DR JAROSLAV BENEŠ

DUCH A HMOTA

v theorii poznání

Bohuslav Rupp

Praha 1946

VSR

Nihil obstat. A. R. P. Konstantin Miklík CSSR, censor. *Imprimatur.* Pragae, die 10. Jul. 1946. Prael. Dr Theofil. Opatrný, vicarius capitularis. Nr. 10321.

PŘEDMLUVA

Jak poznáváme věci? To ukázati jest účelem této práce. Toho účelu je však možno dosíci jen tehdy, vyložíme-li, oč se opírá pravda lidského poznání a jaký je způsob, jímž k tomuto poznání docházíme.

Chceme tak učiniti za vedení sv. Tomáše Akvinského, který o pravdě a poznání napsal stati nejzřetelnější. On ukázal, že problém poznání je možno řešiti jen v souvislosti s jinými základními otázkami filosofickými, jak psychologickými, tak metafysickými.

Naše práce, která takto objasní a obhájí pravdu lidského poznání, bude spolu zásadním příspěvkem k otázkám jiným, zvláště k otázce prvenství ducha či hmoty.

V Praze v den Seslání Ducha Svatého 1946.

Dr. Jaroslav Beneš.

CO JEST PRAVDA

Quid enim fortius anima desiderat quam veritatem? Po čem mocněji touží duše než po pravdě?[1])

Člověk je stvořen k pravdě a proto celou svou duší k pravdě tíhne. Proto i filosofie, která se snaží vniknouti v poslední a nejvyšší příčiny všech věcí, pokud přirozeným rozumem je to možno, jedná o pravdě jakožto o jednom ze svých nejhlavnějších předmětů. Aristoteles, jak píše sv. Tomáš Akvinský, ukazuje, že poznání pravdy jest jednou z hlavních otázek první filosofie.[2]) Otec moderní filosofie, Descartes, považoval poznání pravdy za tak přirozené, že pokládal ideu pravdy za vrozenou naší mysli.[3])

Již autority jmenovaných filosofů, z nichž Aristoteles je největším filosofem řeckým, sv. Augustin a sv. Tomáš Akvinský největšími filosofy křesťanskými, Descartes pak otcem filosofie moderní, ukazují, jak důležité jest poznání pravdy. Z toho je též zřejmé, jak osudnou chybou by bylo zatemniti pojem pravdy, jenž je přirozeně společný všemu lidstvu, nebo zbaviti pravdu jejího přirozeného základu.

Opuštění přirozeného základu pravdy jest kořenem omylů, jichž následky jsou nedozírné. Proto je především třeba, abychom si nejen připomněli, co jest pravda, nýbrž si i objasnili, v čem je základ pravdy.

První otázka, na niž chceme odpověděti, zní: Co jest pravda? Naším úkolem není vynalézti teprve pojem pravdy; neboť pravda jest majetkem všeho lidstva, a lidé pravdu chápali dříve, než kterýkoli filosof začal o ní psáti. Úkolem filosofie jest, aby stanovila přesný pojem pravdy na základě toho, co lidé

vůbec odedávna pravdou rozuměli.[4]) Zkoumejme tedy, co rozumějí lidé všeobecně pravdou.

Poněvadž lidé vyjadřují své pojmy slovy, poznáme nejlépe, co se všeobecně rozumí pravdou, jestliže si dobře všimneme, kdy užívají lidé slova „pravda", kdy nazývají něco „pravým" nebo „pravdivým".

Lidé užívají výrazu „pravda", „pravý" a „pravdivý" buď o řeči, nebo o poznání, nebo o věcech.

Řeč nazýváme pravdivou tehdy, shoduje-li se s myšlením toho, kdo mluví. Jestliže kdo mluví jinak, než myslí, nazýváme jeho řeč lživou.

Poznání nazýváme pravdivým, shoduje-li se se skutečností. Soud: „Člověk má dvě ruce" jest pravdivý, poněvadž ve skutečnosti tomu tak jest. Soud, jehož tvrzení by odporovalo skutečnosti, byl by soud nepravdivý.

Nějakou věc nazýváme pravou, jestliže se shoduje s pojmem, který o té věci máme, t. j. jestliže není pouze líčená, nýbrž má ve skutečnosti všecko, co podle našeho pojmu má míti. Na příklad toho nazýváme přítelem pravým, kdo má vskutku ty vlastnosti, jež podle našeho pojmu má přítel míti. Nemá-li jich, nazýváme jej přítelem nepravým. Podobně nazýváme drahokam pravým tehdy, jestliže má skutečně ty vlastnosti, jež má míti podle našeho pojmu; má-li pouze vnější podobu drahokamu, nazýváme jej nepravým.

Podle toho, opírajíce se o obecný způsob mluvy, rozlišujeme pravdu či pravdivost věci, řeči a poznání.

Pravda věci je zvána pravdou ontologickou, a budeme o ní obšírněji jednati později. Pravdivost řeči je zvána pravdou morální či pravdomluvností; o ní jedná především mravověda.

Naším úkolem bude nyní objasniti si pojem pravdy poznání, jež je zvána pravdou logickou.[5])

POZNÁNÍ SMYSLOVÉ A ROZUMOVÉ, ROZUM, VŮLE, LIDSKÁ DUŠE

Dříve však než budeme mluviti o pravdě poznání, jest třeba připomenouti si několik poznatků z psychologie. Poněvadž se totiž pravda poznání týká — jak později uvidíme — především poznání rozumového, poznání rozumové pak předpokládá poznání smyslové, je nutno vyložiti vztah poznání rozumového k poznání smyslovému. Poněvadž pak hlavním důvodem rozdílu mezi poznáním rozumovým a smyslovým jest nehmotnost mohutnosti rozumové, zmíníme se též krátce o nehmotnosti mohutnosti rozumové a o nehmotnosti duše samé. A protože s nehmotností duše souvisí i její nesmrtelnost, uvedeme některé důkazy nesmrtelnosti duše. Z podobného důvodu se zmíníme i o svobodě lidské vůle, jež vyplývá z nehmotnosti rozumového poznání. Konečně se zmíníme o vzájemném vztahu duše a těla, aby čtenář z toho pochopil důvod a způsob závislosti poznání rozumového na poznání smyslovém.

Třebaže tedy otázky o pravdě a jejím základu náležejí samy o sobě do metafysiky[6]), přece je nutno objasniti si jmenované poznatky z psychologie, poněvadž se tím usnadní pochopení otázek, týkajících se pravdy samé.

Poznání smyslové a rozumové.

Nejprve se zmíníme o rozdílu mezi poznáním smyslovým a rozumovým.

Poznání smyslové se děje činností smyslů, a to jed-

nak smyslů vnějších (na příklad zraku, sluchu atd.), jednak smyslů, jež jsou zvány vnitřní (na př. obrazivosti).

Mimo poznání smyslové má člověk ještě poznání jiné, podstatně vyšší, totiž poznání rozumové. Jest nejen schopen vnímati svými smysly různé vlastnosti tělesné, nýbrž chápe rozumem i věci nehmotné, ctnost, Boha atd.; jest nejen s to, aby si tvořil smyslové představy, nýbrž rozumem tvoří též všeobecné, abstraktní pojmy. Pochopíme-li rozdíl mezi pojmem a představou, pochopíme též rozdíl mezi poznáním rozumovým a poznáním smyslovým.

Pojem jest něco zcela jiného než pouhá představa, a lidské myšlení naprosto nelze vysvětlovati pouhými zákony o sdružování představ.[7])

V čem záleží rozdíl mezi pojmem a představou? Představa nám nepodává celkem nic více, než co můžeme vnímati vnějšími smysly. Proto každá představa vyjadřuje něco konkretního a individuálního. Na příklad každá kružnice, kterou si ve své obraznosti představuji, má tuto určitou velikost, tvar, polohu atd., je tudíž něčím konkretním a individuálním. Zcela něco jiného jest pojem kružnice.

Pojem kružnice si tvořím tehdy, chápu-li svým rozumem definici kružnice jako „geometrické místo bodů v rovině, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost". To, co jest pojmem kružnice vyjádřeno, není nic konkretního a individuálního, neboť to nemá žádné určité velikosti, ani tvaru, ani polohy, atd. Proto jest pojem kružnice cosi vpravdě všeobecného, poněvadž každá jednotlivá kružnice jest konkretní uskutečnění toho, co pojem obsahuje. O každé jednotlivé kružnici mohu tvrditi, že jest geometrickým místem

bodů v rovině, které mají od jednoho bodu stejnou vzdálenost.

