totiž vztahů příčinnosti, účelnosti atd. Naproti tomu rozumný člověk, pozorující též stroj, dovede svým rozumem poznati i účelnost jednotlivých hmotných součástí, tím poznává samu podstatu stroje, proto dovede sám stroj opravit, zdokonaliti atd. Právě toto rozumové poznání je základem veškerého pokroku a kultury lidské.

Z toho všeho je zřejmé, že smyslové poznání zůstává vždy omezeno na hmotu, proto smysly poznávají jen jednotlivé konkrétní hmotné vlastnosti; rozum však dovede abstrahovati od hmoty, poznává všeobecné abstraktní vztahy a podstaty věcí.

Tedy předměty poznání rozumového podstatně převyšují řád hmotný; neboť všechno, co je řádu hmotného, jest konkrétní a individuální, jest určeno časem a prostorem. Jestliže tudíž mohutnost rozumová poznává všeobecné abstraktní podstaty věcí, abstraktní vztahy, jichž platnost není omezena ani časem ani prostorem,

je zřejmé, že tento předmět rozumového poznání podstatně převyšuje veškerý hmotný, tělesný řád.

Jestliže však mohutnost rozumová je schopna poznávat předměty řádu nehmotného, pak i sama je nehmotná, neboť není možno, aby předměty, převyšující řád hmotný, poznávala mohutnost, jež sama hmotou je omezena a poutána. Rozumová mohutnost není tudíž mohutností, jejíž nositelem čili subjektem by byly tělesné orgány, na př. mozek nebo nervy, nýbrž jest mohutností na hmotě nezávislou, vpravdě duchovou. Tím se liší rozum od smyslů, jichž nositelem je nejen duše, nýbrž zároveň i tělo. Při jiné příležitosti ovšem uvidíme, že třebaže rozum je mohutností duchovou, přece k svým úkonům potřebuje i činnosti smyslové; ukážeme však, jak tato závislost na smyslech je čistě vnější a podřadná.

Právě proto, že rozum jest mohutností nehmotnou, duchovou, může poznávat i předměty nehmotné, Boha, vztah člověka k Bohu, náboženství, ctnost atd. Tato nehmotnost je též důvodem, proč rozum může jasně poznávat i své vlastní úkony, přemýšlet o vlastním myšlení a chtění. Proto též jediný člověk v celé přírodě viditelné má rozumové vědomí sebe sama.

Jindy promluvíme o tom, že rozumové poznání je též kořenem svobody vůle. Uvidíme, že vůle lidská je schopna úkonů svobodných proto, že jsouc — podobně jako rozum — mohutností nehmotnou, není vázána zákony platnými pro říši hmotnou, které svobodný úkon vylučují.

Existence a duchovost lidské duše.

Jsou-li rozum a vůle mohutnostmi nehmotnými, duchovými, plyne z toho, že i nositel čili subjekt těchto mohutností je podstata nehmotná, duchová, neboť není možno, aby hmota jakýmkoliv způsobem byla nositelem mohutností nehmotných. A tuto nehmotnou podstatu nazýváme duší.

Dnes, kdy na vědeckém poli je materialismus překonán, uznává valná většina filosofů a psychologů, že duševních úkonů není možno vysvětlovati pouhými silami hmotnými. Uznávají tudíž existenci duševních úkonů, mnozí z nich však nechtějí připustiti duše jakožto podstaty čili nositele (subjektu) těchto úkonů.

Že jejich domněnka, podle níž jedinou duševní realitou jsou duševní úkony, je mylná, je zřejmé z toho, že není možný duševní úkon bez duše, stejně jako není možný tělesný pohyb bez pohybujícího se tělesa.

Podobně je nám zřejmé ze svědectví vlastního sebevědomí, že naše duševní úkony se mění a střídají, kdežto my sami, kteří jsme nositeli těchto úkonů, zůstáváme tíž. Tedy tak jako jsme si vědomi rozličných duševních úkonů, tak jsme si i vědomi vlastního podmětu (vlastního »já«), nositele těchto úkonů. Že pak tímto podmětem není pouhé tělo, plyne z toho, že duševní úkony přesahují pouhé síly hmotné.

Nejsou tudíž duševní úkony jedinou duševní realitou, nýbrž je též duše, která je nositelem těchto úkonů.

Jde-li o úkony čistě duchové, jako jsou úkony rozumu a svobodné vůle, tu je duše jediným zdrojem těchto úkonů, poněvadž tu tělesný orgán není a nemůže býti spolučinitelem. Tedy činnost rozumu a vůle je samostatnou činností duše.

Je možný vývoj člověka ze zvířete?

Z toho je zřejmý rozdíl mezi duší lidskou a zvířecí. Neboť kdežto duše zvířecí je spolu s tělem zdrojem toliko života smyslového, je duše lidská nad to schopna i úkonů duchových.

Život smyslový je vpravdě životem duševním, daleko převyšujícím veškeré síly hmoty mrtvé i života pouze vegetativního, přece však předpokládá nutně jako svého spolunositele nejen duši, nýbrž i tělo (mozek, nervy atd.), podobně jako houslová hra vychází nejen z umění houslistova, nýbrž i z jeho nástroje. Proto duše zvířecí, nejsou schopna samostatné činnosti nezávisle na hmotě, je i přirozeně neschopna existovati nezávisle na hmotě.

Naproti tomu bezprostředním nositelem úkonů duchového života je jediná duše, podobně asi jako zdrojem zpěvu je zpěvák sám. Proto také duše lidská jsou schopna samostatné činnosti, je nezávislá na hmotě i ve svém bytí. Jinými slovy: jako duše sama myslí a svobodně chce, tak je i schopna existovati sama bez těla. V tom je právě důvod nesmrtelnosti lidské duše.

Z toho plyne, že je nepřeklenutelná propast mezi duší lidskou a duší zvířecí právě tak, jako je nepřeklenutelná propast mezi duchem a hmotou.

Proto i kdybychom připustili přetvoření (transformaci) lidského těla z těla zvířecího — což by se ovšem mohlo státi jedině zvláštním zásahem Stvořitelovým — je naprosto nemožné přetvoření — a tím méně vývoj (evoluce) — duše lidské z duše zvířecí. Proto právem dí J. Lindworsky, psycholog v celém vědeckém světě uznávaný, že vznik duše lidské lze vysvětlovati jedině

stvořením od Boha. (J. Lindworsky: Das Seelenleben des Menschen, Bonn 1934, str. 61 n.)

Poněvadž však duše lidská to je, již člověk je člověkem, je zřejmé, že vývoj člověka ze zvířete je nemožný.

VZTAH DUŠE K TĚLU.

Jedna z nejdůležitějších otázek, týkajících se lidské duše, je otázka, jaký je vztah duše k tělu. Filosofie křesťanská odpovídá na tuto otázku jasně.

Především proti nejrůznějším protivníkům všech věků filosofie křesťanská zdůrazňovala, že tělo a duše tvoří jednu jedinou bytost, jedinou podstatu a osobu. Proto není na př. správné, jestliže Plato přirovnával vzájemný poměr duše a těla k poměru lodníka k lodi; také by nebylo správné přirovnávati jej k poměru ptáčka v kleci. Lodník a loď, stejně jako ptáček a klec jsou dvě podstaty poutané navzájem jenom nahodilým vnějším poutem. Naproti tomu duše a tělo tvoří jedinou bytost, kterou nazýváme člověkem.

Z tohoto podstatného spojení duše a těla plyne jejich vzájemná závislost. Že tělo na duši je závislé, je zřejmé, neboť duše je tělu zdrojem života, bez něhož by tělo lidské nemohlo žíti. Avšak i duše je závislá na těle. Všimněme si zevrubněji této závislosti!

Lidská duše je zdrojem života vegetativního, smyslového a rozumového. Život vegetativní a smyslový jest zřejmě nemožný bez spolupůsobnosti hmotných orgánů. Podmětem života vegetativního a smyslového je tělo spolu s duší, takže bez spolupůsobnosti těla jakýkoliv úkon života vegetativního nebo smyslového za žádných okolností není možný. Můžeme tuto závislost přirovnati

k závislosti houslistově na nástroji, na nějž hraje. Třebaže hlavním zdrojem houslové hry je umělec sám, přece i housle jsou spolupříčinou jeho výkonu, takže bez houslí hra houslová je nemožná.

Zcela jinak je tomu však se závislostí duše na těle co do činnosti rozumové. Neboť činnost rozumu a vůle jest duchová, vycházející z duchové duše, a proto žádný hmotný orgán není a nemůže býti spolučinitelem této činnosti. To však neznamena, že duše k této své činnosti vůbec nepotřebuje těla. Nezapomeňme, že tělo a duše tvoří jeden přirozený celek, totiž bytost lidskou. Proto je přirozené, že i při úkonech rozumových tělesná část člověka je nějak nápomocna. Jakým způsobem však může hmotné tělo sloužiti při úkonech nehmotných?

Tělo při úkonech nehmotných pomáhá tím, že dodává látku, z níž duše abstrahuje pojmy. Pojmy si totiž tvoříme abstrakcí z konkrétních představ. Představy jsou výtvozem obrazotvornosti, a obrazotvornost sama předpokládá činnost smyslů jiných, zraku, sluchu atd. Kdyby tudíž nebylo činnosti obrazotvornosti a jiných smyslů, mohutnost rozumová by neměla, z čeho by abstrakcí tvořila pojmy. Proto je činnost smyslová nutnou podmínkou činnosti rozumové. Poněvadž pak nositelem činnosti smyslové je i tělo, proto je duše ve své činnosti rozumové závislá i na těle, to jest na hmotných orgánech.

Tuto závislost rozumové činnosti na činnosti smyslové lze srovnati se závislostí čtenáře na knize, z níž čte. Čtenář čte zajisté sám, přece však potřebuje ke čtení nutně i knihy, protože mu dodává látky ke čtení. Podobně člověk k tvoření pojmů potřebuje představ; nemá-li jich, nemůže mysliti.

Proto chce-li učitel, aby jeho žáci si vytvořili správné pojmy, musí vyučovati názorně, to jest musí vyvolati v mysli svých žáků představy řádně uspořádané, bez nichž by nebyli schopni pojmů si vytvořiti. Čím lépe učitel dovede vhodné a vhodně uspořádané představy v dětech vyvolati, tím snáze je přivede k tvoření jasných a zřetelných pojmů.

Jak dlouho trvá závislost duše na těle.

Závislost činnosti rozumové na činnosti smyslové jest ustavičná, takže rozumová mohutnost nejen čerpá pojmy z představ, nýbrž i kdykoliv pracuje s pojmy již získanými, vždy při tom potřebuje představy věcí nebo aspoň slova (proneseného nebo napsaného). Tak jako duše, pokud trvá její spojení s tělem, je vždy a všude provázena tělem, tak i každý pojem je provázen představou, jež je jakoby podpěrrou, bez níž pojem nemůže býti. Právě to, že každý náš pojem je provázen nějakou představou, svádí mnohé k tomu, že nerozlišují představ od pojmů, pokládajíce mylně představy za pojmy.

Ačkoliv jest tedy duše lidská ustavičně závislá na těle jak v činnosti rozumové tak v činnosti smyslové, přece je tu nutno ukázati na veliký rozdíl, jež si můžeme znázorniti příkladem. Představme si umělce, jenž hraje na housle a při tom zpívá podle not. Ve své hře je závislý nejen na notách, podle nichž hraje, nýbrž i na svém nástroji. Bez houslí by jeho hra nebyla možná za žádných okolností, neboť housle jsou nutným spolutvůrcem hry. Naproti tomu ve svém zpěvu umělec není závislý na nějakém nástroji, poněvadž jedině on je zdrojem svého zpěvu. Předpokládejme však, že nemůže zpí-

vati bez not buď proto, že neumí zpívatí z paměti nebo že je smlouvou vázán zpívatí toliko podle not. V takových okolnostech jest sice umělec ve svém zpěvu závislý na notách, ne však proto, že by noty byly zdrojem jeho zpěvu, nýbrž proto, že jsou jeho nutnou podmínkou; tedy se může státi, že za změněných okolností bude zpívatí i bez not, když se buď naučí zpívatí z paměti nebo nebude již vázán smlouvou.

Užijme nyní tohoto přirovnání na vztah duše k tělu. Ve své činnosti smyslové je duše závislá na těle jako houslista na svém nástroji, takže bez hmotných orgánů za žádných okolností není činnost smyslová možná. Ve své činnosti rozumové však je duše závislá na těle asi jako onen zpěvák na notách; proto nic nebrání tomu, aby za změněných okolností a jiných podmínek, po rozvázání svazku s tělem, činnost rozumová netrvala dále bez jakékoliv spolupřítomnosti těla.

Vliv těla na duši.

Ze spojení těla a duše a jejich vzájemného vztahu vzniká i vliv těla na duši a duše na tělo.

Poněvadž bez činnosti fantazie není možná činnost rozumová, spolupřítomně pak fantazie je také tělo, tělesné orgány, jest zřejmé, jaký vliv má tělo a tělesné dispozice na činnost rozumovou. Je-li poraněn mozek, jenž je orgánem fantazie, je tím znemožněna i činnost fantazie, a tím se stává i mohutnost rozumová nezpůsobivou rozvinouti svou činnost. Proto též rozličné vlohy lidské závisí na rozličných dispozicích tělesných, jež mohou býti dědičné.

Denní zkušenost nás učí, že i rozličné přechodné dispozice tělesné mívají vliv na duševní život. Jest to po-

chopitelné, uvážíme-li, jak úzce souvisí s funkcemi fyziologickými činností fantazie, na níž pak závisí i činnost rozumová. Proto péče o duši a o zdravý rozvoj všech duševních sil uzavírá v sobě i rozumnou péči o tělo.

Poznáme též, že i činnost vůle závisí na poznání rozumovém. Jen tehdy je možný svobodný úkon vůle, jestliže rozumová rozvaha umožnila svobodnou volbu. Poněvadž pak činnost rozumová závisí na činnosti fantazie a dispozicích tělesných, mohou míti dispozice tělesné vliv na úkony vůle. Proto choroby nervové, stav opilosti a vůbec vše, co buď překáží klidné rozumové rozvaze nebo ji úplně znemožňuje, tím zároveň i znemožňuje nebo zmenšuje svobodu vůle.

Vliv duše na tělo.

Jako však pro úzké spojení těla s duší má tělo značný vliv na život duševní, tak i působí duše na tělo. Působení duše na tělo není ovšem neomezeno, avšak přece je značné. Zkušenost nás učí, jak láska k nějaké věci, ke vznešeným ideálům, dodává člověku sil a vzpružuje znavené údy. Ohnivě slovo vůdcovo povzbuzuje malátné a klesající k dalšímu pochodu, péče a starost chudé matky o hladové dítě nahrazuje dlouho její vyčerpané tělesné síly, pevná vůle směřující k velikému cíli překonává i těžké obtíže tělesné; člověk silou své duše, zvláště duše posílené nadpřirozenou milostí, přemáhá i nejprudší vášně tělesné, dovede se zříkati i toho, po čem všemi silami tělo touží.

Jako tudíž péče o duši zahrnuje v sobě přiměřenou péči o tělo, tak i rozumná péče o tělo vyžaduje též náležitou péči o duši, a to tím spíše, že duše je vznešenější

částí člověka, tou částí, která dodává člověku jeho důstojnosti, činíc jej králem viditelného světa a obrazem neviditelného Boha.

NESMRTELNOST LIDSKÉ DUŠE.

V předposledním článku jsme ukázali duchovost lidské duše. Z duchovosti lidské duše plyne i její nesmrtelnost.

K tomu nutno připomenouti, že důkazy nesmrtelnosti duše lidské mají jen tehdy plnou důkaznou sílu, jestliže víme, že existuje Bůh, Tvůrce nejvyšší moudrý. Nebudeme však nyní dokazovati existence Boží, poněvadž o ní podáme důkaz v jednom z článků pozdějších. Nesmrtelnost duše lidské můžeme dokázati krátce takto:

Jak zanikají věci tohoto světa? Některé zanikají tím, že se rozpadají nebo jsou rozloženy ve své části. Avšak duše nejsou hmotou, nemá částí, a proto tímto způsobem zaniknouti nemůže. Duše zvířecí přestává existovati, když zahyne tělo, na němž je ve svém bytí závislá. Avšak duše lidská jsouc duchová, je ve svém bytí a duchové činnosti na těle nezávislá, a proto smrt těla nepůsobí jejího zániku.

Jediná možnost zániku duše by byla ta, kdyby Bůh, jenž lidskou duši z ničeho stvořil, tuto duši sám zase existence zbavil, a tak jí v pravém slova smyslu zničil. To by samo o sobě bylo možné. Že však Bůh toho ne učiní, je zřejmé z toho, že On sám duši lidské dal přirozenou schopnost existovati a rozvíjeti činnosti i bez těla, a tím jí dal i přirozenou tendenci k nesmrtelnosti; jednal by tudíž sám proti vlastním svým zákonům, kdyby duši zničil.

K tomu přistupuje i ten důvod, že duše lidská směřuje samou svou přirozeností k dosažení cílů, jichž může dosáhnouti jedině tehdy, trvá-li i po smrti těla. Na př. člověk svým rozumem přirozeně tíhne k poznání pravdy, raduje se z nových poznatků, pěstuje vědu nejen pro časný prospěch, nýbrž i pro vědu samu, a to často i se škodou svého tělesného zdraví. Avšak látka vědy a poznání je bez konce, možnosti vědění jsou nevyčerpatelné. Celá tato přirozená tendence k vědění byla by z největší části nadarmo, kdyby duše zanikla spolu s tělem.

Podobně by zánikem duše byla zmařena přirozená touha lidská po dokonalém štěstí.

Vyplnění těchto přirozených tendencí v krátkém životě, v němž trvá spojení duše s tělem, je buď vůbec nemožné nebo je splnitelné způsobem jen velmi nedokonalým. Nemůžeme však připustiti, že by nejvyšší dobrý a moudrý Tvůrce zničením duše znemožnil splnění přirozených sklonů, jež sám v ni vložil.

Nesmrtelnost lidské duše lze dokázat i z řádu mravního. Kdyby nebyla duše nesmrtelná, nebylo by ani dokonalé spravedlnosti, jež je základem mravního řádu, neboť v tomto životě není dobro po zásluze odměňováno a zlo trestáno. Proto teprve tehdy, když člověk je si vědom života budoucího, má dosti síly, aby za všech okolností plnil zákon mravní.

SVOBODA LIDSKÉ VŮLE.

Majíce mluvit o svobodě lidské vůle, především se tážeme, zdali člověk vůbec má vůli. Otázka ta se zdá býti zbytečnou, ba podivnou; vždyť přesvědčení lidstva

všech dob je, že člověk rozumem a svobodnou vůlí vyniká nad všechny ostatní živočichy, že rozum a svobodná vůle to je, jež člověka v celé viditelné přírodě rozlišují a jej činí králem přírody. A přece byli a jsou někteří moderní filosofové a psychologové, kteří popírají vůli jakožto zvláštní snaživou mohutnost rozumovou. Domnívají se, že celý duševní život lidský je možno vysvětliti bez úkonů, jež by bylo nutno přičítati zvláštní mohutnosti, zvané vůlí. Proti nim ukazujeme na souhlas lidstva, jenž je neklamným svědectvím, že člověk je si úkonů vůle bezprostředně vědom, a proto o existenci jejich nelze pochybovati. Ostatně i mnozí moderní experimentální psychologové svými pokusy potvrdili toto všeobecné přesvědčení lidstva.

Existence vůle.

Existenci vůle můžeme si objasniti touto úvahou: Co rozumíme vůlí? Vůlí rozumíme onu mohutnost snahovou, která směřuje k dobru, jež bylo poznáno a jí předloženo rozumem. Nuže, všichni jsme si jasně vědomi toho, že vskutku často svou snahou směřujeme k dobru čili chceme dobro, jež jakožto dobro poznáváme rozumem. Vždyť často člověk usiluje o dobra nehmotná, na př. slávu, čest, vědu, ctnost. Tato všecka dobra poznává člověk jenom rozumem, nikoliv pouhou činností smyslovou. Proto ta mohutnost snaživá, jíž o tato dobra usilujeme, předpokládá jako svůj kořen rozum, nikoliv pouhý smysl. Jako však rozum je mohutnost, která podstatně převyšuje mohutnosti smyslové, tak i mohutnost, jež předpokládá rozum jako svůj kořen, podstatně převyšuje mohutnosti pouze smyslové, neboť mohutnost nad-

smyslová, totiž rozum, nemůže býti kořenem mohutnosti pouze smyslové. A tak ze svědectví našeho vlastního sebevědomí je zřejmé, že máme snahovou mohutnost, jež podstatně převyšuje mohutnosti smyslové, již chceme dobře poznávaná rozumem, a již nazýváme vůlí.

Proto také jediný člověk na rozdíl od zvířete může usilovati i o dobra nehmotná, ba může těmto dobrům dáti přednost i před nejlákavějšími dobry hmotnými, jak nám to nezvratně dosvědčují dějiny i každodenní zkušenost.

Jaký je předmět vůle, co vlastně můžeme chtít svou vůlí? Vůlí můžeme chtít vždycky jen to, co poznáváme rozumem jako dobro. Rozum může poznávat a vůli předkládati různá dobra, na př. rozkoš, zdraví, čest, ctnost atd. To všechno vůle může chtít. Neříkáme, že vůle musí chtít každé dobro, nýbrž toliko, že předmětem vůle může býti jedině dobro. Tedy zlo jakožto zlo vůle nemůže chtít. To neznamena, že by vůle nemohla chtít to, co je zlem. Jestliže však vůle chce zlo, chce je vždycky jen proto, že rozum jí je předkládá s nějakého hlediska jakožto dobro. Jestliže na př. sebevrah chce zničení sebe, pak je chce proto, že v něm vidí nějaké dobro, na př. uniknutí nějaké bolesti nebo vyhnutí jinému domněle většímu zlu. Tedy předmětem vůle je vždycky dobro; zlo může člověk chtít jen potud, pokud v něm hledá nějaké dobro. Že tomu tak jest, toho svědectví nám podává naše vlastní vnitřní zkušenost.

Je vůle vždycky svobodná?

Nyní však přikročujeme k důležité otázce: Jak je to se s v o b o u vůle? Je vůle vždycky svobodná, když usiluje o nějaké dobro? Chceme-li odpovědět na tuto

otázku, musíme přesně rozlišovati: Jde-li o dobro všeobecné, to jest jde-li o to, zdali chci míti to, co plně nasycuje veškeré touhy mé vůle, pak vůle nutně spěje k takovému dobru. »*Felices esse volumus, et infelices esse velle non possumus.*« Chceme býti šťastni a nemůžeme chtíti býti nešťastni. I zoufalec, jenž se dobrovolně vrhá vstříc do náručí smrti, činí tak jen proto, že ve smrti hledá své štěstí. Tedy jde-li o chtění štěstí vůbec, pak vůle není svobodna, nýbrž nezbytně tíhne k tomu, co plně sytí každou její tužbu. O tom nás přesvědčuje naše vlastní zkušenost: Chceme-li něco, chceme tak jen proto, že v tom hledáme svoje štěstí. Asi jako hladový člověk, když něco pojídá, činí tak proto, aby ukojil svůj hlad, tak i my kdykoliv něco chceme, chceme tak jedině proto, abychom ukojili svůj hlad, to jest svou touhu po štěstí. Tedy člověk nemůže voliti mezi tím, zda chce být šťasten či nešťasten, nýbrž nutně tíhne k štěstí. K štěstí tíhne ten, jenž hledá svoje štěstí v hříšné rozkoši, jako ten, jenž hrdinně z lásky k Bohu a bližnímu přináší nejtěžší oběti. Ovšem to, že jeden hledá svoje štěstí v nenávisti k druhému, a druhý v obětování sebe pro druhého, to závisí na svobodném rozhodnutí vůle.

Tedy vůle lidská je svobodna tam, kde jde o určení, v čem chce hledati svoje štěstí, nebo kde jde o volbu nějakého jednotlivého dobra.

Determinismus.

Tvrdíme-li, že lidská vůle je svobodna, stavíme se proti nauce, která svobodu lidskou popírá. Nauka ta nazývá se determinismus, poněvadž hlásá, že člověk

ve svém jednání je determinován čili určen tak, že nutně chce, to co chce, a nemůže chtít jinak, čili že svoboda vůle je nemožná. Deterministé nazývají nauku hlásající svobodu vůle indeterminismem. Avšak slovo indeterminismus je příliš nepřesné. Můžeme totiž rozeznávat indeterminismus absolutní a indeterminismus umírněný. Indeterminismus absolutní přičítá vůli naprostou nezávislost na pohnutkách, sklonech, okolnostech atd., kdežto indeterminismus umírněný uznává, že na vůli mají veliký vliv různé pohnutky a sklony, avšak popírá, že by tyto vlivy působily na vůli tak, aby byla fysicky nucena k určitému úkonu; tedy vůle může voliti i proti silnějším sklonům a pohnutkám. Ti, kteří popírají svobodu vůle a činí proti ní námitky, obyčejně mluví jen o onom indeterminismu absolutním, a jejich námitky mají váhu jen proti oné nauce. Naproti tomu my se sv. Tomášem a jinými velikými křesťanskými filozofy hájíme indeterminismus umírněný.

Rozvaha — předpoklad svobody vůle.

Všimněme si nyní, jakých podmínek je třeba k tomu, aby svobodný úkon vůle byl možný. K tomu, aby člověk byl schopen něco vůbec chtít, musí to především poznati jako dobro, poněvadž, jak jsme viděli, předmětem vůle je dobro, a jen potud může vůle něco chtít, pokud je jí to rozumem jakožto dobro předloženo. K tomu však, aby vůle s v o b o d n ě něco chtěla, musí předmět býti poznán také ještě s jiného hlediska, s něhož se jeví také jako zlo. Neboť jen potud vůle může něco odmítnouti, pokud je to poznáváno jako zlo. Kdyby člověk poznával něco jen jako dobro, pak by vůle nut-

ně k tomuto předmětu spěla. Z toho je zřejmé, že svobodnému úkonu vůle musí předcházeti rozumová rozvaha, v níž předmět je pozorován jak s hlediska dobra tak s hlediska zla. Kde tato rozvaha schází, tam není možný svobodný úkon vůle. Kdyby na př. vašeň zaslepila člověka tak, že by nebyl schopen rozumové rozvahy, nebyl by schopen ani svobodného úkonu vůle. A naopak čím větší rozvaha, čím jasnější poznání předmětu s různých hledisek, tím svobodnější úkon vůle.

Objasněme si to příkladem: Představme si chudása hladového, který kráčí samojediný lesem. Náhle spatří na zemi ležeti peněženku se značným obnosem. V tom okamžiku vidí před sebou vysvobození ze své bídy a hladu. Bezděky sahá po peněženke, a již v něm vyvstávají představy, co všechno si koupí za nalezené peníze. Tu však si uvědomí, že nemá práva podržeti si peněženku, kterou snad ztratil chudás ještě větší, jemuž možná hrozí trest za tu ztrátu. Uvažuje, že by jednal nepoctivě; kdyby nálezu neoznámil.

Až do okamžiku, kdy si uvědomil nepoctivost ponechání nalezeného obnosu, jednal chudás nesvobodně, poněvadž ve své mysli neviděl nic jiného než vysvobození ze své bídy. Jakmile si však uvědomil mravní zlo, spojené s ponecháním nalezeného obnosu, stal se pánem svého rozhodování.

Důkazy svobody vůle.

Z čeho poznáváme, že naše vůle je svobodna? Je to především nezvratné svědectví našeho vlastního sebevědomí. Jsme si vědomi jasně toho, že jsou-li splněny nutné podmínky, je-li tu především jasná rozvaha, pak

úkon naší vůle je svoboděn. Jestliže se na př. mám rozhodnouti, budu-li psáti nebo čísti či něco jiného dělati, je mi naprosto zřejmé, že za týchž okolností se mohu rozhodnouti pro kterýkoliv z těch úkonů. A i při samém rozhodování, jestliže na př. zavrhuji něco špatného, ačkoliv to s nějakého hlediska poznávám jako užitečné, je mi z vlastního sebevědomí zřejmé, že můj úkon vůle je svobodný, že bych mohl voliti opak; jestliže na př. zamítám dopustiti se nějaké nepoctivosti, i když vidím, že by ta nepoctivost mi přinesla hmotný užitek, jsem si vědom, že ten nepoctivý čin zamítám svobodně. I když nemohu zkoumati všech okolností a vůbec všeho, co má na moje rozhodnutí vliv, přece je mi jasné, že za týchž okolností a za týchž vlivů to, co chci, chci svobodně a mohl bych chtíti jinak. Rovněž po dokonáném rozhodnutí a po vykonání činu je mi zřejmé — alespoň často — zdali mé rozhodnutí bylo svobodné čili nic, neboť velmi dobře rozeznávám úkony, v nichž nebyla možná rozvaha, a jež byly proto nesvobodné, od úkonů svobodných.

To, co nám dosvědčuje vlastní sebevědomí, je potvrzeno souhlasem všeho lidstva. U všech národů a ve všech dobách je pevné přesvědčení, že člověk mnohé úkony dělá svobodně. Neboť všude některé úkony jsou přičítány k chvále a jiné k vině. Avšak to by nemělo smyslu, kdyby to nebyly úkony svobodně vykonané. Podobně všude na celém světě užívají lidé rady, napomínání, hrozeb a proseb, aby pohnuli jiné k nějakému činu a pod. Kdyby nebylo svobodného rozhodování, nemělo by smyslu někomu něco raditi, jej napomínati nebo prositi, poněvadž by byl stejně nucen dělati to, co dělá, a nemohl by jinak. Tedy všichni lidé všech dob

jsou si jasně vědomi toho, že člověk je schopen úkonů svobodných.

A k tomu je nutno uvážit, že tu jde o nezvratné a stálé přesvědčení veškerého lidstva, jež se týká faktu nesmírné důležitosti pro celý život lidský. Lidstvo se mohlo mýlit, když se na př. domnívali, že se točí slunce kolem země. Neboť to, že se země točí kolem slunce, to není samo sebou bezprostředně zřejmé, nýbrž to je výsledkem dlouhých a těžkých výpočtů. Tam tedy je lehký možný omyl. Avšak v přesvědčení o svobodě vůle jde o fakt našeho vlastního sebevědomí, o něco, co je nám tak blízké, jak jen může býti blízký nějaký předmět našeho poznání. A že všichni lidé jsou si vědomi svobodných úkonů své vůle, je zřejmé i z toho, že i ti, kteří theoreticky svobodu vůle popírají, přece v praktickém životě ve svých řečech a počínání ustavičně sami své nauce odporují a tím prozrazují, že fakt svobody je i jim zřejmý, i když ústy to popírají. Kdyby na př. determinista někoho u soudu obžaloval pro loupežné přepadení, jistě by nepřipustil, aby soud omluvil útočníka tím, že nemaje svobodné vůle nemohl jednati jinak.

Svoboda vůle je zřejmá i z celého mravního řádu. Není nyní příležitosti k tomu — a také toho není třeba — abychom dokazovali, že mravní řád není pouhá iluze. Existence mravního řádu je zřejmá všemu lidstvu všech dob. Nuže, celý mravní řád by se hroutil, neměl by smyslu, kdyby nebylo svobody vůle. Základní pojmy celého mravního řádu, pojem mravního dobra i zla, pojem viny, přičetnosti, zásluhy, trestu, závaznosti, zákona, tyto všechny pojmy mají jen tehdy smysl, je-li lidská vůle svobodná. Bez svobody vůle můžeme mluvíti o fysickém zlu nebo dobru, jako je na př. nemoc

nebo zdraví, ale nikdy o mravním dobru nebo zlu, poněvadž mravně dobré nebo zlé může býti něco jen potud, pokud to závisí na svobodném rozhodnutí vůle. Činy, jichž člověk nevykonal ze svobodné vůle, nýbrž z duševní choroby, nemohou mu býti přičítány za vinu, nýbrž za projev choroby; může býti hlídán a léčen, nikoliv trestán. Že svoboda vůle nezbytně plyne z mravního řádu, o tom byl pevně přesvědčen i Kant; je ovšem pravda, že s hlediska své nauky nechtěl připustiti teoretického důkazu svobody vůle, avšak byl pevně přesvědčen o svobodě vůle jakožto o postulátu praktického rozumu, bez něhož mravní řád není možný.

Kořen svobody vůle.

Tedy svobodu vůle nám dokazuje jasně naše sebevědomí. Snažme se však nyní si vysvětliti, proč je možný svobodný úkon vůle, a tím vnikneme v samý kořen svobody lidské vůle. Řekli jsme již, že vůle chce to, co rozum poznává a jí předkládá jakožto dobro. Viděli jsme, že k tomu, aby vůle mohla něco svobodně chtíti, je nutné, aby předmět byl poznán nejen jako dobro, nýbrž také s nějakého hlediska jako zlo, takže vůle pak buď může předmět chtíti jakožto dobro, nebo jej zamítnouti jakožto zlo. Nuže, každé dobro, které náš rozum v tomto životě poznává, může s nějakého hlediska býti pozorováno jako zlo. Neboť cokoliv poznáváme v tomto životě, je omezené a nedokonalé, anebo aspoň je omezeně a nedokonale poznáváno. Nic kromě Boha nemůže býti dokonalé a nekonečné. Ale i Bůh sám, třebaže je sám o sobě nekonečně dokonalý, přece od nás v tomto životě není poznáván v celé své doko-

nalosti a nekonečnosti, neboť my svým omezeným rozumem nemůžeme pouhými přirozenými silami chápati Boha v celé jeho nekonečnosti. Tedy každé dobro, jež náš rozum v tomto životě poznává, je omezené nebo omezeně poznávané. Avšak každé dobro omezené, pokud je omezené, má nedostatek toho, co dobro činí dobrem. Pokud však má nedostatek dobra, je zlem. A tak každé dobro omezené může býti rozumem chápáno jako zlo, pokud je pozorováno s toho hlediska, s něhož se mu nedostává dobra. Proto na př. i úkon ctnosti může býti chápán jako zlo, pokud odporuje smyslové žádostivosti čili pokud se mu nedostává onoho dobra, jež záleží v nasycení smyslové žádostivosti. A i Bůh, třebaže sám o sobě je dobrem nekonečným, protože je chápán od nás nedokonale a omezeně, může býti chápán jako zlo, na př. jakožto zakazující hříšnou rozkoš. Poněvadž tedy každé dobro, jež lidský rozum v tomto životě poznává a vůli předkládá, může býti pozorováno jakožto zlo, proto lidská vůle vůči každému dobru zůstává svobodna, mohouc je voliti nebo zamítnouti.

Pro hlubší pochopení kořene svobody lidské vůle můžeme se ještě ptáti: Proč vlastně může rozum na každém dobru poznati nějaký nedostatek? Důvod toho je tento: Lidský rozum poznává nejen jednotlivá částečná dobra, nýbrž tvoří si pojem dobra vůbec, pojem dobra všeobecného, pojem samé blaženosti. Takový pojem si nemůže tvořiti pouhý smysl, nýbrž jen rozum, neboť jedině rozum poznává pojmy vpravdě všeobecné. Tím však, že rozum chápe dobro všeobecné, může zároveň toto dobro všeobecné srovnávati s každým jednotlivým dobrem, o jehož volbu jde, a tu shledává, že každé jednotlivé dobro má v sobě něco dobra, avšak v žádném není uskutečněno všechno to, co je obsaženo

v dobru vůbec. Proto rozum každé jednotlivé dobro může s nějakého hlediska pozorovati jako zlo.

Co říci o autonomii vůle?

Když jsme pochopili plně svobodu vůle, objasníme si nyní, co se rozumí *a u t o n o m i í* vůle. Slovo *autonomie* vůle rozšířilo se od dob Kanta, jenž jí učil. Podle nauky Kantovy člověk má v sobě vědomí mravní závaznosti, jež je vyjádřena kategorickým imperativem. Posledním zdrojem této mravní závaznosti je lidská vůle sama. Tedy lidská vůle je autonomní, neboť ona sama si ukládá mravní zákon. Určování vůle pohnutkami, jichž zdrojem není lidská vůle sama, je nutno zamítnouti jakožto heteronomii, to jest jakožto zákonitost cizí. Proto pohnutkami mravního jednání člověka nesmí býti ani zákon Boží ani blaženost ani obecné blaho, nýbrž vůle sama. Zachovávání zákona cizího, to jest zákona, jehož zdrojem není vůle sama, je jen tehdy mravně dobré, jestliže vůle sama ten zákon přijímá jakožto rozumný.

Co říci o autonomii vůle? Můžeme vůbec v nějakém smyslu mluvit o autonomii lidské vůle? Viděli jsme již, že lidská vůle je svobodna, a její svoboda má svůj kořen v rozumovém poznání. Tak jako rozum přesahuje pouhé mohutnosti smyslové, jako rozumovým poznáním přemáháme pouta hmoty tím, že tvoříme pojmy všeobecné a abstraktní a poznáváme věci nehmotné, tak podobně vůle není poutána těmi zákony, jež poutají snaživost smyslovou. Jako člověk svým rozumem stává se rozumově jakoby pánem sebe tím, že je si vědom sebe sama, tak i vůle je schopna po roz-

umové rozvaze sama svobodně rozhodovati o svých vlastních úkonech. V tomto smyslu je člověk vpravdě svou vůlí pánem sebe a svého jednání. Proto také jedině ten úkon lidský je mravně dobrý, který je vykonán z vnitřního přesvědčení a vlastního svobodného rozhodnutí. Úkon, který by byl vykonán pouze na venek bez vnitřního souhlasu vlastní vůle, byl by službou otrockou bez mravní ceny. V tomto smyslu závisí mravnost jednání na svobodné vůli, bez níž žádný zákon nemůže způsobiti, aby lidský čin byl mravně dobrý.

Nejvyšší důvod mravního jednání.

Jiná je však otázka, zdali lidská vůle sama je posledním a nejvyšším zdrojem a pravidlem mravního jednání. Abychom to mohli správně posouditi, uvažme především, že lidská vůle jakožto mohutnost vyplývá z lidské podstaty. Jen tehdy by lidská vůle byla sama posledním zdrojem a nejvyšším pravidlem vši mravnosti a právem by zamítala jakýkoliv jiný zákon jako něco cizího, kdyby byla sama naprosto nezávislá. Avšak jen tehdy by byla lidská vůle naprosto nezávislá, kdyby sama lidská podstata byla ve svém bytí a snažení plně nezávislá. My však víme z toho, co nám praví křesťanská filosofie o Bohu a bytostech konečných, že všechno kromě Boha je stvořeno a na Bohu ve svém bytí i snažení závislé. Proto i člověk, třebaže svou svobodnou vůlí vyniká daleko nad všechny tvory nerozumné, třebaže svou vůlí je pánem svého jednání, přece i ve své svobodné vůli je podroben Bohu. Je mu podroben nejen proto, že i sama svoboda vůle je od Boha, nýbrž i proto, že Bůh sám je nejvyšším důvodem mravnosti lidských činů.