Podobně každá naše představa, kterou si tvoříme na příklad o člověku, představuje konkretní tělesné vlastnosti člověka, určitou velikost, polohu atd. Naproti tomu v pojmu, který si tvoříme o člověku, když chápeme definici člověka („živočich rozumný"), není žádné určité velikosti, polohy, podoby atd. V tomto pojmu poznáváme podstatu člověka bez jakýchkoli konkretních případků, t. j. podstatu „živočicha rozumného", zbavenou všelikých nahodilostí, jež připadají k této podstatě, jestliže je uskutečněna v konkretní skutečnosti.

Těmito konkretními případky (t. j. touto určitou velikostí, postavou, polohou, místem, časem atd.), jež k podstatě člověka připadají ve skutečném řádu věcí, rozlišujeme jednoho člověka ve skutečnosti existujícího od druhého, a proto nazýváme tyto konkretní případnosti známkami individualisujícími. Poněvadž v pojmu „živočich rozumný" poznáváme podstatu člověka, abstrahovanou či odloučenou od těchto známek individualisujících, proto jest pojem tento vpravdě všeobecný; neboť o každém jednotlivém člověku — ať je jakékoli velikosti, postavy atd., ať žije v kterémkoli čase a na kterémkoli místě — mohu říci, že jest „živočich rozumný".

Rozdíl mezi představou a pojmem je zvláště tehdy zřejmý, když jde o pojmy nejvšeobecnější. Nejvšeobecnějším pojmem vůbec jest pojem „jsoucna". Obsah tohoto pojmu jest nejmenší; neboť vidím-li v nějaké věci jsoucno, říkám pouze, že ta věc jest nebo může býti, aniž tím o ní pravím co bližšího. Zato rozsah toho pojmu jest největší, ježto v každé skutečně existu-

jící nebo aspoň možné věci — ať živé či neživé, hmotné či duchové — mohu viděti „jsoucno". V pojmu jsoucna není nic konkretního a individuálního, proto se tento pojem zřejmě liší od jakékoli představy, jež se může vztahovati toliko na něco konkretního a individuálního.

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

Rozum mohutností nehmotnou.

Právě rozumová mohutnost to jest, jíž jsme schopni tvořiti pojmy věcí, a tím poznávati samu podstatu věcí. V tom se rozumová mohutnost liší od mohutností smyslových, jež vnímají pouze jednotlivé konkretní tělesné jakosti, určitou velikost, tvar, polohu, atd., ale samotnou podstatu věci poznati nemohou.

Tak jako zrakem vidím pouhá písmena vědecké knihy, kdežto jejich obsah chápu toliko rozumem, tak smysly vůbec vnímají jen tělesné vlastnosti, zatím co rozum proniká v samu podstatu věcí. Odříkávati pouhá slova se naučí i papoušek; má tudíž i on představy naučených slov. Avšak pojmy, vyjádřené těmi slovy, chápe toliko rozumný člověk. Proto i učitel, když zkouší žáka z matematického příkladu a chce poznati, zdali žák opravdu věci rozumí, t. j. má-li pojem početního vztahu vyjádřeného v onom příkladě, nespokojí se pouhým žákovým odříkáváním, nýbrž žádá, aby uvedl příklady jiné, v nichž by byl obsažen týž vztah. Pouhé odříkání příkladu by bylo možné i pouhým sdružováním představ, jak se děje při učení zpaměti; kdežto

žák, který početnímu příkladu rozumí, není vázán jen jediným příkladem, nýbrž maje správný pojem matematického vztahu v příkladě vyjádřeného, umí sám uvésti řadu příkladů jiných, v nichž týž vztah jest uskutečněn.

I zvíře vidí svým zrakem složitý stroj, hledí na jednotlivá kolečka v sebe zapadající, na jednotlivé páky atd.; avšak nikdy nedovede od těchto hmotných součástek abstrahovati jejich vzájemné vztahy, totiž vztah příčinnosti, účelnosti a p. Naproti tomu člověk, pozorující týž stroj, dovede svým rozumem poznati i účelnost jednotlivých součástek; proto dovede sám stroj opraviti, rozebrati a složiti, zdokonaliti. Právě toto rozumové poznání věcí jest základem veškerého pokroku a lidské kultury.

Z toho všeho je zřejmé, že poznání smyslové jest omezeno na jednotlivé konkretní hmotné vlastnosti, kdežto rozum dovede abstrahovati od individuální hmoty, od konkretní tělesnosti, a poznává všeobecné, abstraktní, pravé podstaty a vztahy věcí.

Tyto předměty poznání rozumového převyšují veškerý řád tělesný. Neboť všecko, co jest řádu hmotného, jest konkretní a individuální, jest určeno časem a prostorem, kdežto všeobecné, abstraktní podstaty věcí a abstraktní vztahy mezi věcmi nejsou omezeny ani časem, ani prostorem.

Jestliže však mohutnost rozumová je schopna poznávati předměty řádu nehmotného, pak i ona sama jest nehmotná. Neboť kdyby byla hmotná, t. j. kdyby tkvěla ve hmotě (v mozku, v nervech, v tělesném orgánu), pak by závisela na tělesném orgánu ve své činnosti čili v poznání. Avšak tělesný orgán jest rozsažný, čili má kvantitu; neboť kvantita (rozsažnost) jest základ-

ním a vlastním případkem hmoty. Kdyby tedy mohutnost rozumová závisela ve své činnosti na tělesném orgánu, takže tělesný orgán by byl zároveň s rozumovou mohutností nástrojem rozumové činnosti, pak by se kvantita nutně mísila i v činnost rozumovou, jako je tomu u činnosti smyslové. Neboť, jak jsme viděli, představy jsouce tvořeny mohutností smyslovou, závislou na hmotě, mají vždy hmotné podmínky a vlastnosti, určitou velikost, tvar atd., a jsou proto vždy cosi konkretního a individuálního. Kdyby i mohutnost rozumová závisela v své činnosti na tělesném orgánu, musely by i rozumové pojmy míti konkretní hmotné vlastnosti, t. j. určitou velikost, tvar atd., a proto by byly i ony čímsi konkretním a individuálním. Jestliže však, jak jsme ukázali, rozumové pojmy jsou všeobecné a abstraktní, zbavené všech hmotných známek, jest to neklamný důkaz, že rozumová mohutnost je ve své činnosti na hmotě nezávislá, čili že je to mohutnost nehmotná.

Rozumová mohutnost není tudíž mohutnost organická, t. j. mohutnost, jež tkví v tělesném orgánu tak, že by bez jeho spolučinnosti byla naprosto nemožná. V tom je podstatný rozdíl mezi rozumem a smysly, jichž nositelem jest nejenom duše, nýbrž zároveň i tělo. Později si připomeneme, že ačkoli je rozum mohutnost nehmotná (duchová), přece k svým úkonům potřebuje i činnosti smyslové; avšak tato závislost na smyslech jest čistě vnější a podřadná.

Poněvadž rozum jest mohutnost nehmotná, může poznávati i předměty nehmotné (Boha, vztah člověka k Bohu, náboženství, ctnost atd.). Tato nehmotnost je také důvodem, proč rozum může jasně poznávati i své vlastní úkony, přemýšleti o vlastním myšlení

a chtění. Proto též v celé viditelné přírodě pouze člověk má rozumové vědomí sám sebe, jest si vědom vlastního „já“.[8])

Rozumové poznání je též kořenem svobody vůle.

Svoboda lidské vůle.

Dříve než budeme mluviti o svobodě vůle, jest nutno napřed ukázati, že člověk má vůbec vůli. Byli totiž a jsou někteří filosofové a psychologové, kteří se domnívají, že celý duševní život lidský jest možno vysvětliti bez úkonů, jež by bylo nutno přičítati zvláštní mohutnosti, zvané vůlí.

Existence vůle.

Co rozumíme vůlí? Vůlí rozumíme onu mohutnost, která žádá dobro, jež bylo poznáno a jí předloženo rozumem.

Vůli jest tudíž nutno rozlišovati od mohutnosti, která žádá dobro, jež poznáváme smysly. Víme totiž z vlastní zkušenosti, že naše poznání smyslové bývá provázeno žádostí a snahou o dosažení toho, co smysly poznáváme. Na př.: Jestliže hladový člověk vidí před sebou chutně upravené jídlo, nebo když si je i jenom představí, vzniká v něm žádost, aby po jídle sáhl a utišil svůj hlad. Takovouto žádost (snaživost, appetitus sensitivus), vznikající z poznání pouze smyslového, pozorujeme stejně u zvířat jako u rozumného člověka.