Abychom to jasně pochopili, srovnajme vůli s lidským rozumem. Rozum lidský poznává pravdu. To však neznamená, že by sám tvořil pravdu a byl nejvyšším zdrojem pravdy. Naopak, lidský rozum se musí podrobiti pravdě, jejímž zdrojem je sám Bůh, rozum božský. Jestliže poznávám na př. tuto pravdu: » 2×2 jsou 4«, pak nejsem to já, na jehož rozumu závisí platnost této pravdy. Můj rozum nachází tuto pravdu jako něco na lidském rozumu nezávislého, jako něco nezměnitelného, čemu lidský stvořený rozum se musí podrobiti, co musí uznati jako něco samo sebou zřejmého. Posledním zdrojem této pravdy není tedy rozum lidský, nýbrž rozum božský. Proto je to pravda, poněvadž Bůh to tak poznal, ne proto, že já to tak poznávám, a Bůh to tak poznává proto, že poznáváje sebe sama, svou vlastní bytnost, poznává tím také tuto pravdu a vůbec všechny věčné pravdy jako odlesk své vlastní bytnosti. Proto základem a zdrojem vší pravdy je Bůh sám. Ale ovšem člověk svým rozumem je schopen tuto pravdu poznati a dospěti i k poznání jejího zdroje, Boha.

Podobně vůle lidská, třebaže je svobodná, přece je postavena před věčný zákon, jehož nemůže změnit, jemuž se může toliko buď podrobiti nebo vzepříti. Jako svým rozumem poznáváme zásady teoretické, to jest zásady, jež nám neukládají žádné závaznosti, jako je na příklad zásada: »totéž nemůže s téhož hlediska zároveň býti a nebýti,« tak také poznáváme zásady mravní, jež nám ukládají mravní závaznost. Takovou první zásadou mravní, jež v sobě obsahuje všechny ostatní mravní příkazy, je : »dobro jest činiti, zla jest se varovati.« A jako ony zásady teoretické poznáváme jako něco, co je na nás nezávislé, čeho netvoříme my

svým rozumem, nýbrž co prostě musíme uznati a rozumem svým tomu se podrobiti, tak i jasně vidíme, že tyto zásady mravní jsou na nás nezávislé, že my jich nemůžeme změnit, že můžeme svou vůlí se jimi neříditi, ale nemůžeme jich zvrátiti. A jako nejvyšším zdrojem věčných pravd je sám Bůh, tak je i Bůh nejvyšším důvodem mravnosti, protože každý čin je mravný jen tehdy, jestliže spěje k poslednímu cíli, a posledním cílem lidského jednání je Bůh sám. Proto není to lidská vůle, jež stanoví nejvyšší zákony mravnosti, nýbrž Bůh, pokud svým božským rozumem spolu s božskou vůlí řídí všechny věci k poslednímu cíli.

Jestliže tedy Kant přičítal lidské vůli autonomii, jako by vůle lidská byla sama sobě nejvyšším zákonem, pak přičítal vůli lidské vlastnosti Boží, neboť jediné Boží vůle je sama sobě zákonem.

Tedy lidská vůle je podrobena zákonu mravnosti, který není stanoven od ní samé, nýbrž od Boha. A jen tehdy úkon lidské vůle je mravně dobrý, jestliže se vůle svobodně tímto zákonem od Boha stanoveným řídí.

Kant pravil, že určování vůle pohnutkami, které by nevycházely ze samotné vůle, je heteronomie, zákonitost cizí. Tedy podle Kanta podřízení lidské vůle zákonu Božímu je heteronomií. Co na to říci? Heteronomií by bylo, kdyby státní autorita jednoho státu chtěla vnucovati své zákony občanům státu druhého, který se státem prvním nemá nic společného. Heteronomií by bylo, kdyby tvor jeden chtěl vnucovati jakožto nejvyšší zákon svou vůli tvorovi druhému, ačkoliv oba jsou navzájem na sobě nezávislí. Může se však nazvati heteronomií, jestliže člověku je stanoven mravní zákon Bohem? Je v tom cizí zákonitost? Nikoliv! Bůh vůči člověku není cizí. Celou svou bytostí, každým

svým hnutím, celým svým trváním v řadě existence závisíme zcela na Bohu. Nic nám není tak blízké jako naše vlastní bytí. Ale nejvyšším důvodem našeho vlastního bytí je Bůh sám, jenž nám bytí dal a je zachováva. Je to Boží činnost, již naše bytí trvá. Avšak kde je Boží činnost, tam je Bůh. A proto nic nám není tak blízké jako Bůh sám, a nic nám není více vlastní než závislost na Bohu. Jestliže tedy jsme podřízeni zákonu Božímu, nejsme podřízeni zákonu nám cizímu. Naopak. Podrobení zákonu Božímu je něčím, co vyplývá z naší přirozenosti jakožto bytosti rozumné a svobodné, ale při tom v celém svém bytí a jednání závislé na bytosti nejvyšší, na Bohu. Proto ono rozlišování autonomie a heteronomie může být pouze tam, kde jde o vzájemný poměr t v o r ů, to jest bytostí konečných. Tam však, kde jde o Boha, o bytost nekonečnou, nemůžeme mluvit ani o autonomii ani o heteronomii ve vyloženém významu slov. Poměr tvora k svému Tvůrci naprosto přesahuje toto rozlišování, jež platí pouze pro bytosti konečné.

Tím jsme si vyložili, jak nutno chápati svobodu a autonomii lidské vůle. Kéž to, co tu bylo řečeno, přispěje k hlubšímu chápání bytosti lidské, bytosti svobodné ve svém rozhodování, ale závislé na nekonečném Bohu, který je nejvyšším zdrojem našeho bytí a posledním důvodem mravnosti našeho jednání.

FREUDOVA PSYCHOANALYSA.

Freud se narodil roku 1856 v Příboře na Moravě, v kraji osídleném českým obyvatelstvem, sám však je z rodiny židovské. Studoval lékařství ve Vídni, později

se odebral do Paříže, kde poznal Charcota, potom do Nancy, kde se seznámil s Liébaultem a Bernheimem. Tam poznal léčení hysterických onemocnění sugescí v hypnotickém spánku. Když se navrátil do Vídně, byl zklamán ve výsledcích fyzikální terapie (t. j. léčení duševních nemocí prostředky fyzikálními, na př. elektřinou), rozhodl se pro léčení duševních nemocí prostředky psychologickými, to jest prostředky duševními. S počátku pracoval spolu s vídeňským nervovým lékařem Breuerem, s nímž se však později rozešel. Po rozchodu s Breuerem zůstal Freud osamocen a nastoupil sám cestu, na níž se stal tvůrcem psychoanalysy.

Vznik a obsah teorie psychoanalytické.

Položme si nyní otázku: Čeho použil Freud při budování své teorie z toho, co poznal u svých učitelů, a co vlastního k tomu přidal sám?

Z pokusů Charcotových jakož i z pozorování Breuerových dospěl k názoru, že symptomy nervových nemocí, na př. hysterie, jsou psychogenní, že totiž jsou to následky prožitých duševních dějů. Freud pak sám začal tím, že si položil otázku, jakého druhu jsou vlastně ty duševní děje, jež zanechaly tak podivné následky. Nabyl přesvědčení, že to jsou mocně vzrušující události, týkající se života pohlavního, jež nemocný prožil, o nichž však již neví, poněvadž v sobě potlačil vzpomínku na ně.

Podle názoru Freudova je uzdravení nemocného možné tehdy, jestliže si uvědomí právě ony vzpomínky, představy a přání, jež v sobě potlačil, a jež proto byly příčinou vzniku jeho nemoci. Úkolem pak lékařovým je,

aby psychoanalytickou metodou nemocného k tomuto uvědomění přivedl.

Při psychoanalytickém léčení neděje se nic jiného než rozmluva lékaře s nemocným. Nemocný mluví, vypravuje, co v minulosti prožil, o svých nynějších dojmech, přiznává se ke svým přáním a citovým hnutím. Lékař poslouchá, snaží se řídití myšlenkové pochody nemocného, vzbuzuje jeho pozornost v určitých směrech, dává mu vysvětlení a pozoruje porozumění nebo odpor, s jakým je nemocný přijímá. Při tom je prvním cílem lékařovým, aby poznal, která jsou to hnutí a představy, jež u nemocného jsou potlačeny. Potom musí poučením jakož i svým osobním vlivem přiměti nemocného k tomu, aby těch hnutí a představ již nepotlačoval. Podaří-li se to lékaři, nemocný bude — podle názoru Freudova — uzdraven. A Freud tvrdí, že při některých neurotických onemocněních, totiž u hysterie, úzkostných stavů a neurosy nutkání, lze opravdu touto cestou nemocného uzdraviti.

Psychoanalýza byla s počátku pouhá léčebná metoda. Později však překročila meze svého původního oboru, činíc si nárok na to, aby jejich poznatků bylo upotřebeno i pro normální duševní život člověka, a osobujíc si právo založiti nový názor na duševní život člověka. Čemu učí tato nová psychologická teorie?

Freud tvrdí, že naše představy, city, žádosti a myšlenky, jichž jsme si vědomi, tvoří jen malou část našeho duševního života, neboť prý vedle vědomých duševních úkonů jsou v nás i duševní úkony nevědomé. Vedle vědomého myšlení a chtění máme prý myšlenky a přání, o nichž nemáme tušení. Všechny tyto nevědomé duševní úkony, představy, city, myšlenky, žádosti a přání nazývá Freud »nevědomem« (das Unbewusste). Tvrdí,

že toto »nevědomo« má velikou důležitost v našem životě, poněvadž tvoří největší část našeho duševního života. Jádrem pak tohoto »nevědoma« jsou potlačené představy a žádosti; jsou to především představy a přání pohlavní.

Z čeho však dokazuje Freud, že opravdu máme takové nevědomé představy, myšlenky a přání? Především prý lze uhodnouti tyto nevědomé úkony duševní z různých nedobrovolných pochybení, jichž se dopouštíme v denním životě. Na př. z přeřeknutí, zapomínání některých jmen a pod. lze prý poznati, které jsou to nevědomé představy a přání, jež způsobily tato pochybení. Zvláště však lze — podle Freuda — poznati potlačená přání a jiné nevědomé duševní úkony ze snů, poněvadž ve snu se »nevědomo« projevuje zvláště mocně. K tomu účelu je ovšem třeba naučiti se sny vykládati, a psychoanalytická teorie podává obšírný výklad o tom, jak je možno i z nejobyčejnějšího snu poznati, které skryté myšlenky a přání jsou v něm obsaženy. Avšak, jak jsme viděli, »nevědomo« stává se zvláště osudné — dle Freudovy nauky — osobám neurotickým. Vznik a význam jejich neurotických symptomů jest nutno hledati právě v potlačených, nevědomých představách a přáních. A jsou prý to vždycky potlačená přání a představy pohlavní, pocházející především z dob útlého dětství, jež jsou příčinou pozdějšího vzniku neurosy.

Freud vůbec přičítá silám pudu pohlavního nesmírný význam v životě jednotlivce i celého lidstva. Tvrdí, že člověk od samého počátku svého života podléhá silám pohlavního pudu, a že prý již v nejútlejším věku v něm vládnu hnutí a představy bezmezně pohlavní.

Mezi šestým a osmým rokem dochází k potlačení těchto hnutí, a to hlavně vlivem výchovy. Avšak tato potlačená hnutí prý mohou u jednotlivců v pozdějším věku býti jednou z hlavních příčin vzniku neurosy.

Podle teorie psychoanalytické jest však možný vedle potlačení ještě jiný pochod duševní, který se týká rovněž sil pohlavních, nikdy však nezpůsobí onemocnění. Freud totiž tvrdí, že síly pudu pohlavního jest možno odvésti od původního cíle a řídit k cílům jiným, jež nejsou pohlavní, nýbrž sociální. Tento pochod nazývá »sublimací«. Tvrdí, že tím způsobem stávají se pohlavní síly významnými spolupřítelci při tvoření děl sociálních, kulturních, uměleckých a náboženských. Mnohým lidem, dí Freud, je dána schopnost sublimace jen v nepatrné míře, zato konstituce umělcova je schopna sublimace způsobem mimořádným.

Rozšíření psychoanalýsy a odpor proti ní.

To je tedy teorie Freudova. S počátku se zdálo, že nikdo nemá o ni zájmu. Freud žil úplně osamocen. Avšak sotva uplynulo deset let, stala se psychoanalýsa předmětem všeobecného zájmu. Od roku 1902 sdružovali se kolem Freuda četní mladí lékaři za tím účelem, aby se psychoanalýse naučili, ji prováděli a rozšiřovali. Brzy se zajímali o novou teorii zvláště příslušníci curyšské kliniky, a tak roku 1908 na pozvání C. G. Junga, jenž byl adjunktem kliniky v Curychu, došlo k prvnímu sjezdu v Solnohradě, na němž se shromáždili přátelé psychoanalýsy z Vídně, Curychu a jiných míst. Od té doby šířila se známost psychoanalýsy velikou rychlostí. Byly zakládány psychoanalytické časopisy,

vydávány psychoanalytické spisy, přibývalo lékařů, kteří chtěli psychoanalysu prováděti nebo se jí přiučiti.

Ovšem s druhé strany nastal přirozeně odpor proti psychoanalysy, zvláště mezi vědeckými pracovníky, kteří hned od počátku psychoanalysu buď rozhodně odmítali nebo aspoň pronášeli proti ní velmi vážné námitky. Mimo to i mezi samými psychoanalytiky nastala roztržka. Dva nejvýznačnější žáci Freudovi, Adler a Jung, odchýlili se od teorie Freudovy tak, že Freud o nich prohlásil, že nemají práva nazývati se psychoanalytiky. A tak došlo k jakémusi osamocení tábora Freudova, třebaže jeho teorie měla a má značný vliv i na směry jiné.

Jak souditi o teorii Freudově?

Jak souditi o teorii Freudově? Lze ji posuzovati s různých hledisk, na př. s hlediska vědy lékařské, pedagogiky, filosofie atd.

Význačné lékařské autority popírají nebo alespoň pochybují o tom, že by psychoanalytickou metodou bylo možno nervové choroby vyléčiti; ukazují, že metodami jinými lze vyléčiti onemocnění, jež po celá léta byla marně léčena psychoanalysou, nebo o nichž sám Freud prohlašoval, že psychoanalysou jsou nevyléčitelná. I tam však, kde se vskutku ulehčí nemocným, kteří jsou léčeni lékařem psychoanalytikem, není tento výsledek potvrzením správnosti samé metody a teorie psychoanalytické, poněvadž při psychoanalytickém léčení, jež mnohdy trvá po celá léta, působí nebo může působiti řada různých činitelů, zvláště sugesce lékařova.

Také pedagogové poukazují na četná tvrzení Freudo-

va, jež jsou nedokázána a často zřejmě nesprávná a zkušenosti odporující.

Nám jde nyní o hledisko filosofie. Tu nutno především poukázati na skutečné zásluhy Freudovy, potom však třeba ukázati nedostatky jeho teorie, pro něž psychoanalýza způsobila mnoho zla.

Neupíráme, že si Freud získal skutečné zásluhy v mnohém ohledu. Především proti hrubému názoru hmotařskému vždy ukazoval na veliký význam duševních činitelů v člověku. Ukázal rovněž, že není možno celý duševní život lidský vysvětliti pouhými vědomými úkony. Svými bystrými postřehy a bohatou zkušeností dal podnět k novým vědeckým pokusům a užitečným poznatkům.

Avšak jeho teorie je pochybena v samých základech. Freud je naturalista, jemuž náboženství je pouhým preludem. Je důsledným darwinistou, jenž chce veškerý duševní život vysvětliti vývojem ze života zvířecího. Ve svém díle »Totem und Tabu« se pokouší vysvětliti i vznik náboženství ze souvislosti se silami pudu pohlavního. Tyto jeho názory byly od nezaujatých etnologů se vši rozhodností zamítnuty a jasně dokázána jejich nesprávnost. (Srovnej na př. W. Schmidt, Ursprung und Werden der Religion. Münster i. W. 1930, strana 106-111).

Freud byl vychován v psychologii bez duše, to jest v psychologii, jež za duševno pokládá jedině vědomé úkony, neuznávajíc duše samé, jež je nositelem a příčinou těchto úkonů. Proto ani Freud nezná duše, a v tom je kořen mnohých jeho těžkých omylů. Neboť duše jest nejen zdrojem duševních úkonů, nýbrž i nositelem celého pokladu duševního, totiž všech duševních mohutností, schopností a dispoic, ať vrozených, zděděných

nebo získaných (výchovou, studiem, zkušenostmi atd.); duše ovšem i s celým pokladem duševním není nám sama sebou vědoma, nýbrž stává se nám vědoma teprve svými úkony.

Freud nemoha pro své předsudky této duše uznati, utíkal se raději při svém vysvětlování k jakýmsi nevědomým představám, myšlenkám a přáním, jejichž existence však nemohl dokázati. Jeho výklady, jimiž z nedobrovolných pochybení, ze snů a neurotických symptomů dokazuje existenci »nevědoma«, jsou někde zřejmě fantastické.

Dalším nedostatkem Freudovým je, že byl vychován v psychologii sensistické, jež neuznávala podstatného rozdílu mezi duševními úkony smyslovými (na př. činností fantazie) a úkony vyššími, duchovými, totiž rozumem a vůlí. Proto Freud se domnívá, že veškerou duševní činnost člověka lze vysvětliti pouhou činností smyslovou, že i nejvznešenější díla sociální, kulturní, umělecká a náboženská lze vytvořiti »sublimovanými« silami smyslovými, totiž silami pudu pohlavního. Jako však jsou nesprávné zásady psychologie sensistické, tak jsou nesprávné i důsledky, jež Freud z nich vyvodil.

Freud je naprostým deterministou popírajícím svobodu lidské vůle. To jest jen důsledek jeho mylného názoru na člověka. Neboť kořenem lidské svobody jsou mohutnosti duchové, rozum a vůle. Kdyby člověk měl toliko mohutnosti smyslové, jež jsou vnitřně závislé na hmotě, podléhal by ovšem naprosto zákonům hmotným, podle nichž by byl ve svém jednání úplně determinován. Avšak vlastní sebevědomí, zkušenost i souhlas všeho lidstva nám nezvratně dokazují, že člověk je schopen úkonů svobodné vůle a tam, kde je mu umožněna rozumová rozvaha, svobodně jedná.

Freud vytýká lidské společnosti, že svými požadavky společenské mravnosti zbavuje jednotlivce duševní rovnováhy, poněvadž prý jej nutí k potlačování hnutí pudu pohlavního, nedávajíc mu za jeho těžké oběti dostatečné náhrady.

Tato výtká obsahuje zrnko pravdy, ale zároveň vyvrací Freudovu nauku. Freud dobře pozoruje, jak je nesnadné člověku přinášeti těžké oběti sebezapírání, jestliže jediným důvodem toho je mu lidská společnost a její požadavky. Proto Freud radí k zmírnění mravních požadavků společenských a vytýká lidské společnosti, že jeho rady odmítá.

Lidská společnost musí jeho rady odmítnouti, a s ní i my odmítáme nejen Freudovy rady, nýbrž i její bludné základy, celou jeho nauku. Neboť provádění jeho rady vedlo by ještě k většímu rozpoutání lidských vášní a těžkým škodám. Pomoc jest nutno hledati jinde. Člověk je schopen přinášeti trvale těžké oběti sebezapírání jen tehdy, je-li přesvědčen o vznešenosti pohnutek, které ho k tomu vedou. Pouhé požadavky lidské společnosti nemohou býti člověku dostatečnou pohnutkou, aby se zříkal lákavých požitků světa. Člověk je schopen jen tehdy odolati pokušením světa, umí-li pozdvihnouti svého zraku k nebi. Teprve tehdy, když si jasně uvědomí, že tento pozemský svět smyslový není jedinou skutečností, nýbrž přípravou k životu vyššímu, pozbývají smyslová lakadla své neodolatelné přitažlivosti. Jako v září jasného slunce mizí kouzlo umělých ličidel, tak pozbývá vlády smyslná žádostivost, je-li duše plna vznešených ideálů.

Avšak jen z náboženství čerpalo a čerpá lidstvo veliké a vznešené ideály, proto jen náboženství skýtá lidskému duchu sílu, aby si podrobil tělo, a činí člověka

schopna, aby trvale a za všech okolností zůstal věren mravním příkázáním. Freud prohlašuje náboženství za pouhý prelud a nabízí lidstvu místo něho svoji psychoanalysu, chtěje tak lidstvu pomoci. Avšak v jeho domnělém léku je příliš mnoho jedu. Jeho nauka, která činí z člověka jen vyvinutější zvíře, zbavuje člověka síly, aby bojoval proti vášním zvířecím. A tak celá snaha Freudova, pokud by chtěl opravdu lidstvu pomoci, je marnou snahou člověka, jenž ztratí náboženství marně hledá, čím by lidstvo mravně posílil; jest jen novým důkazem, že náboženství nelze nahradití ničím.

JSME HŘÍČKOU »NEVĚDOMA?«

Podle zakladatele psychoanalysy Zigmunda Freuda, jehož teorii jsme právě vyložili, má největší význam v duševním životě každého člověka »nevědomo«. Tvrdí totiž, jak jsme viděli, že představy, city, myšlenky a žádosti, jichž jsme si vědomi, tvoří jen malou část našeho duševního života, neboť prý vedle vědomých duševních úkonů jsou v nás i duševní úkony nevědomé, o nichž my nemáme ani tušení.

Tak na př. z toho, že mladý muž při přípitku na oslavu svého představeného přeřeknutím vyslovil slovo hanlivé, vyvozuje Freud, že v jeho duši je odpor proti oslavě představeného, i když on si toho není vědom a rozhodně to popírá. Podobně z různých nedobrovolných pochybení, jichž se dopouštíme v denním životě, na př. z přeřeknutí, přepsání, zapomínání některých jmen a pod., lze prý poznati, že jsou tu nevědomé představy a přání, jež způsobily tato pochybení.

Zvláště však lze poznati nevědomé představy a přání ze snů, poněvadž ve snu se nevědomo mocně projevuje. Freudova psychoanalýza učí, jak nutno vykládati sny, aby se daly z nich poznati nevědomé myšlenky a přání, jež na vytvoření snů působily. Nevědomo se však projevuje podle nauky psychoanalytické především v chorobných symptomech osob neurotických.

Jádrem nevědoma jsou, jak učí Freud, potlačené představy a žádosti, a to především představy a přání pohlavní.

Co říci o Freudově psychoanalýze?

Nebudeme tu vykládati celé Freudovy nauky ani jí podrobovati kritice s hlediska křesťanské filosofie. To jsme učinili již v článku předcházejícím. Tam jsme připomněli, že Freudova teorie je pochybena v samých základech.

Freud je naturalista, jemuž náboženství je pouhým preludem. Je darwinista, jenž chce veškerý duševní život vysvětliti vývojem ze života zvířecího. Při tom — opíraje se o domněnky nejen nedokázané, nýbrž často zřejmě fantastické — přičítá silám pudu pohlavního nezměrný význam. Učí, že umění, náboženství, společenský řád jsou tvořeny za mocného spolupůsobení pohlavních sil.

Názory jeho, pokud se týkají vzniku náboženství, byly se vši rozhodností zamítnuty od nezaujatých etnologů, a jasně dokázána jejich nesprávnost. I jiné jeho názory setkaly se s odporem autorit vědy lékařské, pedagogiky, psychologie, filosofie atd. Zde chceme říci jen něco o tom, co učí Freud o významu nevědoma.

Význam »nevědoma« podle Freuda.

Freud tvrdí, že prý jeden z nejsilnějších důvodů odporu proti psychoanalýze je v tom, že psychoanalýza těžce se dotkla lidské domýšlivosti a samolásky. Svým učením totiž o »nevědomu« ukázala prý lidstvu, že člověk je vlastně pod mocí »nevědoma«. Neboť ty naše myšlenky a přání, jichž jsme si vědomi, jsou jen nepatrnou částí duševního života v nás, jehož hlavní částí je »nevědomo«:

Lidstvo je — dí Freud — nejbolestněji zasaženo ve své domýšlivosti od psychoanalytického badání, jež dokazuje, že vědomé »já« člověka není pánem ve svém domě, poněvadž to, čeho je si člověk vědom, jsou jen skromné zprávy o tom, co se děje bez jeho vědomí v jeho duševním životě. Poměr vědomého »já« k »nevědomu« je jako poměr jezdce ke koni, jenž má více sil než jezdec, a jehož jezdec má řídit. Jako jezdci, nechce-li se od koně odloučiti, nezbyvá často nic jiného, než aby vedl koně tam, kam on sám chce, tak také naše vědomé »já« bývá nuceno konati vůli nevědoma, jako by to byla jeho vůle vlastní. Jindy přirovnává Freud vědomé »já« k hloupému Augustu v cirkuse, jenž svým počínáním chce vzbuditi u diváků přesvědčení, jako by se vše dalo na jeho rozkaz. Avšak jen ti nejmenší z diváků mu věří.

Význam duševna v lidském životě.

Není tu naším cílem, abychom dokazovali všechny těžké omyly Freudovy. Vzpomeňme však na slova sv. Augustina, že »žádné učení není tak nesprávné, aby v něm nebylo něco pravdy«. Bývá to často nějaké zrn-

ko pravdy, přimíšené do těžkých omylů, jež svádí ty, kteří mylným tvrzením uvěří. Taková zrnka pravdy lze najít i v psychoanalýze Freudově.

Freud především ukazuje na veliký význam duševna v lidském životě a píše proti těm psychiatrům, kteří pro materialistické nebo mechanické názory na člověka zanedbávají a neuznávají nejdůležitějšího problému, totiž problému života duševního. V tom, že duševno má veliký význam v lidském životě, má Freud zajisté pravdu.

Avšak tu je nutno ukázat na některý ze základních omylů Freudových. Středem Freudovy teorie jest pojem nevědoma. Freud tvrdí, že »nevědomo« má v lidském životě největší význam. Při tom však uznává, že nedovede říci, co jest ono »nevědomo«, jehož existenci se snaží dokázat z různých nedobrovolných pochybení, ze snů a neurotických symptomů.

Duševní poklad člověka.

Zamysleme se nad tím, zdali možno vůbec mluvit o nějakém »nevědomu« duševním. Zdrojem a nositelem veškerého života je duše. Duše sama o sobě není přímým předmětem našeho poznání, nýbrž stává se nám vědoma teprve svými úkony. Viděli jsme již, že rozumová mohutnost si dovede jasně uvědomiti vlastní úkony. Jestliže však jsme si jasně vědomi svých duševních úkonů, tím jsme si současně vědomi i existence vlastního »já«, to jest podmětu těchto úkonů. A v tomto »já« je již zahrnuta duše.

Avšak nejen samu podstatu duše, nýbrž i její mohutnosti, rozličné schopnosti a dispozice poznáváme teprve

tehdy, když se projevují v duševních úkonech. Můžeme tedy říci, že duše i s celým duševním pokladem, ať vrozeným ať získaným, sama o sobě je nám nevědoma.

Jest zřejmé, že tento duševní poklad má v našem životě veliký význam, a denní zkušenost nás poučuje o tom, jak mocně se projevuje při různých příležitostech. Není zajisté duševní poklad každého stejný. Lze jej rozmnožovati výchovou, studiem i zkušenostmi. Každým mravně dobrým činem roste v nás náklonnost k dobrému právě tak, jako každým úkonem mravně špatným vzrůstá náklonnost ke zlému. Každým vítězstvím nad pokušením stává se člověk schopnějším k novému sebezpřemáhání právě tak, jako každým podlehnutím ztrácí síly k dalším bojům. Proto člověk utvrzený v ctnosti zpravidla jinak jedná ve vážných chvílích života nebo v těžkých pokušeních než člověk oddaný neřestem. Podobně vzdělaný a zkušený muž s větším zájmem a užitkem čte poučnou knihu než nezkušené dítě. Kdyby duševní poklad života nepůsobil nijak v jeho životě, byla by zbytečná každá výchova, studium i veškeré úsilí o zdokonalení sebe sama.

Řekli jsme již, že duše sama i s celým duševním pokladem se nám stává vědoma skrze úkony. Kdyby tudíž Freud svým nevědomem mínil označiti duši i s celým duševním pokladem, mohli bychom s ním co do věci v určitých mezích souhlasiti.

Avšak Freud náleží mezi ty, kteří mylně pokládají samotné duševní úkony za jedinou realitu duševní, neuznávající existence duše samé. Tedy Freud nezná jiné reality duševní než duševní úkony. Mluví-li tudíž o nevědomu, míní tím duševní úkony nevědomé.

Ale Freud žádným svým argumentem nemohl dokázati,

že by v nás byly nějaké duševní úkony (myšlenky, představy, přání, city), o kterých vůbec nevíme.

Nepopíráme však, že by v nás nebyly myšlenky, představy, city a přání, jichž původu, smyslu a dosahu si jasně nejsme vědomi, a jež působí přesto na naše rozhodování, náš výběr, naše zaujímání stanoviska, náš duševní pokrok, na tvoření našeho mravního charakteru. Proto je tak důležité, aby zpovědník nebo vychovatel se snažil co nejlépe poznati všechny tyto méně vědomé úkony svého svěřence, aby tak lépe mohl vniknouti v poznání jeho duševních stavů a vlastností, jež si uvědomujeme stejně jako duši jen skrze úkony.

Z toho plyne, že nemůžeme býti hříčkou nevědoma ve smyslu Freudově, protože takové nevědomo vůbec neexistuje.

Avšak my nejsme hříčkou ani oněch méně vědomých úkonů duševních, protože tyto úkony neruší ani naší svobodné vůle ani naší odpovědnosti.

Má člověk svobodnou vůli?

I když člověk není absolutním pánem sebe sama, poněvadž ve svém bytí i trvání je závislý na Bohu, přece je odpovědným správcem toho, co mu Bůh svěřil, poněvadž je schopen svobodným rozhodnutím vůle spěti k svému cíli.

Nepravíme, že každý úkon naší vůle je svoboden, neboť k tomu, aby se vůle mohla svobodně rozhodovati, musí býti splněny nutné podmínky; především musí tu býti dostatečná rozvaha. Neboť tak jako k tomu, abych se mohl rozhodovati, kterou z dvou cest mám voliti, musím obě cesty viděti, tak je nutno, abych mohl roz-

vážiti různé možnosti, mám-li některou z nich svobodně voliti.

Ukázali jsme již, že lidská vůle je svobodná. Je to zřejmé z nezvratného svědectví našeho vlastního sebevědomí. Viděli jsme též, že to, co nám dosvědčuje vlastní sebevědomí, je potvrzeno souhlasem celého lidstva. Poznali jsme, že svoboda vůle je zřejmá z celého mravního řádu.

Jest ovšem otázka, jaký vliv mají naše méně jasné, to jest méně vědomé duševní úkony na naši mravní odpovědnost. Pokud tyto představy nezastírají našeho jasného poznání povinnosti, nezbavují nás odpovědnosti. Pokud by podstatně je zastíraly, jest zřejmé, že činy z toho vzešlé se nemohou člověku přičítati, alespoň ne za těžkou vinu.

Je člověk hříčkou nevědoma?

Tedy člověk není hříčkou »nevědoma«, nýbrž je odpovědný za to, jak užívá vloh mu svěřených a jak plní úkol Prozřetelností mu uložený.

Ovšem musíme si připomenouti, že i když je lidská vůle svobodna a může se rozhodnouti proti silnějším pohnutkám a sklonům, přece všechny tyto sklony, pohnutky a různé okolnosti mají při rozhodování vůle vliv. Proto záleží velmi mnoho na tom, aby vůle byla zbavena podle možnosti všeho toho, co by jí ztěžovalo takovou volbu, jakou jí přikazuje svědomí, a aby byla posílena k dobrému.

Z toho je zřejmé, jak je důležitá výchova, jíž se komu dostává, a jíž se ušlechtilým způsobem rozmnožuje jeho duševní poklad, a jak mnoho záleží na společnosti a okolnostech, v nichž člověk žije.

Zvláště veliké posily se dostává vůli mocnými pohnutkami. Neboť vůle, má-li se rozhodnouti, potřebuje pohnutek právě tak, jako oko, má-li něco viděti, potřebuje viditelného předmětu. Tím snáze bude se vůle řídit hlasem svědomí, tím jistější bude její vítězství, čím vznešenější pohnutky budou jí předkládány. Proto tam, kde jde o svobodné rozhodování vůle pro skutečné dobro, nemůže nikdy nic nahraditi ty pohnutky, jež jsou předkládány člověku náboženstvím, neboť tu je nejvyšší pohnutkou a zdrojem všech ostatních pohnutek Ten, jenž je zdrojem všeho dobra a nejvyšším cílem lidského života — Bůh.

P R A V D A

JE MOŽNO POZNATI PRAVDU ?

Proti pravdám náboženským často slýcháme námitky, o nichž se nezkušenému na první pohled zdá, že se snad opírají o nějaké nové vědecké objevy. Ve skutečnosti podkladem těchto námitek jsou nesprávné názory a předsudky filosofické.

Takovým zdrojem protináboženských námitek je nauka skepticismu a moderního subjektivismu.

Nauka skeptická.

Všimněme si především skepticismu. Máme tu na mysli skepticismus všeobecný, to je nauku, jež hlásá, že je nemožno, aby člověk měl o čemkoli jistotu; z toho ovšem plyne že člověk není schopen jistoty ani o pravdách náboženských.

Jak nesmyslná je to nauka, je zřejmé z toho, že ten, kdo hlásá nauku skepticismu, sám si odporuje a tím sám svou nauku vyvrací. Neboť učí, že jakékoli jisté poznání je nemožné. Při tom však předkládá svou nauku jakožto jistou nebo aspoň nějak odůvodněnou. Tvrdí-li však, že jeho nauka je jistá nebo aspoň nějak odůvodněna, již tím přiznává, že sám má nějakou jistotu, totiž jistotu o tom, že jeho vlastní nauka je jista nebo odůvodněna. Předkládá-li však svou nauku jako naprosto neodůvodněnou, pak tím již sám ji zamítá jakožto naprosto neodůvodněnou.

Mimo to je vůbec nemožno pochybovati o všech věcech; na př. nikdo přemýšlející sám o sobě nemůže pochybovati o své vlastní existenci. Tvrdí-li tudíž skeptik o sobě, že nic jistého není a že o všech věcech pochybuje, sám si v tom odporuje, neboť svým tvrzením přiznává, že ví, že sám existuje, dále že ví, co to je »vědětí« a »nevědětí«, co to je »jisté« a »nejisté«. Tedy sám přiznává, že v některých věcech jistotu má.

Nauka idealistická.

Proto je též poměrně málo filosofů, kteří by hlásali výslovně úplný skepticismus tak, jak jsme se o něm právě zmínili. Za to však je mnoho filosofů, kteří hlavně od dob Kantových učí, že sice člověk o mnohých věcech nutně má jistotu, avšak tato jistota je stav čistě subjektivní, poněvadž svým poznáním nepoznáváme věci samých, jak existují nezávisle na našem poznání, nýbrž to, co poznáváme, jsou toliko naše ideje, které si sami svým poznáním tvoříme. Tito filosofové nazývají se idealisty a jejich nauka idealismem (nemluvíme tu o idealismu mravním, nýbrž o idealistické nauce filosofické).

Odpovídá podle této nauky našim ideám nějaká skutečnost? Jedni z idealistů to popírají, jiní pak mají za to, že sice existují mimo nás věci, avšak my nejsme s to, abychom je poznali tak, jak samy o sobě jsou. Proto také popírají, že bychom mohli rozumem poznati a dokazovati existenci Boží, nesmrtelnost duše, svobodu vůle a pod., i když jsou mnozí z nich sami o těchto pravdách přesvědčeni jako o nutných základech mravního řádu.

Co odpovíme na tuto idealistickou nauku? Řekli jsme již, že podle nauky idealistů předmětem našeho poznání

není a nemůže býti nic jiného než toliko naše vlastní poznání a ideje. Poněvadž poznání je činnost, jež nutně zůstává v nás samých, není prý možno — tak učí idealisté — abychom touto činností mohli poznávati předměty, jež jsou mimo nás.

Na to odpovídáme: Je ovšem pravda, že poznání je činnost, která je a zůstává v nás samých, avšak předmět, k němuž poznání směřuje, může býti mimo nás. Znázorněme si to příkladem: Když hvězdář pozoruje svými přístroji hvězdy, zůstává při tom ve hvězdárně, v níž pracuje na svých výpočtech; avšak hvězdy, k nimž směřuje jeho oko, posílené dalekohledy, jsou mimo jeho hvězdárnu. Při veškerém pozorování a výpočtech musí se řídit tím, co vidí na hvězdách. Podobně je tomu s námi, když něco poznáváme. Poznání samo zůstává v nás, avšak předměty, k nimž směřujeme poznáním, a podle nichž naše poznání se řídí, mohou býti věci mimo nás.

Není to však snad pouhý slepý instinkt, slepý pud, který nás pudí k tomu, abychom se domnívali, že předměty námi poznávané jsou něčím mimo nás? Nikoli; je to objektivní evidence, to je samozřejmost poznávaného předmětu, o kterou se naše poznání opírá tam, kde nějaký předmět s jistotou poznáváme jako věc existující mimo náš subjekt, mimo nás.

Ukažme si to na příkladě: Jestliže hmatám a vidím tento stůl před sebou, právem tvrdím: Zde je stůl. Tvrdím to snad z nějakého slepého instinktu? Nikoliv. Neboť jsem si nejen vědom, že něco vidím, nýbrž je mi naprosto zřejmé, že to, co vidím, existuje mimo mne. Vždyť stůl vidím, hmatám atd. Právě tak jako jsem si vědom, že něco vidím a hmatám, právě tak jsem si vědom, že je to předmět existující mimo mne, který je

příčinou, že to vidím a hmatám. Jinými slovy: Jsem si vědom pasivity čili trpnosti svých smyslů, poněvadž je mi zřejmé, že mé smysly poznávaného předmětu samy netvoří, nýbrž jej vnímají.

Podobně tomu je i jindy, když svými smysly vnímáme vnější předměty; jsme si tu bezprostředně vědomi trpnosti svých smyslů. Jestliže na př. svého přítele vidím, slyším, ruku mu tisknu, je mi zřejmé, že nejsem to já, jenž si tvoří předmět tohoto vnímání, nýbrž naopak, že mé smysly se nutně podrobují dané skutečnosti, takže nutně přítele vidím a slyším tak, jak ve skutečnosti je. Je mi tu zřejmé, že je to vnější předmět, který určuje mé poznání asi tak, jako jsem-li od někoho tažen za ruku, jsem si vědom nejen toho, že jsem tažen, nýbrž i toho, že je to jiný, jenž mne táhne.

Pro vyvarování nedorozumění podotýkám, že mluvíme-li o »pasivitě« smyslů, nikterak netvrdíme, že poznání smyslové by bylo toliko trpné vnímání tak, jako když vosk přijímá tvar, který je mu vtisknut. Tak tomu není, neboť každý úkon poznávací je skutečnou činností, jíž se náš duševní poklad obohacuje. Nazýváme však smysly trpnými v tom smyslu, že vzhledem k svým předmětům jsou receptivní, totiž svých předmětů samy netvoří, nýbrž je přijímají, to jest nalézají je a vnímají.