Avšak vedle této žádosti smyslové je v nás ještě žádost či snaživost vyšší, kterou nazýváme vůlí. Neboť všichni jsme si jasně vědomit toho, že často žá-

dáme dobro, jež jakožto takové poznáváme rozumem. Vždyť často člověk usiluje o dobra nehmotná, na př. o slávu, o čest, o vědu, o ctnost. Tato všecka dobra poznává člověk jenom rozumem, nikoli činností smyslovou. Proto vůle, jíž tato dobra chceme a žádáme, předpokládá poznání rozumové, nikoli poznání pouze smyslové.

Poněvadž tedy činnost vůle plyne z nehmotné činnosti rozumové („chtění" plyne z „poznání"), je zřejmé, že činnost vůle jest právě tak nehmotná jako činnost rozumová, a proto vůle, jež plyne z rozumu, jest mohutnost stejně nehmotná jako rozum. V této její nehmotnosti jest důvod, proč může chtíti i předměty nehmotné, jež převyšují veškeren řád smyslový.[9])

Předmět vůle.

Vůlí můžeme chtíti vždycky jen to, co poznáváme jako dobro rozumem. Rozum může poznávati a vůli předkládati různá dobra, na př. rozkoš, zdraví, čest, ctnost atd. To všechno může vůle chtíti. Tím neříkáme, že vůle musí chtíti každé dobro, nýbrž toliko, že předmětem vůle může býti jenom dobro. Tedy zlo jakožto zlo vůle chtíti nemůže. To neznamená, že by vůle nemohla chtíti to, co je zlem. Jestliže však vůle chce zlo, chce je vždy jen proto, že jí je rozum předkládá jakožto dobro po některé stránce. Jestliže si na př. sebevrah přeje svou smrt, chce ji proto, že v ní vidí nějaké dobro, na př. uniknutí nějaké bolesti nebo vyhnutí jinému, domněle většímu zlu. Tedy předmětem vůle je vždy dobro; zlo může člověk chtíti jen potud, pokud v něm hledá nějaké dobro. Že je to tak, to nám dosvědčuje naše vlastní vnitřní zkušenost.

Je vůle vždy svobodna?

Dříve než podáme důkazy svobodné vůle, odpovězme na důležitou otázku: Jest vůle vždycky svobodna, když chce nějaké dobro?

Chceme-li přesně odpověděti, třeba rozlišovati: Jde-li o dobro všeobecně, t. j. o dobro, jež plně nasycuje veškeré touhy 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 v náručí smrti, činí tak jen proto, že v smrti hledá štěstí. Tedy jde-li o štěstí vůbec, pak vůle není svobodna, nýbrž nezbytně tíhne k tomu, co má plně ukojiti její tužby. O tom nás přesvědčuje naše vlastní zkušenost. Chceme-li něco, chceme tak jen proto, že v tom hledáme štěstí. Asi jako hladový člověk, když něco pojídá, činí tak proto, aby ukojil svůj hlad, tak i my, kdykoli něco chceme, chceme to jen proto, abychom ukojili svůj hlad, t. j. svou touhu po štěstí.

Tedy člověk nemůže voliti mezi tím, zda chce býti šťasten či nešťasten, nýbrž nutně tíhne k štěstí. K štěstí tíhne právě tak ten, jenž svou blaženost hledá v smyslné rozkoši, jako ten, jenž hrdinně z lásky k Bohu a k bližnímu přináší nejtěžší oběti.

Avšak to, že jeden hledá na příklad své štěstí v nenávisti k druhému, kdežto jiný v obětování sebe pro druhého, to závisí vskutku na svobodném rozhodnutí vůle. Tedy vůle lidská je svobodna tam, kde jde o to, v čem chce hledati štěstí, nebo kde jde o volbu nějakého dobra jednotlivého.

Determinismus.

Nauka, která popírá svobodu lidské vůle, se nazývá determinismem, poněvadž tvrdí, že člověk je ve svém rozhodování determinován, čili že to, co chce, chce nutně a nemůže chtíti jinak. Nauka, která učí svobodě lidské vůle, bývá zvána indeterminismem. Nutno však podotknouti, že ten název je nepřesný a vede někdy k nedorozumění. Chceme-li užívati názvu „indeterminismus", jest nutno rozlišovati indeterminismus absolutní a indeterminismus umírněný. Indeterminismus absolutní pokládá lidskou vůli za naprosto nezávislou na jakýchkoli ohpnutkách, sklonech a okolnostech, kdežto indeterminismus umírněný uznává, závislou na jakýchkoli pohnutkách, sklonech a okolnosti, které však nezbavují lidskou vůli její svobody. Vůle není žádnými motivy nucena fysicky k určitému úkonu, nýbrž může voliti i proti sklonům a pohnutkám silnějším.

Ti, kteří popírají svobodu lidské vůle a činí proti ní námitky, vyvracejí jenom indeterminismus absolutní; jiné váhy a platnosti tyto námitky nemají. Naproti tomu my hájíme se sv. Tomášem Akvinským a jinými velikými křesťanskými filosofy jako jediné správnou naukou indeterminismus umírněný.

Rozvaha jest předpoklad svobody vůle.

Řekli jsme, že lidská vůle je svobodna tehdy, když jde o volbu nějakého dobra jednotlivého. Avšak i tu musí býti splněny jisté podmínky, aby takový úkon mohl býti svobodný.

Aby člověk byl schopen něco chtíti, musí to poznati

jako dobro. Předmětem vůle jest dobro, a jen potud může vůle něco chtíti, pokud je jí to předloženo rozumem jako dobro. K tomu však, aby vůle svobodně něco chtěla, musí předmět býti poznán ještě s jiného hlediska, a to s takového, s něhož se jeví také jako zlo. Neboť jen potud může vůle něco odmítnouti, pokud jest to poznáváno jako zlo. Kdyby člověk poznával něco jen jako dobro, pak by vůle k takovému předmětu spěla nutně. Z toho je zřejmo, že svobodnému úkonu vůle musí předcházeti rozvaha rozumová, v níž jest předmět pozorován jak s hlediska dobra, tak s hlediska zla. Kde tato rozvaha chybí, tam není možný svobodný úkon vůle. Kdyby na př. vášeň zaslepila člověka tak, že by nebyl schopen rozumové rozvahy, pak by nebyl schopen ani svobodného úkonu vůle. A naopak, čím větší rozvaha, čím jasnější poznání předmětu s různých hledisk, tím svobodnější úkon vůle.

Jestliže na př. hladový chuďas, kráčející samojediný lesem, spatří náhle na zemi ležeti peněženku se značnou částkou, a hlavou mu kmitne myšlenka, že je tu příležitost k vysvobození z bídy a hladu, sáhne bezděky po nálezu, aby si jej ponechal. Jakmile si však uvědomí, že nemá práva podržeti věc, kterou někdo ztratil a hledá, poznává, že by jednal nepoctivě a nespravedlivě, kdyby nález neoznámil.

Až do okamžiku, kdy si uvědomil, že zatajení nálezu by byla nepoctivost, jednal chuďas nesvobodně, poněvadž v své mysli neviděl nic jiného než vysvobození z bídy. Jakmile si však uvědomil mravní zlo, spojené s ponecháním nalezené sumy, stal se pánem svého rozhodování.

Tedy rozumová rozvaha je nutným předpokladem svobodného rozhodování.

Důkaz, že vůle je svobodna.

Že naše vůle jest opravdu svobodna, o tom nám podává nezvratné svědectví především naše sebevědomí. Jsou-li splněny podmínky, předchází-li našemu rozhodnutí rozvaha, jsme si jasně vědomi toho, že úkon naší vůle je svoboden.