Je ovšem pravda, že jsou duševní stavy, v nichž člověku není zřejmé, zdali to, co vnímá, je skutečnost mimo něj či pouhé výtvořiny jeho obrazotvornosti. Jako však z toho, že mi někdy není zřejmé, je-li již den či ještě noc, neplyne, že bych ani v poledne si nebyl jist, zdali je den, právě tak mohu míti dokonalou jistotu o skutečnosti mimo mne, kde je mi zřejmá; na př. píše-li nebo čtu-li tyto řádky, nemohu pochybovati o tom, zdali je to skutečnost či pouhý sen.

Podobně je tomu, jestliže s jistotou pronášíme soud o nějakém vnějším předmětu. Jestliže na př. pravíme: Tu jsou dvě hrušky, je nám zřejmé, že naše poznání rozumové se shoduje s předmětem, jež vnímáme svými smysly. V každém takovém soudu jsme si vědomi pasivity své mohutnosti rozumové, která záleží v tom, že rozum nutně poznává předmět tak, jak předmět ve skutečnosti je. Jinými slovy: Je nám tu zřejmé, že skutečnost je mírou, podle níž se řídí náš rozum, který poznává tak, jak věci samy ve svém bytí se mu ukazují. Tím ovšem nepravíme, že vždy vyčerpáváme veškeru poznatelnost věcí; tvrdíme však, že naše poznání je pravdivé potud, že mu odpovídá určitá skutečnost, nezávislá na našem poznání.

To platí i o pravdách abstraktních. Jestliže na př. uvažuji o matematické pravdě: Dvakrát dvě jsou čtyři, jsem si vědom nejen své jistoty o této pravdě, nýbrž jsem si bezprostředně vědom i toho, že má jistota je způsobena tím, že ona pravda sama je mi zřejmá. Jinými slovy: Jsem si bezprostředně vědom, že to nejsem já, jenž tu pravdu tvoří, nýbrž že naopak se před tou pravdou musím skloniti.

Závěr.

Tedy člověk je schopen poznati pravdu, je schopen poznati svět kolem sebe; pak je však také schopen poznati i existenci Tvůrce světa právě tak, jako z uměleckého díla poznává existenci toho, kdo dílo vytvořil.

A tak filosofická nauka, jež popírá možnost poznání jakékoliv skutečnosti, hlásá něco, co odporuje samé přirozenosti poznávacích schopností lidských. Proto jsou

tak vrátké i námitky, jež z této nauky jsou čerpány proti pravdám náboženským. Ostatně ti filosofové, kteří onu nauku hlásají, sami svým počínáním v denním životě ukazují, že se svou naukou neřídí a že je možno hlásati ji slovy, nikoli však dokazovati skutky.

A jedním z velikých a důležitých úkolů zdravé filosofie je, aby proti takovým naukám obhajovala přirozené právo člověka na pravdu a přirozenou schopnost pravdu poznati.

SOULAD LIDSKÉHO POZNÁNÍ.

Jsou pravdy, k nimž člověk se může propracovati svými přirozenými silami; jsou to pravdy, jež jsou přístupny přirozenému lidskému poznání. Ovšem, člověk musí tohoto přirozeného daru poznání užívat tak, jak mu byl dán, a nečiniti mu násilí. Je to právě křesťanská filosofie, která ukazuje, že i přirozeným poznáním člověk může s jistotou poznati nesčetné pravdy, i ty, jež jsou přípravou k přijetí pravd nadpřirozených, totiž existence Boží, nesmrtelnost duše i svobodu lidské vůle. Všimněme si nyní jen jediné stránky její nauky o problému poznání.

Soulad mezi poznáním smyslovým a rozumovým.

Křesťanská filosofie především jasně ukazuje, že poznání člověka je jednak smyslové jednak rozumové. Poznání smyslové má i zvíře, neboť i zvíře vidí, slyší, má paměť, představy atd. Ale člověk svým rozumovým poznáním proniká za hranice toho, co mu podává smys-

lová zkušenost, tvoří pojmy abstraktní a všeobecné, poznává i věci nadsmyslové. Avšak tyto poznatky rozumové, třebaže přesahují konkrétní skutečnost, přece nejsou něčím ilusorním nebo čistě subjektivním nýbrž mají svůj základ v objektivní skutečnosti, poněvadž mysl člověka netvoří svých pojmů jediné sama ze sebe, nýbrž abstrahuje je právě ze skutečnosti smysly poznané. Třebaže se však člověk při svém poznání rozumovém opírá o činnost smyslovou, přece svým duchovým zrakem při tom vidí nesmírně daleko za hranice toho, co mu podávají pouhé smysly. Je to asi tak, jako když znatel umění zkoumá slavné umělecké dílo, o němž má vysloviti posudek. Jeho soud se opírá o to, co poznal svým zrakem, při tom však proniká daleko za hranice hmoty, v níž tvůrce díla svou myšlenku realizoval.

A tak křesťanská filosofie ukazuje, jak veškeré poznání lidské, smyslové i rozumové, harmonicky se doplňuje, podobně jako lidská duše pojí se s hmotným tělem v jediný harmonický celek. Tuto myšlenku, kterou ostatně již hlásal největší řecký filosof Aristoteles, hájila a hájí křesťanská filosofie po dlouhé věky. Známé boje mezi nominalisty a umírněnými realisty ve středověku měly především ten smysl, že v nich proti nominalismu a konceptualismu, stejně jako proti přehnanému realismu byla slavně obhájena nauka realismu umírněného, hlásající objektivitu lidského poznání rozumového, opírajícího se o konkrétní skutečnost.

Rozumová abstrakce.

Protivníci této nauky vystupovali a vystupují v různých podobách podle různých dob. Již staří řečtí filosofové před Sokratem nedovedli rozluštití problému po-

znání právě proto, že nepochopili souladu mezi poznáním rozumovým a smyslovým. To bylo příčinou, že dospívali k závěrům zcela protichůdným, budíce tak nedůvěru v lidské poznání vůbec a připravující půdu skepticizmu sofistů. Sokrates vnášel jasnost ve zmatky způsobené sofisty především tím, že svou metodou nutil své posluchače k tvoření jasných pojmů. Avšak ještě ani Sokratův žák Plato nedovedl vyložití vzájemného souladu mezi rozumovými pojmy a konkrétní skutečností. To učinil teprve Platonův žák Aristoteles, který i v tom ohledu byl předchůdcem filosofie křesťanské. Aristoteles stejně jako později sv. Tomáš Akvinský ukázal, že naše rozumové pojmy, jež tvoří obsah veškeré lidské vědy, nejsou něčím vzatým z pohádkové říše ideí, jak o tom básnil Plato, nýbrž něčím, co si rozumová mohutnost lidská tvoří sama abstrakcí z konkrétní skutečnosti.

Této abstrakce, již tak jasně vyložil Aristoteles i sv. Tomáš, nechápal Plato. Proto jeho svět ideí nemá spojitosti se světem konkrétním. Abstrakce nechápal později ani Descartes, otec filosofie moderní. Proto jeho ideje, nejsouce opřeny o konkrétní skutečnost, vedou k idealismu a subjektivismu filosofie moderní. Abstrakce nechápal Hume, proto neuznával objektivních rozumových pojmů, jimiž by bylo možno proniknouti za hranice smyslové zkušenosti, a dospěl tak až k skepticizmu.

Abstrakce, jak byla jasně vyložena v křesťanské filosofii, neznal ani Kant, a proto marně se namáhal najíti správnou cestu k poznání pravdy. Nechápaje, jak by bylo možno z konkrétní zkušenosti dospěti k pojmům všeobecným, odvozoval pojmy a ideje z pouhého subjektu, a tak hlásal subjektivismus ve formě transcen-

dentálního idealismu uče, že člověku nikdy není možno poznati skutečnosti tak, jak je sama o sobě. A tato zásada Kantova stala se přemnohým filosofům moderním nedotknutelným dogmatem.

Abstrakce ve vyloženém smyslu nechápou ani pozitivisté (i když tak často slova abstrakce užívají), a proto není pro ně vědou to, co přesahuje poznatky smyslové.

Dnes mezi moderními filosofy hlavně v Německu razí si vítěznou cestu Husserl se svou fenomenologií. Jeho nauka v některém ohledu blíží se k filosofii scholastické (Husserl poznal některé nauky scholastické prostřednictvím svého učitele Brentana ve Vídni). Avšak ani on, neuměje podati jasné nauky o abstrakci, nedovede odůvodniti objektivitu pojmů, jimiž poznáváme podstaty věcí.

Závěr.

Mistrovská díla prozrazují mistra. A velikost filosofie křesťanské se jeví právě v tom, že s přirozenou jasností řeší nejtěžší problémy. Mezi nimi řeší problém abstrakce, jež je svorníkem pojícím poznání smyslové s poznáním rozumovým, ukazujíc moudrost Toho, jenž v člověku dovedl spojití v harmonický celek prvek duchový s hmotným.

CESTA, PO NÍŽ ŠEL ZA PRAVDOU RENÉ DESCARTES

Kdo chce míti hojný užitek ze studia křesťanské filosofie, nesmí se spokojiti toliko poznáním její nauky, nýbrž když poznal veliké pravdy, jimž ona učí, musí

se snažiti utvořiti si podle nich správný úsudek o různých systémech filosofických, jmenovitě filosofie zvané moderní. Chceme-li však proniknouti k samému základu filosofie moderní, chceme-li poznati, v čem se vlastně podstatně liší filosofie moderní od filosofie scholastické, jest třeba především poznati filosofii moderní v jejím začátku, v jejím kořenu. Skutečným začátkem a kořenem moderní filosofie jest nauka Descartova. René Descartes bývá právem zván otcem moderní filosofie. Proto chceme především zaujmouti stanovisko k filosofické nauce Descartově a posouditi ji podle zásad sv. Tomáše Akvinského.

René Descartes byl nejen filosofem, nýbrž i velikým matematikem a fysikem. My ho ovšem nebudeme posuzovati jakožto matematika a fysika, nýbrž toliko jakožto filosofa. Ale i tu nebudeme probíratí všech filosofických problémů, jimiž se zabýval, nýbrž se omezíme toliko na jeho metodu, jíž on chtěl dospěti k vybudování nové filosofie; neboť právě v jeho metodě je kořen filosofie moderní.

Život a dílo René Descarta.

Dříve však řekneme několik slov o jeho životě a díle. Descartes se narodil ve Francii v La Haye v provincii tourainské roku 1596; na křtu dostal jméno René. Jeho příjmení bylo psáno na knihách, jež on sám podepsal, a na většině děl současných M. Des Cartes. Později bývalo jeho příjmení latinisováno a Descartes byl zván Cartesius. Otec Descartův byl radou parlamentu bretagnského. Poněvadž René Descartes ztratil svou matku, když byl stár něco málo přes rok, byl svěřen péči své

babičky a též chůvy až do věku osmi (nebo deseti) let, kdy byl poslán do jesuitské koleje v La Flèche. Tam studoval asi osm let.

O tom, co konal v dalších letech, totiž až do r. 1619, máme jen málo zpráv. Tak víme, že r. 1616 dosáhl bakalareátu a licenciátu občanského a kanonického práva na universitě v Poitiers. Descartes sám ve svém díle »Discours de la Méthode« na různých místech mluví o tom, že ve svém 24. roce, koncem r. 1619, dospěl k své vědecké metodě. Nemáme však dosti zpráv o tom, co vše předcházelo tomu výsledku. Víme, že r. 1618 vstoupil jako šlechtický dobrovolník do armády holandské. Avšak již v dubnu 1619 Descartes Holandsko opustil.

Je těžko určit, kde všude pobyl po odjezdu z Holandska. Jisto je, že v době od roku 1620 až 1622 vstoupil jako dobrovolník do armády bavorské.

Právě tehdy došlo 8. listopadu 1620 k bitvě na Bílé hoře u Prahy. Je pro nás velmi zajímavá otázka, zdali Descartes se zúčastnil v bavorské armádě této bitvy. Někteří dějepiscové to tvrdí. Avšak dokázati toho nelze. Zdá se tu význačným jeden fakt: Descartes totiž ve svých poznámkách zaznamenává si den 10. listopadu 1620 jakožto datum jednoho ze svých objevů (»une invention admirable«), při tom však nečiní ani slůvkem zmínky o bitvě, jež se udála právě dva dny před tím. Z toho se zdá pochybné, že by se byl bitvy na Bílé hoře zúčastnil. Jeho životopisec Baillet pronáší domněnku, že se Descartes zúčastnil bitvy asi jako pouhý divák. A. Hoffmann tvrdí, že zúčastnil-li se Descartes činně bitvy na Bílé hoře, byl by to býval první boj, jehož se osobně zúčastnil: ať je tomu jakkoliv, jisto je, že po bitvě ztrávil několik neděl v Praze.

Po trvalém opuštění služby vojenské vykonal Descar-

tes veliké cesty; je však nesnadné udati s jistotou, kterými zeměmi tehdy cestoval.

V roce 1623 vydal se Descartes na cestu do Itálie. Navštívil Benátky, odtud se odebral do Lorety, kam více než před čtyřmi roky slíbil vykonati pout. Potom se ubíral do Říma, kde se již konaly přípravy na jubilejní rok 1625. Descartes chtěl býti přítomen, jak praví Baillet, zahájení toho jubilea, kterýž obřad se konal o Božím hodů vánočním roku 1624.

V roce 1625 vrátil se do Francie, kde zůstal až do cesty do Holandska, kam se odebral na jaře roku 1629 nebo snad na podzim roku 1628. V Holandsku ztrávil 20 let svého života.

Do Holandska odešel Descartes proto, že hledal tiché místo s příznivým podnebím, kde by se mohl klidně udati svým studiím. Itálie se mu nezamlouvala pro příliš teplé podnebí. Ve Francii, v Paříži i na venkově, mu zabíraly všechn čas společenské povinnosti; a právě tomu se chtěl vyhnouti. Doufal, že v Holandsku nalezne samotu, kde by mohl v klidu studovati podle své chuti.

Při tom však se neodával životu samotářskému. Jeho korespondence dokazuje, že nezapomínal na své přátele ve Francii a že uzavřel i v Holandsku četná přátelství.

R. 1649 odebral se Descartes do Štokholmu na přání švédské královny Kristiny. Avšak tam již 11. února 1650 zemřel. Před svou smrtí diktoval dopis svým bratrům, doporučuje jim zvláště svou starou chůvu, na niž nikdy nezapomněl. Cítě již, že se blíží poslední okamžik, pronesl slova: »Nuže, duše moje, je třeba jíti.«

U jeho smrtelného lůžka byl přítomen duchovní správce francouzského vyslanectví P. Viogué. Chanut i Clerselier dosvědčují, že Descartes, jenž byl po celý ži-

vot věrným synem katolické církve, zemřel zbožně jako upřímný katolík.

Jeho tělo bylo později převezeno a uloženo v Paříži v chrámě sv. Genovefy dne 24. června 1667.

Descartes získal si veliké zásluhy v oboru matematiky, fyziky a přírodních věd. Svými studiemi přispěl též velikou měrou k pozdějšímu rozvoji psychologie experimentální. Ačkoliv tedy zaujímáme méně příznivé stanovisko k jeho filosofické metodě, přece plně uznáváme veliké jeho zásluhy v rozličných oborech lidského vědění.

Svou filosofickou metodu vyložil Descartes především ve svém díle »Discours de la Méthode« (»Rozprava o metodě«), jež vydal v Holandsku roku 1637, tedy v 41 letech svého věku. Za čtyři roky na to vydal jiné dílo »Meditationes de prima philosophia« (»Úvahy o první filosofii«). Toto své dílo cenil Descartes nejvíce ze všech svých spisů. O tři roky později vydal čtyřdílné filosofické dílo: »Principia Philosophiae« (»Zásady filosofie«). V těchto třech dílech vyložil Descartes celou svou filosofickou metodu. Mimo to vydal i jiná díla filosofická vedle hlubokých spisů matematických a přírodovědeckých. Pro poznání jeho nauky a zásad jest též důležitá jeho bohatá korespondence.

Descartova metoda.

Descartes domnívaje se, že veškerá dosavadní filosofie je neschopna dojíti k vědecké jistotě, chtěl najít novou cestu, jíž by mohl jednou pro vždy z kořene vyvrátiti zhoubný skepticismus. Chtěje budovati novou filosofii, postupoval asi takto:

Poněvadž jsem — praví — často pokládal za pravdu to, co pravdou nebylo, a na nesprávných předpokladech stavěl mnoho tvrzení dalších, jest nutné, abych jednou v životě zbořil vše, co jsem kdy za pravdu pokládal, a začal stavěti od základů novou budovu pravdivého a jistého vědění. Proto chci zavrhnouti všechno to, o čem z jakéhokoliv důvodu by mi bylo možno pochybovati.

Především zavrhuji jako pochybné to, co jsem poznal nebo poznávám svými smysly. Neboť nejednou se mi stalo, že mě mé smysly oklamaly. Tomu však, kdo nás jednou oklamal, nikdy již nevěříme. Proto je nejisté a pochybné vše, čemu učí fysika, astronomie, medicína a vůbec všechny vědy, které jednají o věcech poznávaných smysly.

Je však možno pochybovati o tom, čemu učí aritmetika a geometrie? Ano, odpovídá Descartes, neboť je možno najíti důvod k pochybování i o těchto věcech. Vždyť si mohu mysliti, že existuje všemohoucí Bůh, jenž mou přirozenost utvořil tak, že se klamu i v tom, co se mi zdá nejzřejmější. Kdyby se mi však zdálo nemožným, aby existoval Bůh, jenž by mě tím způsobem klamal, mohu si mysliti, že nějaký přemocný duch mě klame, nebo že jsem sám buď náhodou nebo jakýmkoliv jiným způsobem dospěl k takovému stavu své přirozenosti, v němž se klamu i v těch věcech, jež se mi zdají naprosto jisté.

A tak chci předpokládati, že nikoliv Bůh, nýbrž nějaký přemocný zlý duch mne klame, a že vše, co vidím nebo smysly chápnu, je pouhý přelud; chci předpokládati, že nemám ani těla ani žádného smyslu, nýbrž že to vše je pouhý klam. Stejně chci pochybovati i o pravdách matematických.

Jedinou mou snahou při tom je, abych našel něco,

o čem by mi nebylo možno pochybovati. A je vskutku jedna věc, o níž mi pochybovati není možno; je to má vlastní existence. Neboť i když předpokládám, že nemám ani těla ani žádných smyslů, přece jsem to já, jenž to předpokládám. A tedy já jsem. Předpokládám-li, že nějaký přemocný zlý duch mne klame, tedy jsem to já, jehož on klame. Proto ať je to kdokoliv, kdo mne klame, nikdy nemůže způsobiti, abych nebyl, dokud budu mysliti, že jsem. Proto výrok »já jsem,« »já existuji,« kdykoliv jej pronáším nebo chápu, je nutně pravdivý.

Tedy po všech svých pochybnostech Descartes dochází k tomu, že o jedné věci pochybovati nelze, totiž o tom, že já, který myslím, existuji. »Ego cogito, ergo sum, sive existo.« Není možno, praví, vymysleti si nějaký důvod, pro nějž by bylo lze o této pravdě pochybovati. Proto tuto pravdu přijímá jako první základ své filosofie.

Z této první a základní pravdy snaží se Descartes vyvoditi všeobecně platné kriterium jakékoliv jiné pravdy.

Když se mi podařilo — praví — najíti jeden naprosto jistý a pravdivý výrok, domníval jsem se, že z toho také mohu pochopiti, v čem ta jistota záleží, a čeho je třeba k tomu, aby nějaký výrok byl poznán jako pravdivý a jistý. A poněvadž jsem viděl, že v oněch slovech »myslím, tedy jsem« není obsaženo nic, co by mi dávalo jistoty o jich pravdivosti, leč to, že jsem jasně a zřetelně viděl, že není možno, aby kdo myslil, aniž existuje, domníval jsem se, že mohu přijmouti za všeobecné pravidlo, že je pravdivé všechno to, co jasně a zřetelně chápu.