Jestliže se mám na př. rozhodnouti, budu-li psáti, nebo čísti, či dělati něco jiného, jest mi naprosto zřejmé, že se za týchž okolností mohu rozhodnouti pro kterýkoli z těch úkonů. A i při samém rozhodování, jestliže na př. zavrhuji něco špatného, ač to s jiného hlediska poznávám jako užitečné, říká mi vlastní vědomí, že můj úkon vůle je svobodný a že bych mohl voliti opak. Jestliže se na př. nechci dopustiti nepoctivosti, i když vidím, že by mi ta nepoctivost přinesla hmotný užitek, jsem si vědom, že ten nepoctivý čin zamítám svobodně. I když nemohu vždycky zkoumati všechny okolnosti a vůbec vše, co má vliv na moje rozhodnutí, přece mi je jasno, že za týchž okolností a za týchž vlivů to, co chci, chci svobodně a že bych mohl chtíti jinak. Rovněž po dokonalém rozhodnutí a po vykonaném činu je mi zřejmé — alespoň často — bylo-li mé rozhodnutí svobodné čili nic, neboť velmi dobře rozeznávám úkony, v nichž nebyla možná rozvaha a jež proto byly nesvobodné, od úkonů vpravdě svobodných.

To, co nám dosvědčuje vlastní sebevědomí, je potvrzeno souhlasem všeho lidstva. U všech národů a ve všech dobách bylo a jest pevné přesvědčení, že člověk mnohé věci dělá svobodně. Neboť všude jsou některé úkony přičítány k chvále a jiné k vině. Podobně všude na celém světě užívají lidé rad, napomíná-

ní, hrozeb a proseb, aby pohnuli jiné k nějakému činu nebo k zamítnutí nějakého pokušení. Kdyby nebylo svobodného rozhodování, nemělo by smyslu přičítati někomu nějaké rozhodnutí za zásluhu nebo za vinu, stejně jako by nemělo smyslu někomu něco raditi, v něčem jej napomínati nebo prositi. Člověk absolutně determinovaný byl by nucen chtíti a dělati to, co právě chce a dělá, a nemohl by chtíti jinak. Vskutku všichni lidé všech dob jsou si jasně vědomi toho, že člověk je schopen úkonů svobodných.

I ti, kteří theoreticky svobodu vůle popírají, v praktickém životě svými řečmi a svým počínáním ustavičně odporují své nauce.

Kdyby na př. determinista někoho obžaloval u soudu, jistě by nepřipustil, aby soud omlouval obžalovaného tím, že, nemaje svobodné vůle, nemohl jednati jinak.

Svobodná vůle je zřejmá i z celého mravního řádu, na němž je vybudována lidská společnost. Všecek mravní řád by se hroutil, ba nemohl by vůbec platiti, kdyby nebylo svobody vůle. Základní pojmy mravního řádu, pojem mravního dobra i zla, pojem práva a povinnosti, pojem viny, příčetnosti, zásluhy, trestu, závaznosti, zákona, tyto všechny pojmy mají jen tehdy smysl, je-li lidská vůle svobodna. Kdyby nebylo svobodné vůle, mohli bychom mluviti jen o dobru nebo zlu fysickém, na příklad o zdraví a nemoci, nikdy však o dobru nebo zlu mravním. Mravně dobré nebo mravně zlé může býti něco jen potud, pokud to závisí na svobodném rozhodování vůle. Činy, jichž člověk nevykonal ze svobodné vůle, nýbrž následkem duševní choroby, nemohou býti přičítány za vinu, nýbrž jsou projev choroby. Chorý člověk, který je páše, může býti hlídán a léčen, nikoliv trestán.

Kořen svobody vůle.

Objasněme si nyní, proč je svobodný úkon možný, abychom tak vnikli v samý kořen svobody lidské vůle.

Řekli jsme již, že vůle chce to, co rozum poznává a vůli předkládá jako dobré. Aby vůle mohla něco svobodně chtíti, jest nutno, aby předmět byl poznán nejen jako dobro, nýbrž s nějakého hlediska také jako zlo. Vůle pak může předmět buď chtíti jakožto dobro, nebo jej zamítnouti jakožto zlo. Nuže, každé dobro, které náš rozum v tomto životě poznává, může býti poznáváno s některého hlediska jako zlo. Neboť cokoliv poznáváme v tomto životě, jest omezené a nedokonalé, anebo aspoň jest od nás omezeně a nedokonale poznáváno. Kromě Boha nemůže nic býti naprosto dokonalé a nekonečné. Avšak i Bůh, třebaže jest sám o sobě nekonečně dokonalý, přece od nás v tomto životě není poznáván v celé dokonalosti, protože svým omezeným rozumem nemůžeme chápati Boha v celé plnosti jeho nekonečného bytí.

A tak každé dobro, jež náš rozum v tomto životě poznává, jest omezené, nebo omezeně poznávané. Avšak každé dobro omezené, pokud jest omezené, má nedostatek toho, co dobro činí dobrem. Pokud má však nedostatek dobra, potud jest i zlem. Proto každé dobro omezené může býti rozumem chápáno jako zlo, pokud jest pozorováno s toho hlediska, že se mu nedostává dobra. 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 jest dobro nekonečné, přece — poněvadž jest od nás poznáván nedokonale a omezeně — může býti chápán

jako zlo, na př. jakožto bytost zakazující hříšnou rozkoš.

Poněvadž tedy bez výjimky každé dobro, jež lidský rozum v tomto životě poznává a vůli předkládá, může býti poznáváno jakožto zlo, proto lidská vůle je svobodna ke každému dobru, mohouc je voliti nebo zamítnouti.

Abychom hlouběji pochopili kořen svobody lidské vůle, odpovězme si ještě na otázku: Proč může náš rozum na každém dobru, jak je poznává v tomto světě, najíti nějaký nedostatek? Důvod toho je tento: Lidský rozum poznává nejen částečná dobra jednotlivá, nýbrž tvoří si pojem dobra vůbec, pojem dobra všeobecného, pojem samé blaženosti. Takového pojmu si nemůže tvořiti pouhý smysl, nýbrž jen rozum. Tím však, že rozum chápe dobro všeobecné, může zároveň toto dobro všeobecné srovnávati s každým dobrem jednotlivým, o jehož volbu jde, a tu shledává, že každé jednotlivé dobro má v sobě něco dobra, avšak v žádném není uskutečněno všechno to, co jest obsaženo v pojmu dobra vůbec. Proto rozum každé jednotlivé dobro může s nějakého hlediska pozorovati jako zlo. Jest dokonale zřejmo, že kořenem svobody vůle jest rozumové poznání.[10])

Existence a duchovost lidské duše.

Poznali jsme, že rozum a vůle jsou mohutnosti nehmotné. Z toho plyne, že nehmotná jest i podstata, jíž ty mohutnosti náležejí. Neboť mohutnosti pocházejí z podstaty jakožto své formální příčiny. Jestliže tudíž rozum a vůle jsou mohutnosti nehmotné, jest nehmotná i podstata, z níž pocházejí, totiž lidská duše.

Týž důkaz můžeme podati jinými slovy: Činnost jakékoli podstaty jest taková, jaké jest její bytí; neboť bytí podstaty se projevuje její činností. Proto z činnosti jakékoli podstaty poznáváme, jaké jest její bytí. Avšak činnost rozumová jest činnost lidské duše. Jestliže tedy, jak jsme ukázali, činnost rozumová jest činnost nehmotná, t. j. vnitřně nezávislá na hmotných podmínkách, jest nehmotná i sama lidská duše.

Třebaže valná většina filosofů a psychologů uznává dnes, že duševních úkonů nelze vysvětliti pouhými silami hmotnými, přece mnozí z nich nechtějí připustiti duši jakožto podstatu či nositelku těchto úkonů. Uznávají tudíž jako skutečnou duševní realitu pouze duševní úkony (aktualismus čili theorie aktuality).

Že jejich domněnka jest mylná, je zřejmé z toho, že není možný duševní úkon bez duše tak jako není možný tělesný pohyb bez pohybujícího se tělesa.

Také vlastní sebevědomí nám dosvědčuje, že naše duševní úkony se mění a střídají, kdežto my sami, kteří jsme nositeli těchto úkonů, zůstáváme tíž. Jako jsme si tedy vědomi svých rozličných duševních úkonů, tak jsme si vědomi i sebe jakožto vlastního podmětu či nositele těchto úkonů. Že pak tímto podmětem není pouhé tělo, plyne z toho, že duševní úkony přesahují sílu pouhé hmoty.

Nejsou tudíž duševní úkony jedinou duševní realitou, nýbrž duševní realitou je také duše, která jest nositelkou těchto úkonů.

Jde-li o úkony zcela nehmotné, jako jsou úkony rozumové a volní, tu jest duše jediným zdrojem těchto úkonů, poněvadž v tomto případě tělesný orgán není a nemůže býti spolučinitelem. Tedy činnost rozumu a vůle jsou samostatné činnosti duševní.

Jestliže však lidská duše je schopna zcela samostatné činnosti, je schopna i zcela samostatného bytí, protože činnost každé podstaty jest projevem a svědectvím jejího bytí. Avšak podstata, která je schopna samostatné činnosti a samostatného bytí, jest podstata duchová. Tedy lidská duše jest duchová.

Vztah duše k tělu.

Ačkoli jest duše lidská podstata nehmotná, schopná činnosti samostatné, přece sama netvoří celého člověka, nýbrž jest toliko jeho částí, třebaže částí vznešenější. Jako člověk není pouhé tělo, tak také není pouhá duše, nýbrž jest bytost skládající se z těla a duše.

Toto spojení duše a těla není pouhé spojení vnější, jak si je představoval Plato, který přirovnával duši a tělo k lodníku a lodi. Neboť lodník a loď jsou dvě podstaty, spojené navzájem pouhým vnějším a nahodilým poutem, kdežto duše a tělo tvoří jedinou bytost, jedinou složenou podstatu, kterou nazýváme člověkem. Duše stejně jako tělo jsou podstatné části jediné bytosti lidské, jak to prvý správně pochopil Aristoteles.

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

Lidská duše je zdrojem života vegetativního, smyslového a rozumového. Život vegetativní a smyslový je zřejmě nemožný bez součinnosti hmotných orgánů.

Podmětem života vegetativního a smyslového jest tělo spolu s duší, takže bez součinnosti těla žádný úkon života vegetativního nebo smyslového není možný. Lidská duše jest tudíž ve své činnosti vegetativní a smyslové závislá na těle jakožto spolufaktoru, bez jehož součinnosti nikdy nemůže vykonávati funkce vegetativní nebo smyslové. Takovouto závislost nazýváme závislostí vnitřní. Můžeme ji přirovnati k závislosti houslistově na nástroji, na který hraje. Třebaže hlavní příčinou houslové hry jest umělec sám, přece i housle jsou jakousi spolupříčinou jeho výkonu, takže bez houslí jest houslová hra přirozeně nemožná.

Zcela jinak se má věc se závislostí duše na těle v příčině činnosti rozumové. Neboť činnost rozumová a volní jsou činnosti duchové, vycházejíce z duchové duše; proto žádný hmotný orgán není a nemůže býti spoluzdrojem a spolupříčinou této činnosti. Proto v činnosti rozumové jest duše na těle vnitřně nezávislá, neboť ona jest jediná bezprostřední nositelkou této činnosti.

To však neznamená, že duše vůbec nepotřebuje těla k této své činnosti. Nezapomeňme, že duše a tělo tvoří jeden přirozený celek, totiž lidskou bytost. Proto jest přirozené, že i při úkonech rozumových tělesná část člověka jest části duchové nějak nápomocna. Jakým způsobem však může hmotné tělo býti prospěšno při úkonech nehmotných?

Tělo při úkonech nehmotných pomáhá tím, že dodává látku, z níž duše abstrahuje rozumem pojmy o věcech. Pojmy si totiž tvoříme abstrakcí z konkretních představ. Představy jsou výtvorem obrazivosti, a obrazivost sama předpokládá činnost smyslů jiných: zraku, sluchu, čichu atd. Kdyby tudíž nebyla v čin-

nosti obrazivost a jiné smysly, mohutnost rozumová by neměla, z čeho by abstrakcí mohla tvořiti pojmy. Proto jest činnost smyslová všeobecně nutnou podmínkou činnosti rozumové. Poněvadž pak nositelem činnosti smyslové jest i tělo, jest duše ve své činnosti rozumové závislá i na těle, t. j. na hmotných orgánech čili čidlech.

Závislost rozumové činnosti na činnosti smyslové můžeme proto nazvati závislostí toliko vnější, poněvadž činnost smyslová jest pouhou podmínkou (nikoli spolupříčinou) činnosti rozumové. Můžeme poněkud tuto závislost srovnati se závislostí čtenáře na knize, z níž čte. Čtenář zajisté čte sám; přece však potřebuje ke čtení knihy nebo textu, protože bez nich nemá co čísti. Podobně člověk potřebuje k tvoření pojmů představ; nemá-li jich vůbec, nemůže mysliti.

Proto chce-li učitel, aby si jeho žáci vytvořili správné pojmy, musí vyučovati názorně, t. j. musí vyvolati v žácích představy řádně uspořádané, neboť jen z nich jsou schopni vytvořiti si pojmy správné. Čím lépe dovede učitel vyvolati v žácích představy vhodně uspořádané, tím snáze je přivede k tvoření pojmů jasných a zřetelných.

Jak dlouho trvá závislost duše na těle?

Závislost činnosti rozumové na činnosti smyslové jest ustavičná. Rozumová mohutnost nejen čerpá pojmy ze smyslových představ, nýbrž i kdykoli pracuje s pojmy již získanými, vždy při tom potřebuje představ věcí neb aspoň slov (pronesených nebo napsaných). Tak jako duše, pokud trvá její spojení s tělem, jest vždy a všude tělem provázena, tak i každý pojem

jest nutně provázen představou, jež jest jakoby podpěrou, bez níž pojem nemůže obstáti.[11])

Právě okolnost, že každý náš pojem jest provázen nějakou představou, svádí mnohé k tomu, že nerozlišují mezi představami a pojmy, pokládajíce mylně představy za samy pojmy.

Ačkoli jest tedy lidská duše ustavičně závislá na těle jak v činnosti rozumové, tak v činnosti smyslové, přece je tu třeba ukázati na veliký rozdíl, jejž si můžeme znázorniti příkladem.

Představme si umělce, jenž hraje na housle a při tom zpívá podle not. Ve své hře jest 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 spolučinitelem při houslové hře. Naproti tomu ve svém zpěvu umělec není závislý na nějakém nástroji, poněvadž jediné on je zdrojem vlastního zpěvu. Předpokládáme však, že nemůže zpívati bez not buď proto, že neumí zpívati zpaměti, nebo proto, že je smlouvou vázán zpívati toliko podle not. V takových okolnostech jest sice umělec ve svém zpěvu závislý na notách; nikoli však proto, že by noty byly jakýmsi zdrojem jeho zpěvu, nýbrž jen proto, že jsou za těchto okolností jeho nezbytnou podmínkou. Tedy se může státi, že za okolností změněných bude zpívati i bez not, když se totiž buď naučí zpívati zpaměti, nebo nebude již vázán smlouvou zpívati podle not.

Užijme nyní tohoto přirovnání na vztah duše k tělu a těla k duši. Ve své činnosti smyslové jest duše závislá na těle jako houslista závisí na svém nástroji, takže bez hmotných orgánů nemůže duše provozovati činnost smyslovou za žádných okolností. Ve své čin-

nosti rozumové však jest duše závislá na těle asi jako zpěvák na notách; proto také nic nebrání tomu, aby za změněných okolností a při změně podmínek (po rozvázání svazku s tělem) činnost rozumová trvala dále bez jakékoli součinnosti těla.

Vliv těla na duši.

Z podstatného spojení těla a duše a jejich vzájemného vztahu pochází i vliv těla na duši a vliv duše na tělo.

Poněvadž bez činnosti obrazotvorné není možná činnost rozumová, a ježto spolunositelem obrazivosti jest tělo a tělesné orgány, je zřejmé, jak daleko sahá vliv těla a tělesné disposice na činnost rozumovou. Je-li poraněn mozek, jenž jest orgánem obrazotvornosti, jest tím znemožněna i činnost obrazotvornosti; tím se stává i mohutnost rozumová neschopnou rozvinouti svou činnost. Proto též rozličné lidské vlohy závisí na rozličných disposicích tělesných, které mohou býti dědičné.

Denní zkušenost učí, že i rozličné přechodné disposice tělesné mívají vliv na duševní život. Jest to pochopitelné, považíme-li, jak těsně souvisí s funkcemi fysiologickými činnost obrazivosti, na níž pak závisí činnost rozumová. Proto péče o duši a o zdravý rozvoj všech duševních sil uzavírá v sobě i nezbytnou rozumnou péči o tělo.