Tedy podle Descarta kriteriem pravdy je jasné a zřetelné chápání (*clara et distincta perceptio, clara et distincta idea*). Kdykoliv a pokud něco jasně a zřetelně chápeme, dotud nemůžeme o tom pochybovati, a proto naše poznání o tom je pravdivé.

Tu se však Descartes sám sebe táže, proč tedy pochyboval o existenci země a hvězd a všeho, co vnímal smysly, když to vše před tím připustil jako naprosto jisté a zjevné. Na to odpovídá: To jediné, co jsem o všech těch věcech jasně chápal, bylo, že mám v mysli ideje těch věcí. Ale ani nyní v nejmenším nepochybuji o tom, že ty ideje ve mně jsou. To však, že existují mimo mne věci podobné oněm ideám, toho jsem ve skutečnosti jasně nechápal, nýbrž pouze ze zvyku jsem se domníval, že to jasně chápu.

Jak je však možno — táže se dále — že jsem připustil možnost pochybování o poznacích matematických? Odpovídá: Je pravda, že dokud něco jasně a zřetelně chápu, nemohu o tom pochybovati. Tu však je nutno rozlišovati. Jsou některé věci tak průhledné a zároveň tak jednoduché, že nejsme s to, abychom na ně myslili, aniž zároveň jsme přesvědčeni o jejich pravdivosti: tak na př., že jsem, když myslím, nebo že to, co je, nemůže zároveň nebýti, a pod. Kdybychom chtěli o takových věcech pochybovati, museli bychom na ně mysliti; nemůžeme však na ně mysliti, aniž je pokládáme za pravdivé. Proto o těch věcech nemůžeme nikdy pochybovati.

Jsou však jiné věci, jež nejsou samy sebou tak jednoduché a průhledné, nýbrž musí býti vyvozovány z pravd jiných. Takové věci chápeme jasně a zřetelně, když pozorně sledujeme důkazy, jimiž jsou dokazovány. Dokud ty důkazy máme v mysli, nemůžeme o těch věcech pochybovati. Poněvadž však nejsme s to, abychom stále na týž předmět soustřeďovali pozornost, může se státi, že zapomeneme na důvody, z nichž jsme něco vyvozovali, třebaže si pamatujeme závěr samotný, který jsme vyvodili, a zároveň si pamatujeme, že jsme ten závěr vyvodili ze zřejmých zásad. Jestliže však oněch důvodů ne-

máme již jasně ve své mysli, mohou nás napadnouti rozličné jiné důvody, pro něž o pravdivosti závěru můžeme pochybovati. Tak na př. pokud pozoruji znaky trojúhelníku, je mi zřejmé, že součet jeho úhlů se rovná 180 stupňům, a není mi možno o tom pochybovati, dokud mám důkaz toho v mysli. Jakmile však odvrátím pozornost od onoho důkazu, třebaže si ještě dobře pamatuji, že jsem ten důkaz jasně pochopil, přece může ve mně vzniknouti pochybnost o pravdivosti důkazu. Mohu si totiž mysliti, že mám takovou přirozenost, že se mýlím i v tom, o čem se domnívám, že to jasně a zřetelně chápu.

Tuto pochybnost mohu odstraniti jedině tehdy, vím-li, že je Bůh, na němž vše závisí. Poněvadž totiž Bůh je nejvyšší bytostí, je také nejvyšší dobrý a pravdomluvný, a proto není možno, aby od něho pocházelo něco, co by směřovalo k bludu. Poněvadž však vše, co máme, nutně máme od Boha, je od něho i naše mohutnost rozumová, již rozeznáváme pravdu od klamu. Proto tato mohutnost nutně směřuje k pravdě, když ji správně užíváme. Správně ji však užíváme tehdy, když přijímáme za pravdu jen to, co chápeme jasně a zřetelně, neboť jiného správného užívání jejího nelze si představit. Proto jistota a pravda veškeré vědy závisí na poznání pravého Boha, takže bez poznání Boha jakákoliv věda je nemožná.

Proto se Descartes snaží především dokázati existenci Boží. Dokazuje pak existenci Boží z ideje, kterou o Bohu máme, a která podle Descartovy nauky je nám vrozena.

Z toho, že existuje Bůh, tvůrce naší přirozenosti, vyzvojuje pak Descartes i existenci hmotných věcí. Viděli jsme již, že podle Descarta to, co bezprostředně pozná-

váme o světě hmotném, jsou toliko naše ideje. To, co vidíme, slyšíme a pod., není samo slunce, oheň, hluk a pod., nýbrž pouhé naše ideje těch věcí. Odkud však to, táže se Descartes, že soudíme, že existují mimo nás věci, jímž tyto ideje se podobají? Naše přesvědčení o existenci hmotných věcí — odpovídá — neplyne z toho, že bychom existenci těch věcí jasně a zřetelně poznávali, nýbrž je to slepý popud naší přirozenosti, jímž jsouce vedeni máme za to, že ony věci existují.

Je však potom vůbec možno dospěti k jistotě o existenci hmotných věcí? Descartes tvrdí, že ano. Opírá se při tom o existenci Boží. Když se totiž domnívá, že dokázal existenci Boha, jenž nemůže klamati a jenž je původcem naší přirozenosti, vyvozuje z toho, že máme plnou jistotu o existenci hmotného světa. Poněvadž nám totiž Bůh dal přirozený sklon k tomu, abychom měli za to, že ideám, jež máme o hmotných věcech, odpovídají věci mimo nás, Bůh by nás klamal, kdyby ty věci vůbec neexistovaly. Proto věci hmotného světa skutečně existují.

Posudek o Descartově metodě.

Jednou z nejdůležitějších otázek problému poznání je otázka, co je posledním a nejvyšším kriteriem pravdy. Kriteriem pravdy rozumíme to, čím pravda se poznává jakožto pravda a rozlišuje se od nepravdy. Křesťanská filosofie krácejíc ve stopách sv. Tomáše učí, že posledním kriteriem pravdy a jistoty jest objektivní evidence toho, co poznáváme. Objektivní evidence nějaké pravdy není nic jiného než ona pravda sama, pokud je zřejmá mé mysli, čili pokud v mé mysli působí pravdivé a jisté

poznání. Jestliže mé poznání se opírá o objektivní evidenci, to jest: jestliže něco poznávám tak, jak to zřejmě ve skutečnosti je, pak poznání mé je nutně pravdivé. Proto také poznání opírající se o objektivní evidenci je naprosto jisté; neboť není možno, abych měl obavy, že mé poznání je klamné tam, kde skutečnost sama zřejmě je taková, jakou já ji poznávám. Taková je nauka křesťanské filosofie.

Zcela jiné kritérium pravdy stanovil Descartes. Viděli jsme již, že stanovil kritériem pravdy jasné a zřetelné chápání. Descartes sám nazývá toto své kritérium »evidencí rozumovou« (evidentia rationis) nebo »evidencí chápání« (evidentia perceptionis).

Cogito, ergo sum.

Abychom dobře poznali rozdíl mezi tímto kritériem, jež hlásá Descartes, a mezi objektivní evidencí, již jako kritérium pravdy stanoví filosofie křesťanská, všimněme si onoho »Cogito, ergo sum«, »myslím, tedy jsem,« jež Descartes stanovil jako základ své filosofie. Descartes praví, že o pravdivosti onoho výroku: »myslím, tedy jsem« nelze pochybovati. V tom úplně souhlasíme s Descartem. I sv. Tomáš praví, že je nemožné, aby myslící subjekt o vlastní existenci pochyboval. A již dávno před ním sv. Augustin, chtěje dokázati existenci Boží, začíná především tím, co je nejzřejmější, totiž existencí myslícího subjektu a ukazuje, že o této existenci žádným způsobem není možno pochybovati.

Jiná je však otázka, co je pohnutkou jistoty o vlastní existenci a kritériem této pravdy. Křesťanská filosofie učí, že existenci svého subjektu poznávám s jistotou

proto, že můj subjekt zřejmě se ukazuje mojí mysli jakožto existující. Tedy moje jistota se opírá o objektivní evidenci, t. j. o moje bytí samo, pokud je mé mysli zřejmé.

Zcela jiný základ má ono »cogito, ergo sum« u Descarta. Descartes tvrdí, že »cogito, ergo sum« je proto první a nejjistější poznatek, poněvadž není možno, abychom soudili, že ten, kdo myslí, v téže době, kdy myslí, neexistuje. Co však ubezpečovalo Descarta o tom, že k tomu, aby myslil, musí býti? Byla to snad evidence objektivní? Nikoliv. Neboť Descartes výslovně praví, že zásada »není možno, aby kdo myslil, jestliže neexistuje« je v naší mysli dříve, než poznáváme existenci svou vlastní i existenci jakékoliv věci jiné. Tedy podle Descarta tato zásada je naší mysli vrozena, a my jsme přesvědčeni o ní jedině pro její evidenci rozumovou, to jest proto, že tu zásadu jasně a zřetelně chápeme.

Všeobecné pojmy a zásady.

Avšak i o všech zásadách všeobecně platných, na př. o zásadě příčinnosti, protikladu a j. a rovněž o všech všeobecných pojmech Descartes praví, že jsou naší mysli vrozeny, že totiž naše mysl je tvoří bez ohledu na skutečnost poznávanou smysly. Není možno, dí Descartes, vysvětlovati tvoření všeobecných zásad na základě poznatků smyslových, poněvadž to, co z vnějšího světa proniká k naší mysli smyslovými orgány, jsou toliko jakési tělesné pohyby, jež s všeobecnými pojmy a zásadami nemají žádné podoby, a proto nemají k nim žádného vztahu. Je nesmyslné, dí, domnívati se, že naše ideje a zásady všeobecné by mohly z takových pohybů vzni-

kati. Jak je možné na př. si mysliti, že zásada »dvě veličiny rovnající se třetí, rovnají se navzájem« by mohla mít nějaký vztah k tělesným pohybům vnějšího světa?

Z těchto slov Descartových vysvítá, že neznal nebo nepřijal nauky Aristotelovy, sv. Tomáše a jiných velikých scholastických filosofů o vzniku všeobecných pojmů a zásad. Podle jejich nauky naše mysl netvoří si pojmů sama ze sebe bez ohledu na to, co nám podávají smysly, nýbrž naopak abstrahuje pojmy z představ, čerpaných z konkrétní skutečnosti, takže tvoříc všeobecné abstraktní pojmy opírá se o smyslovou zkušenost. Proto abstraktní všeobecné pojmy mají objektivní platnost, poněvadž jsou realizovány v konkrétních předmětech, z nichž naše mysl je abstrahuje. Podobně si tvoří naše mysl na základě smyslové zkušenosti i všeobecné zásady, a proto i ony mají objektivní platnost, jsouce tvořeny na základě toho, co nám o konkrétní skutečnosti podávají smysly.

Naproti tomu Descartes ve své nauce o vrozených ideách a zásadách nejen nedbá zkušenosti smyslové, nýbrž i výslovně připomíná, abychom dbali především toho, co jasně a zřetelně chápeme čistým rozumem (*puro intellectus*), a nedávali se másti tím, co nám podávají smysly.

Símě subjektivismu v nauce Descartově.

Viděli jsme, že z nauky sv. Tomáše o vzniku pojmů vysvítá, že si netvoříme pojmů libovolně ani ze slepé subjektivní nutnosti, nýbrž na základě objektivní skutečnosti, před níž jsme postaveni. Podobně je tomu s všeobecnými zásadami. Proto je to objektivní eviden-

ce, jež je pohnutkou naší jistoty tam, kde pronášíme soudy všeobecně platné.

Jinak je tomu v Descartově nauce o ideách vrozených. Jestliže Descartes tvrdil, že ideje a všeobecné zásady jsou naší mohutnosti vrozeny, pak ovšem nemohl pohnutku jistoty těchto zásad hledati jinde než v pouhé evidenci subjektivní, to jest v jasném a zřetelném jich chápání.

Avšak právě v tom se skrývá símě subjektivismu. Neboť jakým právem mohu tvrditi, že je objektivně ve skutečnosti pravdivé to, co vyvozují z pojmů a zásad, jichž samých jsem ze skutečnosti nečerpal? A jestliže — jak jsme viděli — i jistota o onom »cogito, ergo sum« se opírá podle Descarta jediné o zásadu, která je myslí předem vrozena, kdo nám ručí za to, že i samo »cogito, ergo sum« není pouhým subjektivním způsobem našeho myšlení? Kdo nám ručí za to, že i pojem »existence«, ba i pojem samého »já« není pouhou čistě subjektivní formou našeho myšlení, jež nemá žádného smyslu v řadě objektivní skutečnosti? Vždyť podle Descarta je nám vrozena i idea vlastního »já« podobně jako idea »existence« a »myšlení«.

Descartes se domníval, že své kritérium pravdy potvrdil tím, že dokázal existenci nejvyšš pravdomluvného Boha, který je nejvyšším původcem našich jasných a zřetelných ideí, a proto je i zárukou pravdivosti toho, co jasně a zřetelně chápeme. Avšak důkazy jsoucnosti boží, jež podává Descartes, nemají důkazné síly proto, že jejich základní předpoklad je chybný; Descartes se totiž mylně domníval, že nejsme sami s to, abychom si vytvořili ideje boží, nýbrž že nám je vrozena, jsouc v naší mysl od Boha vložena, a že z té pouhé ideje lze dokázati existenci boží.

Z toho, co jsme výše řekli o způsobu, jímž Descartes vykládá poznání hmotných věcí, vysvítá také, že jeho nauka vede k akosmistickému idealismu, to jest nauce, která popírá existenci hmotných věcí. Neboť podle Descarta bezprostředním předmětem našeho poznání jsou toliko naše ideje, a o existenci hmotných věcí můžeme býti přesvědčeni jedině tehdy, když jsme dokázali, že existuje nejvyšš pravdomluvný Bůh, tvůrce naší přirozenosti. Poněvadž však Descartovy důkazy existence boží nemají důkazné síly, je nemožno podle jeho metody míti jakékoliv jistoty o existenci hmotného světa.

A tak Descartes svou metodou připravil půdu subjektivismu moderní filosofie. Opouštěje zásady zdravé filosofie a hledaje nové cesty k nabytí vědecké jistoty, vzdal se jistoty i o těch věcech a pravdách, jež jsou nám samy sebou zřejmé. Tím však se vzdal objektivní evidence jakožto kritéria pravdy a byl nucen hledati kritérium jiné. Jako nové kritérium stanovil zřetelné a jasné chápání našeho rozumu. Poněvadž však toto kritérium je čistě subjektivní, otevřel tím cestu úplnému subjektivismu.

Tím se stalo, že Descartes, muž mimořádného nadání, mnohých vzácných vlastností a hluboké víry, chtěje novou metodou navždy zabezpečiti lidstvu neochvějnou jistotu vědy, proti své vůli se stal otcem moderního subjektivismu, jenž bude zdrojem těžkých omylů ve filosofii našich dob tak dlouho, dokud se tato filosofie nevrátí k těm zdravým základům, jež Descartes kdysi opustil.

SPINOZŮV OMYL.

Dne 24. listopadu 1632 narodil se v Amsterdamě filosof Benedikt Spinoza. Pocházel z rodiny židovských

vystěhovalců, kteří se uchýlili ze Španělska do Holandska v dobách Albových. Ačkoliv neměl akademického vzdělání, přece vlastní snahou se seznámil s naukou některých filosofů, z nichž nejmocněji na něho působil Descartes. Sám vytvořil filosofický systém, v němž hlásal pantheismus, to jest nauku, v níž neuznával osobního Boha, podstatně se lišícího od stvořeného světa. Pro svou nauku měl četné nepřátele, z židovské obce náboženské byl vyloučen. Živil se v Haagu prací svých rukou, a to broušením skel (jak se dosud mnozí Židé v Holandsku živí). Zemřel poměrně mlád v Haagu 21. února 1677.

Některé údaje, jež nám životopisci vypravují o Spinozovi, činí nám osobu jeho v mnohém ohledu sympatickou. Přes to však je naší povinností, abychom sine ira et studio ukázali na kořen jeho základního bludu pantheistického.

Pantheistická nauka Spinozova.

Spinoza dospěl k názoru, že existuje jen jedna jediná podstata, věčná a nekonečná, a tato podstata je Bůh. Boží podstata skládá se z nekonečných přívlastků, z nichž však my poznáváme toliko přívlastky dva, totiž myšlení (cogitatio) a rozsažnost (extensio). Jednotlivé věci nejsou nic jiného, než stavy neboli obměny (modi) božích přívlastků, jimiž se tyto přívlastky jistým a určitým způsobem vyjadřují. Tedy všechny jednotlivé věci jsou pouhé obměny jediné podstaty boží, která nutně existuje.

Tedy Spinoza popřel, že by mimo boží podstatu mohla existovati ještě nějaká podstata jiná, popřel existenci

podstaty jednotlivých lidí a věcí, a hlásá úplný determinismus (popření svobodné vůle) se všemi důsledky z toho plynoucími.

Kde je kořen Spinozova omylu?

Vysvětleme nyní kořen Spinozova omylu. Řekli jsme již, že veliký vliv na Spinozovu filosofii měla filosofie Descartova. Descartes byl zakladatelem novodobého filosofického racionalismu. Tvrdil totiž, že jenom to je jisté a pravdivé, o čem mám jasnou a přesnou rozumovou ideu; zkušenost smyslovou při tom přehlížel. Netušil, že jeho »jasné a přesné« ideje jsou často jím samým nesprávně konstruovány a chápány. Podobně si počínal Spinoza. Právě v hlavním svém díle »Ethica«, v němž rozvinuje a dokazuje svůj pantheismus, začíná tím, že předem sám stanoví řadu definic, z nichž pak vyvozuje krok za krokem celou svoji nauku. Nebyl si vědom, že mnohé ideje, jež svými definicemi vyjadřuje a z nichž dále vyvozuje důsledky, jsou neodůvodněné a úplně pochybené. Mezi těmito definicemi byla to především jeho definice podstaty.

Do této definice, kterou si Spinoza vytvořil (závise i v tom na Descartovi), bylo již předem vloženo jádro pantheismu, jež potom z ní Spinoza vyvozoval. Spinoza totiž tvrdil, že jasně a zřetelně chápe svým rozumem podstatu jako něco naprosto nezávislého, nekonečného a jediného, a že tedy existuje jen jediná podstata, podstata božská.

Právě v tomto subjektivistickém racionalismu je viděti rozdíl mezi ním a sv. Tomášem Akvinským, který žil právě 400 roků před ním. Sv. Tomáš Akv. ukazuje

stále na to, že pojmy si tvoříme abstrakcí ze smyslové zkušenosti. Tedy naše pojmy nejsou něčím čistě subjektivním, nýbrž mají objektivní základ mimo nás. Proto sv. Tomáš nikdy nehájil definice, jež by neměla objektivního základu. Vyvozoval-li ze svých pojmů důsledky, činil to právem, poněvadž si byl vědom, že tyto pojmy se opírají o objektivní skutečnost. Tímto postupem postavil sv. Tomáš nezdolnou hráz proti subjektivistickému racionalismu.

Jestliže sv. Tomáš mluví o Bohu, dokazuje napřed Boží existenci z existence světa a ukazuje, že i pojem o nekonečném Bohu si tvoříme z toho, co poznáváme o konečném světě. Proto sv. Tomáš dělá vždy jasný rozdíl mezi věcmi konečnými a nekonečným Bohem.

Pojem, který máme o Bohu, jest sice pojem pravý, nemůže však nikdy vystihnouti dokonale Boží nekonečnosti, poněvadž je vytvořen z poznatků věcí konečných. Je tedy náš pojem o Bohu sice pravdivý, není však vlastní, nýbrž toliko analogický čili obdobný, poněvadž si jej tvoříme podle věcí konečných. Chápeme totiž Boha jako bytost, jež má veškerou skutečnou dokonalost, kterou poznáváme na bytostech konečných, avšak bez příměsků nedokonalostí a bez toho omezení, s nímž se setkáváme v bytostech konečných.