Poznali jsme také, že činnost vůle závisí na poznání rozumovém. Jen tehdy jest možný svobodný úkon vůle, když rozumová rozvaha umožnila svobodnou volbu. Poněvadž však činnost rozumová závisí na činnosti obrazotvorné a disposicích tělesných, mohou

míti disposice tělesné značný vliv na úkony vůle. Proto choroby nervové, stav opilosti a omámenosti, a vůbec vše, co překáží klidné rozumové rozvaze nebo ji znemožňuje, znemožňuje nebo zmenšuje tím zároveň i svobodu vůle.

Vliv duše na tělo.

Jako však pro těsné spojení těla s duší má tělo značný vliv na život duševní, tak působí i duše na život tělesný. Působení duše na tělo není ovšem neobmezeno, ale je značné. Zkušenost učí, jak láska k věci, a věrnost k ideálu dodává člověku sil a vzpružuje znavené údy. Péče a starost chudé matky o hladové dítky sílí její ochablé tělo, pevná vůle směřující k velikému cíli překonává i těžké obtíže tělesné. Proto člověk silou duše dovede přemáhati tělesné vášně, dovede se zříkati i toho, po čem tělo vší silou touží.

Jako tudíž péče o duši zahrnuje v sobě péči o tělo, tak i rozumná péče o tělo vyžaduje už s tohoto hlediska též náležité péče o duši.

Nesmrtelnost lidské duše.

Z nehmotnosti rozumové činnosti lidské jsme ukázali i nehmotnost čili duchovost lidské duše. Avšak z duchovosti lidské duše vyplývá i její nesmrtelnost.

Nutno arci připomenouti, že důkazy nesmrtelnosti lidské duše mají jen tehdy plnou průkaznou sílu, víme-li zároveň, že existuje Bůh, Tvůrce nejvýš moudrý a spravedlivý. Nebudeme však nyní dokazovati existence Boží, poněvadž o ní podáme důkaz později. Nesmrtelnost lidské duše můžeme dokázati kratince takto:

Jakým způsobem zanikají vůbec věci kolem nás? Některé zacházejí tím, že se rozpadají nebo jsou rozkládány ve své části. Avšak lidská duše, nejsouc hmotou, nemá žádných částí; proto tímto způsobem (rozkladem v části) zaniknouti nemůže. Co však říci o duši zvířecí? Vždyť i zvíře má život duševní, má smysly vnitřní i vnější, poznává věci svým způsobem. Poněvadž ani zvířecího života duševního nelze vysvětlovati pouhými silami hmotnými, nutno říci, že má i zvíře duši. Tu si však třeba všimnouti, že zvíře sice projevuje činnost duševní, avšak nikoli činnost duchovou. Nejbedlivější pozorování a zkoumání duševního života zvířat ukazuje, že zvíře má bohatý duševní život smyslový, nejeví však žádné činnosti duchové; netvoří abstraktních pojmů, soudů a úsudků, nevytváří si přirozených známek duchové činnosti, totiž pojmové řeči (t. j. řeči vyjadřující všeobecné pojmy), nedává najevo žádného skutečného duševního pokroku.

Ačkoli činnost smyslovou nelze vysvětlovati pouhými silami hmotnými (fysickými a chemickými), přece má tato činnost vždycky také vlastnosti hmotné. Proto každá naše představa má určitou velikost, určitý tvar atd., a jest tudíž cosi konkretního a individuálního. Z toho plyne, že činnost smyslová vychází nejen z duše, nýbrž i z těla (z mozku, nervů, smyslových orgánů), podobně jako houslová hra vychází nejen z umění houslistova, nýbrž i z jeho nástroje. Tedy duše zvířecí není samostatným zdrojem a podmětem života smyslového, nýbrž život smyslový předpokládá nezbytně tělo, jež spolu s duší tvoří jediný podmět a zdroj smyslové činnosti. Jestliže však duše zvířecí není nikdy schopna samostatné činnosti, není schopna ani samostatného bytí; neboť činnost jest projevem bytí, a

z vlastností činnosti poznáváme i vlastnosti bytí. Proto duše zvířecí přestává existovati, když zahyne tělo, na němž je ve svém bytí závislá. Duše lidská však, jsouc duchová, je v svém bytí a v své duchové činnosti na těle vnitřně nezávislá; proto smrt těla nemůže způsobiti zároveň zánik duševní podstaty.

Jediná možnost zániku lidské duše by byla ta, kdyby Bůh, jenž lidskou duši z ničeho stvořil, tuto duši sám zase uvedl v nic a tak v pravém smyslu zrušil její existenci. To by samo o sobě bylo ovšem možné. Že to však Bůh neučiní, je zřejmé z toho, že On sám dal duši lidské přirozenou schopnost samostatně existovati a rozvíjeti činnost i bez těla, čímž jí udělil přirozenou tendenci k nesmrtelnosti. Jednal by tudíž sám proti svým vlastním zákonům, kdyby duši, kterou jako přirozeně nesmrtelnou stvořil, zase zničil.

K tomu všemu přistupuje fakt, že lidská duše směřuje samou svou přirozeností k cílům, jichž může dosáhnouti jediné tehdy, potrvá-li i po smrti těla. Na př. člověk svým rozumem přirozeně tíhne k poznání pravdy, raduje se vždy z nových poznatků, pěstuje vědu nejen pro časný prospěch, nýbrž i pro vědění samo, a to často i se škodou tělesného zdraví. Avšak látka vědy a poznání jest bez konce, možnosti k získání vědění jsou nevyčerpatelné. Celá tato přirozená tendence k vědění byla by z největší části marná, kdyby měla duše zaniknouti spolu s tělem.

Podobně by byla zánikem duše zmařena i 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 skrovným a omezeným. Nemůžeme však připustiti, že

by nejvýš dobrý a moudrý Tvůrce zničením duše znemožnil řádné splnění silných přirozených sklonů, jež sám do duše vložil.

Nesmrtelnost lidské duše lze mimo to dokázati i z řádu mravního. Kdyby nebyla duše nesmrtelná, nebylo by v stvořeném světě ani dokonalé spravedlnosti, jež jest základem mravního řádu; neboť v tomto životě není dobro po zásluze odměňováno, ani zlo po zásluze trestáno. Teprve tehdy, když si je člověk vědom života věčně budoucího, má dosti síly, aby za všech okolností plnil zákony mravní.[12])

Když jsme si tak stručně připomněli několik otázek z psychologie, vraťme se nyní k objasnění samého pojmu pravdy poznání.

Pravda poznání (pravda logická).

Pravda poznání či pravda logická je shoda poznání se skutečností, čili — abychom užili slov sv. Tomáše Akvinského — shoda rozumu s věcí poznávanou.[13])

Jsme schopni poznávati předměty vnější (svět mimo nás)?

Řekli jsme již, že lidé všeobecně chápou pravdu poznání jakožto shodu poznání s předmětem, který jest poznáván. Tu však je třeba hned odpověděti — zatím ovšem jen všeobecně — na námitku filosofie idealistické, podle níž pravda nemůže býti chápána jako shoda poznání se skutečností. Filosofové směru idealistického[14]) totiž učí, že předmětem našeho poznání nejsou věci samy, jak existují nezávisle na našem poznání, nýbrž že to, co poznáváme, jsou pouze naše ideje, které si sami svým poznáním tvoříme. Odpovídá však těmto našim ideám nějaká skutečnost? Jedni z idealistů to popírají vůbec. Jiní pak mají za to, že sice existují mimo nás věci, jež jsou nezávislé na našem poznání; že však my nejsme s to, abychom je poznali tak, jak jsou samy v sobě.

Kdyby tedy idealistická nauka byla správná, nikdy bychom nemohli věděti, odpovídají-li našim ideám věci, jež existují nezávisle na našem poznání. Proto bychom nikdy nemohli tvrditi, že máme pravdu, to jest, že naše poznání se shoduje s věcmi, jak jsou o sobě.

Jak odůvodňují všeobecně idealisté toto své tvrzení? Praví: Poznání jest činnost imanentní, to jest taková, která svým účinkem nepřechází z poznávajícího subjektu na jiný předmět, nýbrž zůstávajíc v samém subjektu, směřuje k jeho vlastnímu zdokonalení. Tím se poznání liší od jakékoli činnosti transeuntní, jež svým účinkem přechází ze subjektu na předmět. Jestliže na př. umělec vytváří sochu z mramoru, jest jeho činnost transeuntní; neboť vycházejíc z podmětu umělcova, směřuje k uskutečnění jeho díla. Naproti tomu jestliže něco poznávám, zůstává účinek mé činnosti poznávací v mém vlastním subjektu, který se tak vědomostmi obohacuje a tím zdokonaluje. Poněvadž tedy, praví idealisté, poznání jest činnost imanentní, jež nutně zůstává v samotném podmětě, není možno, abychom touto činností mohli poznávati předměty, jež jsou mimo poznávací podmět. Proto předměty našeho poznání nemohou býti nic jiného, než náš poznávající subjekt, případně nic jiného než ideje, jež si náš subjekt svým poznáním vytváří.