Spinoza právě tím, že své ideje o podstatě neopírá o objektivní skutečnost, tvoří si nesprávnou definici podstaty, domnívaje se, že má jasnou a zřetelnou ideu podstaty, jakožto něčeho naprosto nezávislého.

Vše ostatní, co z toho vyvozuje, jsou již pouhé důsledky tohoto nesprávného pojetí.

Pantheismus Spinozův v těchto dnech je zas opěváván od tak mnohých, kterým se nedostává spolehlivého vůdce na cestě k poznání Boha. Avšak právě ze základ-

ního jeho omylu je zřejmé, že dnes, 300 roků po narození Spinozově, právě tak jako 400 let před ním, jasná nauka sv. Tomáše Akv. je bezpečnou cestou k pravdě.

BŪH

JAK PRONIKÁ LIDSKÝ DUCH KE ZDROJI PRAVDY.

Sv. Augustin se obdivoval spojení ducha s hmotou v člověku jako velikému tajemství. Člověk stojí vpravdě na rozhraní duchového a hmotného řádu. Svou duší patří k duchovému řádu, svým tělem k řádu hmotnému. A tyto dva prvky, duchový a hmotný, podivuhodným způsobem se spojují v jedinou bytost.

Toto spojení ducha s hmotou je něčím tak obdivuhodným, že kdyby nebylo zřejmého faktu, nikdy bychom ani nevěděli, že je to možné. A tak, kudy kráčí člověk i celé lidstvo, všude zanechává po sobě stopu jak svého těla tak svého ducha. Chtíti chápati člověka kráčejiho poutí životní jen jako hmotu nebo jen jako ducha znamenalo by skreslení pravdy a vedlo by k těžkým omylům.

Zamysleme se dnes nad projevy lidského ducha na tom úseku lidské činnosti, kde lidský duch se projevuje zvláště mocně, totiž v činnosti poznávací. Je to především poznání, v němž duchový prvek člověka způsobem zřejmým překonává síly hmotné a proniká v říši hodnot nehmotných. Chceme pozorovati tento mocný a ničím nepotlačitelný projev lidského ducha, jak jej před našima očima s želenou logikou rozvinuje ona filosofie, jejíž základní pravdy tak jasně vyložil svatý Tomáš Akvinský.

Abychom pak světlo nauky učitele Andělského dovedli oceniti, srovnáme je stručně se starověkou filosofií řeckou stejně jako s filosofií moderní.

Filosofie řecká.

Všimněme si napřed filosofie řecké. V Řecku rozkvétá od století VII. před Kristem badání filosofické měrou nebývalou. Na východě na pobřeží a ostrovech Malé Asie kvete škola jonská s Thaletem Miletským, Anaximandrem i Anaximénem, Herakleitos, na západě v jižní Itálii a Sicilii škola pythagorejská s Pythagorou a jeho žáky, škola eleatská s Xenafanem, Parmenidem a Zenonem, Empedokles i škola atomistická s Leukippem a Demokritem. Ti všichni zasvětili filosofickému badání veškeré své nadání. Mnoho podivuhodného vykonali, a přece jak žalostný byl konečný výsledek veškerého jejich snažení. Docházejí k výsledkům naprosto navzájem si odporujícím. Na východě v Efesu Herakleitos tvrdí: „*πάντα ῥεῖ*“ všechno plyne, všechno je v neustálé změně, a jestliže se nám zdá, že něco trvá, je to pouhý klam smyslů. A v téže době na Sicilii Parmenides s Eleaty pronáší svoje: „*ἓν καὶ πᾶν*“, všechno je jen jediným jsoucnem nekonečným a nezměnitelným, neexistují žádné změny, a jestliže se domníváme, že nějaké změny poznáváme, jde tu o pouhý klam našich smyslů. Tedy výsledky navzájem si úplně odporující. Jenom v jediném se shodují na západě i na východě, že totiž nás naše smysly klamou. Byl to skutečný úpadek řeckého filosofování. Není divu, že na troskách celé dosavadní filosofie budují sofisté. Jestliže tolik duchů po tolikerém úsilí dochází k závěrům si odporujícím, jestli-

že se při tom shodují v tom, že poznání nás klame i tam, kde jde o věci nejzřejmější, pak — praví sofisté — není možno mluvit o pravdách všeobecně platných; pravdou je jenom to, co každý za pravdu uznává; měrou všeho — jak praví sofista Protagoras — je sám člověk: „πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος.“ Škola sofistů nalézala vhodnou půdu k svému rozvoji v Řecku.

Sokrates.

V této kritické době řecké filosofie staví se proti sofistům Sokrates, jímž začíná nová epocha filosofie řecké. Dříve než se o něm zmíníme, všimněme si, kde byl vlastně kořen omylů dosavadních filosofů. Bylo to přehlížení *duchovosti* člověka, nedbání těch problémů, v nichž duchovost se projevuje nejmocněji. Většina filosofů před Sokratem hlavní svou péči věnuje problémům hmotného světa. Anaxagoras Klazomenský, který mimo prvotní hmotný chaos stanovil též existenci čisté podstaty, již nazval Mysl, byl jenom výjimkou mezi ostatními filosofy. Škola pythagorejská všimá si sice též otázek náboženských a mravních, avšak činí to spíše jen příležitostně, takže hlavním problémem zůstává i pro ni problém světa hmotného. A právě tato jednostrannost dosavadních filosofických nauk nutně vedla k neblahým výsledkům.

Sokratova zásluha záležela především v tom, že dovedl přivést mysl též k problémům duchovým, učiniv předmětem filosofického badání především člověka samého. Poznej sebe sama! Svou metodou vedl posluchače k tvoření správných pojmů.

V ničem jiném se neprojevuje tak jasně a zřejmě duchovost člověka jako právě v tvoření pojmů. Je to lidský duch, je to duchová mohutnost rozumu, jež — na rozdíl od pouhého poznání smyslového — dovede tvořiti pojmy, dovede abstrahovati od hmotných individualisujících známek jednotlivin, proniknouti v samu podstatu věcí, tvořiti o nich pojmy všeobecné a z nich pak budovati pravdy nutně platné.

Plato.

Sokratův žák Plato nauku o pojmech učinil základem a středem své filosofické nauky. Ve svém učení o ideách rozlišuje přesně předměty poznání smyslového od pojmů všeobecných. Poznání smyslové nám podává pouze konkrétní jednotliviny, kdežto předmětem poznání rozumového jsou všeobecné ideje. Jest ovšem pravda, že Plato těžce chybil, jestliže — tak aspoň jeho nauku vykládá Aristoteles — učil, že ideje existují samy o sobě ve světě ideálním, kde na ně duše lidská patřila před svým spojením s hmotným tělem, takže tvoření pojmů v tomto životě je podle něho vlastně jen rozpomínání na ideje, na něž kdysi duše patřila.

Aristoteles.

Tento Platonův omyl opravil Aristoteles. Ukázal, že všeobecné ideje neexistují a nemohou existovati samy o sobě. Avšak rozum lidský sám jsa mohutností nehmotnou, proniká v podstatu věcí, jež jsou konkrétně realizovány v hmotném světě, abstrahuje od hmotných podmínek, v nichž konkrétní věci existují, a tak tvoří všeobecné abstraktní pojmy. Proto všeobecné pojmy

se podstatně liší od pouhých představ, jež nám představují vždy toliko něco konkrétního a individuálního. Proto pro Aristotela bylo naprosto zřejmé, že rozum — na rozdíl od smyslů — je mohutností nehmotnou, nejvíce vázán na podmínky hmotné.

Po Aristotelovi nastává pokles řecké filosofie, a význam jeho nauky není plně chápán ani v prvních dobách filosofie křesťanské.

Nauka sv. Tomáše Akvinského.

A přece v této nauce Aristotelově bylo obsaženo rozluštění jednoho z nejdůležitějších problémů, jež kdy filosofii zajímaly. Teprve v XIII. století — hlavně zásluhou sv. Alberta Velikého a sv. Tomáše Akvinského — Aristotelova nauka se šíří a je vděčně přijímána. Nikdo však nedovedl proniknouti až k samému kořenu této nauky a vyvoditi z ní veškeré důsledky tak jasně, jako učitel Andělský sv. Tomáš.

Tažme se především: V čem je hlavní význam nauky sv. Tomáše tam, kde jde o vysvětlení vzniku a hodnoty všeobecných pojmů? Sv. Tomáš opíraje se o Aristotela, ukázal podstatný rozdíl mezi pouhými představami a všeobecnými pojmy. Ukázal, že všeobecný abstraktní pojem nemá v sobě žádné stopy podmínek hmotných, nemůže býti produktem mohutnosti na hmotě závislé, nýbrž je nutně tvořen mohutností duchovou, na hmotě vnitřně nezávislou. Proto z existence rozumových poznatků dokazuje logicky duchovost duše, jež je subjektem a nositelem mohutnosti rozumové.

Duchovost duše je mu pak základem důkazů i její nesmrtnosti. Tato duchová duše je spojena s tělem nej-

užším poutem, je podstatnou formou těla, dělic se s tělem o vlastní svoje bytí. Toto podstatné spojení duše s tělem se projevuje i v samotném myšlení. Je pravda, hmotné tělo nemůže býti spolučinitelem myšlení, poněvadž myšlení je úkonem nehmotným, přece však jednota duše s tělem se tu jeví v tom, že rozum své abstraktní pojmy opírá o konkrétní představy, takže představy, jež jsou produktem také těla, stávají se podpěrou abstraktních pojmů, a to podpěrou tak nutnou, že tam, kde není představ, tam není ani pojmů, a zmatení představ znemožňuje logický postup myšlení.

Objektivní hodnota abstraktních pojmů.

Jaká však je objektivní hodnota těchto abstraktních pojmů? Odkud ty pojmy v nás? Jsou duši vrozeny, tvoří si je sama ze sebe bez ohledu na vnější zkušenost? Sv. Tomáš stejně jako Aristoteles ukazuje, že pojmy nejsou naší mysli vrozeny, nýbrž že rozum svojí abstraktní silou si je tvoří z představ, jež získáváme smyslovou zkušeností. Tedy pojmy si tvoříme abstrakcí na základě smyslové zkušenosti. Rozumí se ovšem, že při tvoření pojmů rozumové poznání se zdokonaluje jen poznenáhlu. První pojmy, které si tvoříme bezprostředně ze smyslové zkušenosti, jsou pojmy nejvšeobecnější, kdežto pojmy přesnější tvoříme teprve dalším vzájemným srovnáváním a usuzováním. Jestliže malé dítě ukazujíc na nějaký předmět ptá se matky: »Co je to?«, má již pojem »jsoucna«, chápe, že onen předmět je »něco«, chce však míti pojem přesnější. Naprosto přesné a zřetelné pojmy o věcech máme jen tehdy, chápeme-li o předmětech to, co vyjadřuje jejich definice. Takové

pojmy mívá člověk zpravidla jen o předmětech, s nimiž v životě častěji se setkává nebo jichž studiem zvláště se zabývá.

Jaké jsou důsledky této nauky sv. Tomáše o vzniku pojmů? Jestliže své pojmy tvoříme abstrakcí na základě smyslové zkušenosti, pak zřejmě z toho plyne, že to, co ony pojmy vyjadřují, je realizováno ve skutečnosti mimo naše poznání. Třebaže v hmotném světě neexistuje nic abstraktního, přece to, co abstraktní pojmy vyjadřují, je nebo může být realizováno, zkonkretisováno mimo nás v jednotlivých konkrétních věcech. Znázorněme si to příkladem: Jestliže inženýr vypočítává konstrukci budovy, která ještě nestojí, je plně jist, že jeho plán je ve skutečnosti proveditelný — postupuje-li ovšem správně — poněvadž nejvšeobecnější pojmy, s nimiž pracuje a z nichž vzájemným srovnáváním a usuzováním vyvozuje pojmy a vztahy další jsou vzaty ze zkušenosti (na příklad pojem jsoucna, rozdíl, jednotky množství atd.) Jestliže tedy s jistotou aplikuje na skutečnost to, co vypočítal ve svých výpočtech, může tak právem činiti jen proto, že všechny jeho abstraktní výpočty se opírají o základní pojmy vzaté ze skutečnosti.

Tedy třebaže sv. Tomáš přísně rozlišuje poznání rozumové od poznání smyslového, přece vykládá harmonické spětí řádu smyslového s řádem rozumovým a ukazuje, kterak poznání rozumové se opírá o zkušenost smyslovou.

A tak lidský duch opíraje se o skutečnost vnímanou smysly, proniká do řádu vyššího, než je pouhý řád smysly poznatelný, proniká do říše věčných pravd. A v tom se projevuje zvlášť mocně síla lidského ducha,

který si činí z hmotného světa podnoží, s něhož se povznáší v říši pravd věčných.

»Věčné pravdy.«

Abychom tuto nauku svatého Tomáše jasně pochopili, zamysleme se na okamžik nad tím, co rozumíme »věčnými pravdami«.

Existence jednotlivých věcí, na příklad jednotlivých lidí, není něčím naprosto nutným. Je nám zřejmé, že samo o sobě by bylo možno, aby kterýkoliv z žijících lidí neexistoval, ba že samo o sobě nebylo by nemožné, aby vůbec žádný člověk neexistoval. Tedy existence kteréhokoliv člověka není naprosto nutná. Jinak tomu je s bytností člověka; bytností (essentia) člověka rozumíme to, čím člověk je člověkem. Bytnost člověka můžeme vyjádřit slovy »rozumný živočich«. Jest zřejmé, že i kdyby ve skutečnosti neexistoval žádný člověk, přece zůstává stejně pravdou, že člověk je rozumný živočich. To platí i o bytnostech jiných věcí; na příklad i kdyby nikdy a nikde na světě neexistovala žádná kružnice, přece je pravdou, že kružnice je geometrické místo bodů v rovině, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost. Tedy třebaže bytnosti věcí poznáváme z věcí ve skutečnosti existujících, přece bytnosti věcí nezávisí ve své objektivní hodnotě na existujících věcech, nýbrž jejich objektivní hodnota je něčím absolutně a věčně platným, kdežto existence jednotlivých věcí je něčím náhodným, co sice jest, avšak nutně býti nemusí. To, co platí o bytnostech věcí, platí i o pravdách, jež vyjadřují všeobecné a nutné vztahy, vyplývající z bytností věcí. Na příklad soudy »dvakrát

dvě jsou čtyři« nebo »tři úhly trojúhelníku rovnají se dvěma pravým« jsou absolutně a nutně pravdivé, i kdyby neexistoval hmotný svět, v němž by ty pravdy byly realizovány.

Mluvíme-li tudíž o »věčných pravdách«, myslíme tím bytnosti věcí a soudy všeobecné a nutné, jichž objektivní platnost je nutná a věčná, nezávisí na náhodné existenci věcí.

Jak je však možné, že chápeme tyto pravdy jako věčné a nutné? V čem je základ a důvod jejich nutnosti? Touto otázkou se výslovně zabýval učitel Andělský. Shrňme jeho nauku o té věci v několika slovech: Objektivní platnost věčných pravd nezávisí na našem poznání, poněvadž je nám zřejmé, že my sami nejsme příčinou absolutní nutnosti těch pravd, nýbrž proto je jakožto nutné poznáváme, poněvadž jejich nutnost a nezměnitelnost je nám sama sebou zřejmá. Jestliže na příklad poznávám pravdu »Dvakrát dvě jsou čtyři«, je mi zřejmé, že to nejsem já, jenž působí absolutní pravdivost tohoto soudu, nýbrž můj rozum na této pravdě nemůže nic změnit, poněvadž její absolutní nutnost je mu sama sebou zřejmá.

Bůh — nejvyšší zdroj veškeré pravdy.

Avšak platnost »věčných pravd« nezávisí ani na existujících věcech, třebaže k poznání těch pravd docházíme na základě poznání existujících věcí. Podobně jako z díla, jež vybudoval umělec, mohu poznati ideu, kterou on do svého díla vložil, a při tom je mi zřejmé, že objektivní hodnota té ideje nezávisí na existenci díla, tak i, třebaže poznáváme »věčné pravdy« z věcí

existujících, je nám zřejmé, že objektivní hodnota oněch pravd na existenci věcí nezávisí. A jako zdrojem ideje realizované v uměleckém díle jest umělec sám tím, že onu ideu poznává, tak nejvyšším zdrojem »věčných pravd«, jež jsou realizovány ve viditelném světě, je sám Bůh, jenž je nejvyšší příčinou světa. Tedy objektivní hodnota věčných pravd závisí na Bohu tím, že On je svým božským rozumem poznává.

A jak vysvětluje učitel Andělský způsob, jímž Bůh poznává »věčné pravdy«? Bůh je jsoucno nekonečné, nejvyšší příčina jakéhokoliv jiného jsoucna. Cokoliv kromě Boha existuje, má svou existenci od Boha. Avšak i bytnost jakékoliv věci závisí na Bohu, neboť je jakýmsi obrazem nekonečné bytnosti Boží, jež má všechny dokonalosti v míře největší. Proto můžeme říci, že jakákoliv bytnost kromě Boha je takřka napodobením nekonečné bytnosti božské. A poněvadž »věčnými pravdami« rozumíme jednak bytnosti věcí jednak vztahy mezi těmito bytnostmi, můžeme říci, že »věčné pravdy« jsou jakoby obrazy samé bytnosti božské.

Bůh poznáváje sebe sama způsobem nekonečným, poznává také všechny možné způsoby, jimiž jeho božská bytnost je napodobitelná. Tyto možné způsoby jsou právě ony »věčné pravdy«. Poněvadž jsou obrazem věčné a nezměnitelné bytnosti božské, jsou i samy věčné a nezměnitelné.

Tyto »věčné pravdy« jsou tak zřejmé, že hloubajícímu duchu samy o sobě jsou cestou k poznání existence Boha jakožto základu a zřídla těchto pravd. Neboť jestliže duch lidský poznává »věčné a nutné pravdy«, jichž nutnost nezávisí ani na nás ani na konečných předmětech mimo nás, nutně z toho uzavírá, že musí existovati

dostatečný důvod těchto pravd, kterým může být jenom taková bytost rozumná, jež sama má věčné a nutné bytí, to jest Bůh.

Descartes.

Nauka o »věčných pravdách«, jak ji vyložil sv. Tomáš a učili největší křesťanští filosofové, byla velmi zatemňována od těch, kteří se odchýlili od zdravých zásad křesťanské filosofie. Bylo by tu možno — kdyby čas dovoloval — poukázat na chybné nauky středověkých nominalistů a konceptualistů. Než obraťme se ihned k otci moderní filosofie, k Descartovi. I Descartes uznává závislost »věčných pravd« na Bohu. Avšak závislost tu vykládá jinak než učitel Andělský. Platnost »věčných pravd« závisí podle Descarta na svobodné vůli Boží. Na př. poněvadž Bůh chtěl, aby tři úhly trojúhelníku se rovnaly dvěma pravým, proto je to pravda a nemůže být jinak; kdyby Bůh byl chtěl, aby opak byl pravdou, byl by opak pravdou. Podobně závisí na svobodné vůli Boží i řád mravní a rozdíl mezi dobrem a zlem, takže kterékoliv dobro je proto dobrem, poněvadž Bůh chtěl, aby dobrem bylo.

Všimněme si rozdílu mezi naukou sv. Tomáše a Descartovou v této věci: Podle sv. Tomáše Bůh stanoví věčné pravdy tím, že je poznává jakožto obrazy své vlastní bytnosti; je to sama božská bytnost, jež je základem těch pravd. Poněvadž pak božská bytnost je absolutně nezměnitelná, proto jsou absolutně nezměnitelné i ony pravdy.