Na toto tvrzení idealistů odpovídáme: Jest ovšem pravda, že poznání jest činnost imanentní, která svým účinkem směřuje k zdokonalení vlastního subjektu. Poznávám-li nějaký předmět, jsem to zajisté já sám, jenž se tímto poznáním zdokonaluji, kdežto poznaný předmět zůstává nezměněn. Třeba však účinek poznávací činnosti zůstává v samotném subjektu, přece

předmět, k němuž poznání směřuje, může býti mimo poznávající subjekt.

Znázorněme si to příkladem: Když hvězdář pozoruje hvězdy svými přístroji, zůstává při tom ve hvězdárně, v níž pracuje o svých výpočtech; avšak hvězdy, k nimž směřuje jeho oko prostřednictvím dalekohledu, jsou mimo hvězdárnu. Hvězdář svou činností nezpůsobuje ničeho na hvězdách, nýbrž jest to on sám, jenž svým pozorováním obohacuje své vědomosti; avšak při veškerém pozorování a nekonečných výpočtech se řídí tím, co vidí na hvězdách, nikoli tím, co by si tam přimýšlel. Podobně je to s námi, když něco poznáváme. Poznání samo se děje jediné v našem subjektu, a jsme to my sami, kteří se činností poznávací zdokonalujeme; avšak předměty, k nimž směřujeme poznáním a jimiž se naše poznání řídí, mohou býti zajisté věci mimo náš subjekt.[15]) Proto sv. Tomáš praví, že bytosti rozumové tím, že poznávají něco mimo sebe, jakýmsi způsobem samy ze sebe vycházejí.[16]) To jest, vycházejí, poznávajíce, samy ze sebe v tom smyslu, že svým poznáním směřují k předmětům existujícím mimo ně (tam, kde jde o poznání předmětů, existujících mimo poznávající subjekt).

Že jsme schopni i poznávati předměty existující mimo nás a že to není naše poznání, jež ty předměty tvoří, nýbrž naopak, že poznání těch předmětů je způsobeno právě tím, že ty předměty existují a na nás působí, to vše je nám tak zřejmé, že se zdá zbytečné, ba nemožné to objasňovati, poněvadž žádný výklad nemůže nám býti tak jasný, jako právě to, že jsme schopni poznávati a že vskutku poznáváme věci mimo nás.

Jako hvězdář ani dost málo nepochybuje o tom, že to není on, ani jeho dalekohledy a výpočty, jež určují běhy nebeských těles a jejich existenci nebo polohu, jako ví tento vědec, že by marně hledal i nejlepšími dalekohledy a marně se snažil i nejdokonalejšími fotografickými přístroji zachytiti hvězdy tam, kde nejsou, nýbrž že jsou to hvězdy samy, jimiž se jeho výpočty řídí, hvězdy, jichž nemůže neviděti, když na ně zaměří dostatečně dokonalými dalekohledy nebo dostatečně dokonalými fotografickými přístroji; jako jest si tedy badatel o zákonech astronomických vědom, že to není on, který je svými výpočty a přístroji příčinou existence a pohybů těles nebeských, nýbrž naopak, že hvězdy a všechna tělesa nebeská jsou tím, co se ukazuje jeho zraku, posílenému dalekohledem, a co působí na citlivé desky jeho fotografických přístrojů a je základem všech jeho výpočtů, tak i my, obyčejní lidé se zdravým rozumem, jsme si jasně vědomi, že to nejsme my, kteří právě svým poznáním tvoříme předměty mimo nás, nýbrž že to jsou ony předměty samy, jež se nám ukazují a jimiž se naše poznání řídí. Jsme si vskutku a naprosto vědomi, že my nejsme svým poznáním příčinou těchto vnějších předmětů, nýbrž naopak, že ty předměty samy působí v nás, že je poznáváme. Ačkoli je tedy poznání činnost imanentní, jež zůstává v poznávajícím subjektu, přece vzniká tato činnost právě tím, že předměty působí na poznávající subjekt, aby byl pokud jde právě o tyto předměty, schopen je poznávati, a tak, třebaže subjekt nemůže na ty předměty působiti poznáním, přece k nim směřuje jakožto k předmětům a určovatelům svého poznání.

Poznání jest činnost, která se neděje pouhými sila-

mi hmotnými (fysickými a chemickými), a proto nemůže býti dokonale objasněna žádným příkladem vzatým z oboru působení sil čistě hmotných. Avšak každý z nás je si svého poznávání a poznání dobře vědom, a proto příklad vzatý z působení hmotných sil, jak nám jej podává zkušenost, může nám býti pomůckou k tomu, abychom obdobně podle něho, ale na základě vlastního vědomí, dovedli posouditi, co to jest, co určuje naše poznání a k čemu se naše poznání vztahuje.

Jako předmět postavený před zrcadlo působí, že se v zrcadle zobrazuje, tak i předmět, postavený před mohutnost poznávací, působí, že se jakoby zrcadlí v poznávajícím subjektu, to jest, že se ocitá v poznání toho subjektu. A jako ten předmět, který se odráží v zrcadle, není vytvořen zrcadlem, nýbrž sám jest původcem zobrazení, takže to není zrcadlo, jímž jest předmět mimo ně existující vytvářen, nýbrž jest to předmět sám, jenž se v zrcadle ukazuje, tak i vnější předmět, řádně postavený před řádně disponované mohutnosti poznávací a poznávající, není vytvářen teprve tímto poznáváním, nýbrž jest to právě tento předmět sám, který jest původcem toho, že jest poznáván, čili že se poznání k němu odnáší a vztahuje. Zrcadlo si ovšem není vědomo předmětu, jenž jsa postaven před zrcadlo, v něm se zrcadlí; avšak poznávající subjekt jest si vědom předmětu, jenž svým působením vstupuje do jeho poznání, a tím se stává předmětem a určovatelem jeho poznání, to jest předmětem, jehož se poznání týká.[17])

Pokud naše mohutnosti poznávací jsou schopny vnímati předměty, jichž ony samy netvoří, mluvíme právem o jich pasivitě čili trpnosti. Jestliže na př. hma-

tám a vidím tento stůl před sebou, právem tvrdím: zde je stůl. Neboť jsem si nejen vědom toho, že něco vidím, nýbrž je mi naprosto zřejmé, že to, co vidím, existuje mimo mne. Vždyť tento stůl vidím a hmatám. Právě tak jako jsem si vědom, že něco vidím a hmatám, jsem si i vědom, že je to předmět existující mimo mne, který jest příčinou, že jej vidím a hmatám. Jinými slovy: Jsem si vědom trpnosti svých smyslů, poněvadž je mi zřejmé, že mé smysly poznávanou věc samy netvoří, nýbrž ji toliko vnímají.

Podobně je tomu, kdykoli svými smysly vnímáme vnější předměty; jsme si tu vždycky vědomi trpnosti svých smyslů. Jestliže na př. vidím svého přítele, slyším jeho hlas, tisknu mu ruku, je mi zřejmé, že to nejsem já, jenž si tvoří předmět tohoto vnímání, nýbrž naopak, že se mé smysly nutně podrobují dané skutečnosti, která není jiná, než že nezbytně přítele vidím i slyším. Je mi 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, který mne táhne.