Naproti tomu podle Descarta závisí »věčné pravdy« na svobodné vůli Boží. Jsou pravdami proto, že Bůh tak

chtěl. Poněvadž však Bůh mohl chtít jinak, není platnost těchto pravd absolutní.

Podle učitele Andělského tudíž jistota, kterou máme o »věčných pravdách«, je jistota absolutní. Ani Bůh nemůže těchto pravd změnit, poněvadž nemůže změnit své bytnosti, jež je jejich základem.

Naproti tomu podle Descarta jsem sice nutně o věčných pravdách přesvědčen, poněvadž mi Bůh dal takovou mysl, že je nutně chápu jako pravdivé; avšak Bůh sám o sobě by pravdu tu mohl změnit.

Jaký je dosah, a které jsou následky této nauky Descartovy? Zamysleme se nad tím. Podle Descarta na př. pravda »dvakrát dvě jsou čtyři« je jediné proto pravdou, že Bůh mi dal takovou mohutnost poznávací, která nutně poznává »dvakrát dvě jsou čtyři« a nemůže poznávati na příklad »dvakrát dvě je pět.« Avšak samo o sobě Bůh by mi mohl dáti mohutnost jinou, již bych nutně poznával: »dvakrát dvě je pět.« Touto naukou Descartes otevřel cestu modernímu relativismu.

Filosofie moderní.

Sledujme další vývoj nauky o této věci. Descartes — třebaže byl sám hluboce věřící katolický křesťan — pokud postupoval podle svých filosofických zásad, nemohl podati pravého důkazu existence Boží. Následky se brzy ukázaly. Podle Descarta pravda »dvakrát dvě jsou čtyři« je jen proto pravdou, poněvadž Bůh ze svého svobodného rozhodnutí mi dal mohutnost, která tento vztah takto chápe. Avšak již Kant — hlásaje nemožnost důkazu existence Boží — snaží se dokazovati, že jediný zdroj této pravdy — stejně jako jiných podobných

pravd — je toliko moje poznávací schopnost, takže není to objektivní skutečnost, z níž tyto pravdy čerpám, nýbrž jsou to čistě subjektivní poznávací formy, čistě subjektivní zákony myšlení, podle nichž tyto pravdy tvořím. Tím však se hroučí objektivní základ těchto pravd, a další vývoj spěje k úplnému relativismu.

Relativismus se projevuje především v psychologismu, to jest směru, který učí, že hodnota jakéhokoliv poznatku závisí jedině na konstrukci poznávajícího subjektu. Jako konstrukce poznávajícího subjektu se může vyvíjeti a býti v různých dobách různá, tak i pravda je čistě relativní, mohouc býti různá podle různé konstrukce poznávajícího subjektu.

K těmto omylům moderní filosofie přistupuje zatemnění, vlastně popření duchového prvku v různých směrech sensismu, to jest nauky, která veškeré poznání lidské chce vysvětlovati pouhými silami smyslovými, nerozlišujíc představ od pojmů a vůbec nečiníc podstatného rozdílu mezi poznávací činností rozumovou a smyslovou.

Tento sensismus, který se uplatňuje především ve filosofii pozitivistické, mísí se pak s relativismem v různých formách.

Závěr.

Avšak žízeň lidského ducha po pravdě nemůže býti trvale potlačena. Lidský duch celou svou přirozeností tíhne k pravdám absolutním a nezměnitelným. Není možno omezovati sílu ducha na pouhý svět hmotný, není možno snižovati trvale mohutnost duchovou na pouhou činnost smyslovou. Tím lze vysvětliti, proč tolik

příznivců nacházejí různé směry intuicionismu, které slibují novou cestu k proniknutí v řád nehmotný. Z toho též pochopíme neobyčejně rychlý rozmach nauky fenomenologie Edmunda Husserla, jenž se snaží ukázat, kterak rozum lidský z fenomenů, to jest jevů zkušenostních, smyslových, dochází k abstraktnímu chápání podstat věcí. Není nyní času k výkladu o tom, jak mnoho Husserl přejal — třebaže nevědomky — prostřednictvím svého učitele Brentana z filosofie aristotelisticko-thomistické; také není třeba nyní poukazovati na nedostatky Husserlovy fenomenologie, i když uznáváme veliké její zásluhy, jichž si dobyla zvláště v boji proti psychologismu.

Jedno však musíme zdůrazniti. Proč ukázal Descartes — zajisté proti svým intencím — cestu k relativismu, když přece tolik snahy vynakládal na to, aby zajistil navždy lidstvu poklad neochvějné pravdy? Příčina byla v tom, že opustil zásady, na nichž byla zbudována filosofie věčná, »philosophia perennis«.

Descartes nedovedl přesně rozlišiti pravdu od jistoty, místo objektivní evidence stanovil nové kritérium pravdy, totiž jasnou a zřetelnou ideu poznávajícího subjektu, ideu, které lidský duch netvoří na základě objektivní skutečnosti, nýbrž sám ze sebe. Ale v tom již je sémě subjektivismu, jež během doby přineslo nezdravé ovoce.

POUHÝM ROZUMEM LZE DOKÁZATI, ŽE SVĚT JE OD BOHA STVOŘEN.

Mezi pravdami, jež známe o Bohu a o poměru člověka k Bohu, jsou některé takové, že by člověk jich nikdy ani netušil, kdyby Bůh sám mu jich nezjevil a jich

pravdivosti nezaručil; tak je tomu na příklad s pravdou, že Bůh je ve třech osobách. Naproti tomu jsou jiné pravdy, jež je člověk schopen s jistotou poznati sám pouhými přirozenými silami svého rozumu; na př. člověk může poznati a dokázati existenci Boží, duchovost a nesmrtelnost lidské duše, svobodu vůle a j. Mezi tyto pravdy, jež jsou poznatelné a dokazatelné pouhým rozumem, náleží i pravda, že svět je stvořen od Boha.

Jak víme (z Písma sv., tradice i rozhodnutí sv. církve), pravdu tuto Bůh sám zjevil, takže ten, kdo jasně nechápe důkazu stvoření světa od Boha, může tuto pravdu bezpečně přijímati vírou na základě zjevení. Avšak skutečnost stvoření světa lze poznati a dokázati i pouhým rozumem, jak o tom byli vždy přesvědčeni největší křesťanští filosofové, a jak je zřejmé ze samého důkazu.

Aristoteles nedomyslí všech důsledků svých zásad.

Abychom však se vyvarovali nedorozumění, tažme se především, do kterého oboru vědy spadá podání tohoto důkazu. Podobně jako důkaz existence Boží nebo nesmrtelnosti duše, tak i důkaz stvoření světa od Boha nespadá do oboru věd experimentálních (na př. fyziky), jichž úkolem je badati jen o tom, co lze měřiti, vážiti, hmatatelným pokusem dokázati. Podobně jako hodinář může býti velmi dobrým odborníkem i když nezkoumá, z čeho se skládá hmota, co je pohyb a pod., tak může i fyzik výborně pracovati ve svém oboru, třebaže nezkoumá posledních příčin vesmíru. Jako by však jednal nesprávně hodinář, kdyby podceňoval výsledky badání fyzikova nebo chemikova proto, že jejich práce se

netýkají jeho oboru, tak by jednal nespravedlivě i fyzik, kdyby nedoceňoval rozumem dokázaných závěrů proto, že nespádají do okruhu jeho vlastního badání, a to tím spíše, jde-li o otázky, po jejichž odpovědi rozum lidský — k pravdě stvořený — neodvratně prahne.

Řešení těch otázek je úkolem filosofie, jež na základě toho, co nám podává zkušenost, snaží se proniknouti až k posledním příčinám všech věcí, pokud rozumu lidskému je to možno, odpovídajíc tak na poslední proč a k čemu. Proto zkoumá i ty nejvyšší příčiny, jichž nelze viděti ani hmatati ani jinými smysly vnímati, jež však lze poznati rozumem na základě toho, co nám podává zkušenost nebo co zjistily vědy experimentální.

Pro zajímavost podotýkám, že největší filosof řecký Aristoteles, jenž sám podal velmi dobrý důkaz existence Boží, nemluví o Bohu jako stvořiteli, nýbrž jako nejvyšším účelu, k němuž věci spějí. A přece sv. Tomáš Akvinský vyvodil rozumový důkaz stvoření světa ze základních zásad, jež již hlásal Aristoteles. Jak lze vysvětliti, že Aristoteles sám k tomu nedospěl? Jedna z příčin je zajisté v tom, že často i veliký duch nedomyslí všech důsledků svých zásad.

Jak může pomáhati rozumu světlo víry.

Právem však tvrdíme, že sv. Tomáši i v jeho rozumovém badání napomáhalo světlo víry. Neboť jsou pravdy, jež jsou sice pouhým rozumem poznatelné, avšak člověku postavenému uprostřed hmotného světa je cesta k nim tak neschůdná, že bývá zapotřebí rozumu zvláštního povzbuzení, aby cestu tu nastoupil; takovými pravdami je na příklad nesmrtelnost lidské du-

še, stvoření světa a jiné. V takových případech bývá rozumu nejmocnější vzpruhou právě světlo víry. Neboť poučí-li nás o takových pravdách víra, býváme tím povzbuzeni i k hledání čistě rozumových důkazů oněch pravd. Jistě, že to byla jedna z hlavních příčin, proč dospěl sv. Tomáš k důkazu stvoření světa pomocí zásad, které znal již Aristoteles.

Dostane-li se mi od hodnověrného svědka ujištění, že na určitém místě je ukryt poklad, jsem tím zajisté povzbuzen, abych vrhl všechny své síly k vyhledání pokladu; podobně dostane-li se mi bezpečného ujištění světlem víry o mnohých velikých pravdách, jsem tím vzpružen, abych se pokusil — je-li to možno — poznati a dokázati ty pravdy i přirozenými silami svého rozumu.

Bůh byl, jest a bude.

Jak můžeme dokázati stvoření světa od Boha? Dokážeme-li, že svět je jsoucnem, jež nemá svého bytí samo od sebe, nýbrž jemuž se bytí dostalo od Boha, dokážeme tím, že svět je od Boha stvořen. Dokažme tudíž především, že existuje Bůh, bytost sama od sebe a příčina každého jiného jsoucná. Důkaz můžeme kratince vyjádřiti takto:

Jisto je, že něco skutečně existuje. Toho není třeba dokazovati, poněvadž je to zřejmé.

Jestliže však něco skutečně existuje, existuje Bůh. Aby správnost našeho tvrzení jasně vynikla, uvažme, že jestliže něco existuje nyní, existovalo nějaké jsoucno vždycky. Neboť kdyby byl jen jediný okamžik, v němž by nebylo existovalo nic, neexistovalo by nic ani nyní,

poněvadž z ničeho nemohlo by nic povstati. Tedy vždycky něco existovalo.

Avšak není možno, aby něco existovalo, kdyby nebyl Bůh. Neboť jsoucno, jež existuje, je buď samo od sebe, a to je Bůh sám, nebo je od jiného. Avšak není možno, aby kdy existovalo toliko jsoucno, jež je od jiného — ať jde o jsoucno jedno nebo jakýkoliv počet bytostí — kdyby neexistovalo jsoucno, jež je samo od sebe.

Můžeme si to znázorniti příkladem. Třebaže žádný příklad, vzatý z konečných bytostí, nemůže plně vystihnouti poměru jsoucna nekonečného k jsoucnu konečnému, přece nám může býti podporou k vytvoření správných pojmů.

Jako není možno, aby existoval pouze světelný odraz v zrcadle — nebo v řadě zrcadel — kdyby neexistoval zdroj světelný, jenž vrhaje své paprsky v zrcadlo, je příčinou světelného odrazu, nebo jako není možno, aby visel řetěz, skládající se z článků, z nichž jeden je držen od druhého, kdyby nebyl pevný hřeb, jenž jsa zadělán ve zdi, drží vlastní silou, tak není možno, aby existovala ve světě toliko jsoucna, z nichž každé je od jiného.

Jestliže tudíž opravdu něco existuje, existuje bytost sama od sebe — to jest Bůh.

Bůh je bytí samo.

Nekonečný rozdíl mezi Bohem a každou bytostí jinou je právě v tom, že Bůh je sám od sebe. Řekneme-li, že Bůh je sám od sebe, nemyslíme tím, že by Bůh byl příčinou sebe sama, jako by si dal sám bytí, jehož neměl. Neboť žádná bytost nemůže býti příčinou sebe samy, poněvadž si nemůže dáti toho, čeho nemá. Bůh je tudíž

sám od sebe v tom smyslu, že je bytí samo. Poněvadž je bytí samo, proto nemůže nebyti, existuje nutně, je bytostí naprosto nutnou.

Jinak je tomu u jsoucna, jež nemá bytí od sebe. Existuje-li takové jsoucno, existuje jedině proto, že dostalo své bytí od jiného. Jeho existence není důsledkem jeho vlastní bytnosti, nýbrž připadla mu proto, že bytost jiná mu ji dala. Proto takové jsoucno neexistuje nutně, není bytostí nutnou, nýbrž toliko možnou.

K utvoření správných pojmů můžeme si zase pomoci jakýmsi příkladem. Představme si, že na zemi existuje jedině moře, jež je zdrojem všeho vodstva na zemi. Porovnejme to moře s nádobou naplněnou vodou. Je zřejmé, že voda v nádobě není proto, že nádoba je tou nádobou, nýbrž z toho důvodu, že byla vodou naplněna. Naproti tomu v moři je voda proto, že moře je — smí-li tak říci — nekonečná voda sama a příčina všeho jiného vodstva.

Podobně Bůh je bytí samo a příčina každého jsoucna jiného. Důvod toho, že existuje Bůh, je právě v tom, že Bůh je bytí samo. Důvod toho, že existuje bytost jiná, je v tom, že svou existenci dostala od jiného.

Tedy bytost, která je sama od sebe, je bytí samo, a proto je nekonečná. Neboť všechno, co patří k bytí, nutně jí náleží. Kdyby tudíž neměla některé dokonalosti nebo kdyby v některé dokonalosti byla nějak omezena, chybělo by jí něco, co náleží k bytí, nebyla by bytí samo. Proto Bůh, jenž je bytost sama od sebe, je nekonečný, nekonečně dokonalý.

Poněvadž Bůh je bytost nekonečně dokonalá, může býti toliko jediný. Neboť kdybychom si na př. představovali dva bohy, musil by se jeden od druhého něčím lišiti, musil by míti jeden nějakou dokonalost, které ne-

má druhý. Pak by ale oběma chyběla nějaká dokonalost, žádný z nich by nebyl bytostí nekonečně dokonalou, Bohem.

Vše pochází od Boha.

Řekneme-li, že svět je od Boha stvořen, znamená to, že svět má své bytí od Boha. Poněvadž jsme dokázali, že Bůh je jediné jsoucno, které je samo od sebe, kdežto ostatní jsoucna jsou od jiného, plyne z toho, že vše kromě Boha je od Boha stvořeno. Neboť tak jako světelný zdroj, jenž svítí vlastním světlem, je příčinou světelných odrazů ve všech zrcadlech, jež zachycují jeho paprsky, tak Bůh, jenž je bytí samo, je příčinou bytí všech ostatních bytostí.

Tedy ze všeho, co bylo vyloženo, plyne, že hmota sama nemůže býti nestvořena. Kdyby byla nestvořena, musela by býti nutně sama od sebe, a proto bytostí nekonečnou, nekonečně dokonalou. Že tomu tak není, je zřejmé. Vždyť hmota se skládá z částí konečných; proto nemůže býti nekonečná. Hmota se mění, vyvíjí; avšak jsoucno, jež se mění nebo vyvíjí, není ve stavu úplné dokonalosti. Tedy hmota nemá těch dokonalostí, jež nutně náleží bytosti, která je sama od sebe, a jež je jediný Bůh.

OBSAH:

	Str.
PŘEDMLUVA	5
ÚVOD .	7

FILOSOFIE KŘESŤANSKÁ

POJEM, VZNIK A VÝVOJ KŘESŤANSKÉ FILOSOFIE .	11
SV. ALBERT VELIKÝ	20
SV. TOMÁŠ AKVINSKÝ	26

SVĚT.

ŘÁD VE VESMÍRU	35
----------------	----

DUŠE.

JE MOŽNÝ VÝVOJ ČLOVĚKA ZE ZVÍŘETE? .	51
VZTAH DUŠE K TĚLU	58
NESMRTELNOST LIDSKÉ DUŠE	63
SVOBODA VŮLE	64
FREUDOVA PSYCHOANALYSA	78
JSME HRÍČKOU »NEVĚDOMA?«	87

PRAVDA

JE MOŽNO POZNATI PRAVDU?	97
SOULAD LIDSKÉHO POZNÁNÍ	102
CESTA, PO NÍŽ ŠEL ZA PRAVDOU RENÉ DESCARTES	105
SPINOZŮV OMYL	119

BŮH

JAK PRONIKÁ LIDSKÝ DUCH KE ZDROJI PRAVDY .	127
POUHÝM ROZUMEM LZE DOKÁZATI, ŽE SVĚT JE OD BOHA STVOŘEN	140

Dr. Jaroslav Beneš,

RENÉ DESCARTES
ČI
TOMÁŠ AKVINSKÝ?

Problém poznání u Descarta s hlediska křesťanské filosofie. Praha 1935.

Str. 126. K 15.—.

Poctěno cenou
Duchovní České Akademie 1936.



Dr. Jaroslav Beneš,

QUOMODO CARTESIUS
PROBLEMA CRITICUM
POSUERIT ET
SOLVERIT.

»Acta Pont. Academiae Romanae
S. Thomae Aquinatis et Religionis
Catholicae«. Nova Series, Vol. III.
a. 1936.

»Il prof. Jaroslau Beneš dimostra con argomenti abbondanti e inoppugnabili che Cartesio confonde la verità colla certezza del soggetto pensante senza rispetto alla evidenza oggettiva, da qui il germe del soggettivismo e conchiude: »col cercare una via per superare lo scetticismo e acquistare la certezza scientifica, trovò un metodo, che conduce solo alla certezza subiettiva, per cui divenne il padre del moderno soggettivismo.«
Fr. R. Bizzarri, Palestra del Clero.
Rovigo 1937, p. 83 sq.

Dr. Jaroslav Beneš,

VALOR
»POSSIBILIUM«
APUD S. THOMAM,
HENRICUM
GANDAVENSEM,
B. IACOBUM DE
VITERBIO.

Edizione »Divus Thomas.«
Piacenza (Italia) 1927.
Pp. 72. L. 3.50.



»On trouvera un bon exposé de la théorie thomiste des possibles chez J. Beneš, Valor possibilium apud S. Thomam, Henricum Gandavensem, B. Iacobum de Viterbio, Divus Thomas, 1926, p. 612 sv. L'auteur montre, que le possible dépend non seulement de l'essence divine, mais de l'entendement divin.« Aimé Forest, La structure métaphysique Du Concret selon Saint Thomas d'Aquin. — Paris 1931, p. 152.



»Das Neue und Inetressante der Abhandlung findet sich im zweiten Teil, der über Heinrich von Gent handelt. Gewöhnlich stellt man seine Lehre so dar, als ob er den Wesenheiten im Zustande der reinen Möglichkeit ein esse quidditativum actuale zugeteilt hätte. Dem ist aber nicht so, wie Beneš an Hand der Texte recht überzeugend nachweist.« J. Lotz, Scholastik III. Freiburg i. Br. 1928, S. 460.



Dr. Jaroslav Beneš,

PSYCHOANALYSE.
FREUDOVA
PSYCHOANALYSE
A POMĚR
KŘEŠŤANSKÉ
FILOSOFIE K NÍ.

Praha 1929. Str. 183. K 12.—.

Počteno cenou
Duchovní České Akademie
1931.