Pro vyvarování omylu podotýkám, že mluvíme-li o „trpnosti" smyslů, nikterak netvrdíme, že poznání smyslové by bylo jen trpné, asi tak, jako když vosk přijímá tvar, který je mu vtisknut. Tak absolutně a všestranně trpné poznání není. Neboť každý úkon poznávací je skutečnou a opravdovou činností, jíž se náš duševní poklad obohacuje. Potud jsou však naše smysly trpné, pokud jsou vzhledem k svým předmětům vnímavé (receptivní), takže svých předmětů netvoří, nýbrž je pouze přijímají, to jest vnímají je tak, jak je nalézají.[18])

Jest ovšem pravda, že jsou duševní stavy, v nichž člověku není zřejmé, zdali to, co vnímá, je skutečnost mimo něj, či pouhý výtvor jeho obraznosti. Jako však z toho, že mi není někdy zřejmé, je-li již den, či ještě noc, neplyne, že bych si ani v poledne nebyl jist, zdali je den, právě tak mohu míti dokonalou jistotu o skutečnosti mimo mne, když je mi zřejmá. Na př. píši-li nebo čtu-li tyto řádky, nemohu pochybovati o tom, zdali je to skutečnost, či pouhý sen, zda si jen ty řádky vytvářím ve své mysli, či zda je také píši a napsané vnímám smysly jako napsané.[19])

Podobně jest tomu s mohutností rozumovou, když pronášíme pravdivý a jistý soud o nějakém vnějším předmětu. Jestliže na př. pravíme: Tu jsou dva lidé, jest nám zřejmo, že naše poznání rozumové se shoduje s předmětem, jejž vnímáme svými smysly. V každém takovém soudu jsme si vědomi trpnosti své mohutnosti rozumové. Tato trpnost záleží v tom, že rozum poznává předmět tak, jak jest ve skutečnosti, čili že skutečnost jest mírou, jíž se náš rozum řídí, poznáváme věci tak, jak se mu samy v svém bytí ukazují.[20])

Logická pravda v soudu.

Kdy však jsme schopni vědomí (tam kde jde o poznání předmětů vnějších), že předmět, který poznáváme, není toliko v našem poznání, nýbrž že existuje i mimo nás a že je příčinou toho, že jej poznáváme? Jinými slovy: Kdy jsme schopni býti si vědomi, že naše poznání se shoduje se skutečností, čili že máme pravdu? V kterém našem poznávacím úkonu se uskutečňuje pravda v plném slova smyslu? Na tuto otázku odpovídá sv. Tomáš:

Pravda se plně a dokonale uskutečňuje v soudě. Máme tehdy pravdu, když o nějaké věci soudíme tak, jak jest ve skutečnosti.

Sv. Tomáš tuto odpověď i její přesvědčivé důvody podává na několika místech. Jeho nauku můžeme shrnouti takto:

Pravda (logická) není v plném a dokonalém smyslu v pouhém poznání smyslovém. Neboť teprve tehdy mohu tvrditi, že mám pravdu čili že pravdivě poznávám, když jsem si vědom shody svého poznání s poznávanou věcí. Svými smysly mohu ovšem vnímati předměty, jak jsou o sobě; avšak žádný smysl není schopen sám o sobě a o své činnosti reflektovati, čili není schopen poznávati své vlastní poznání a jeho shodu s poznávaným předmětem. Na př. zrakem vidím sice předmět (tento stůl), avšak zrakem nemohu viděti své vidění; proto ani nemohu zrakem viděti shodu svého vidění s tímto předmětem.[21])

Tedy pravda poznání nemůže býti v poznání smyslovém, nýbrž toliko v rozumu, jenž, jsa mohutností nehmotnou, jak jsme ukázali, je schopen nejen poznávati předměty, nýbrž i uvažovati o svém poznání.

Rozumem však mohu buď něco prostě chápati, aniž o tom pronáším soud, nebo mohu o věci nějak souditi, ať pouze v mysli nebo také slovy.

Jestliže nějakou věc prostě chápu, tvořím si o ní pojem, odezíraje od toho, zda to, co v pojmu chápu, je něco skutečného. Mohu na př. chápati, co jest člověk, a tvořiti si tak pojem člověka („živočich rozumný"), aniž se starám o to, zda nějaký člověk skutečně existuje nebo jest aspoň možný.

V tomto prostém chápání, dí sv. Tomáš, není uskutečněna v plném slova smyslu pravda poznání, po-

něvadž v něm rozum odezírá od jakéhokoli bytí a nepoznává, zda to, co chápe v svém pojmu, jest něco skutečného.

Jinak tomu jest, když pronášíme soud. Jestliže na př. jda cestou a poznávaje, že ten, kdo stojí u cesty, jest člověk (a ne jak se mi zdálky zdálo, pouhý sloup), pronáším soud: Toto jest člověk, pak nejenom mám pojem člověka, nýbrž zároveň jsem si vědom, že to, co chápu v pojmu člověka, není pouze v mém poznání, nýbrž že jest to ve skutečnosti realisováno v tomto jednotlivci. Jsem si vědom, že si tu pojem člověka tvořím působením tohoto jednotlivce, stojícího přede mnou, že on jest příčinou tohoto mého poznání. Pronáším-li tudíž soud: „Toto jest člověk", pronáším jej proto, že jsem si vědom, že se mé poznání řídí tímto přede mnou existujícím předmětem, a že tudíž můj soud není pouze z mé hlavy, nýbrž že jest vysloven na základě skutečného bytí."[22])

Pravda poznání má svůj základ v bytí.

Tedy výše uvedený soud jest pravdivý proto, že má svůj základ v bytí poznávaného předmětu. Jenom tehdy jest pravda v našem poznání, zakládá-li se naše poznání na bytí: „Veritas fundatur in esse". („Pravda má svůj základ v bytí"), dí opětovně sv. Tomáš.[23])

Sv. Tomáš Akvinský se v každé otázce snažil proniknouti až k samému jejímu kořenu. Proto pojednávaje o pravdě, ukázal jasně a přesvědčivě, že základem, příčinou, původem a mírou pravdy našeho poznání jest bytí. Uveďme aspoň některé jeho výroky:

„Bytí věci jest příčinou rozumové pravdy."[24]) „Pravda ukazuje to, co jest..."[25]) — „Pravda vysvětluje

neb ukazuje bytí“[26]) — „Pravda jest v rozumu potud, pokud se rozum shoduje s věcí rozumem poznávanou.[27]) — „Pravda jest v našem rozumu potud, pokud náš rozum jest ve shodě s věcmi, od nichž přijímá poznání.“[28]) — „Pravda záleží ve shodě rozumu s věcí, což se děje, když rozum přijímá bytí věci tak, jak jest.“[29]) — „Pravda záleží ve shodě rozumu a věci... Tam tedy, kde jsou věci mírou a pravidlem rozumu, pravda záleží v tom, že se rozum shoduje s věcí... neboť odtud, že věc jest nebo není, pochází, že naše domněnka a řeč o věci jest pravdivá nebo nesprávná.“[30])

„Samo bytí (věci) jest příčinou pravdy.“[31]) „Každou věc lze poznati tolik, kolik má bytí.“[32]) — Proto také „pravda, která jest v duši působena věcmi, nenásleduje duševního odhadu, nýbrž existence věcí; podle toho, zda věc existuje či neexistuje, jest řeč zvána pravdivou či nepravdivou, a rovněž tak a v tom smyslu říkáme o rozumu, že má pravdu nebo že nemá pravdu.“[33]) — „Rozum poznávající, poněvadž přijímá poznání od věcí, jest jaksi uváděn v pohyb věcmi samými, a tak věci jsou měřítkem poznávajícího rozumu. Z toho je zřejmé, že věci přírody, od nichž náš rozum přijímá poznání, určují poznání našeho rozumu... náš rozum tedy neurčuje věcí přírody, nýbrž jest jimi určován.“[34]) — „Pravda rozumu je shoda rozumu s věcí, což jest tehdy, když rozum praví, že jest, co vskutku jest, nebo že není, co vskutku není.“[35]) — „Rozum poznává pravdu, jestliže vnímá věc, jak jest.“[36])

Původ všeobecných pojmů.

Chceme-li hlouběji vniknouti v skutečnost, že pravda má svůj základ v bytí, jest nutno si připomenouti vznik všeobecných pojmů, jichž ustavičně používáme nejen ve vědeckých rozpravách a přednáškách, nýbrž i v obyčejných hovorech denního života. Takové všeobecné pojmy jsou na př.: člověk, živočich, jsoucno.

Jaký jest původ těchto všeobecných pojmů? To, co nám poskytuje hmotný svět kolem nás, jsou jen konkretní věci nebo bytosti, jednotlivá stvoření. Ve světě existují jednotlivá lidská individua, nikoli člověk všeobecný. A přece jsme si vědomi, že máme v své mysli pojmy všeobecné, jimiž vyjadřujeme cosi všeobecného. Na př. v obecném pojmu člověka chápu toliko to, co tvoří přirozenost lidskou vůbec („živočich rozumný"), odezíraje od jakýchkoli individualisujících známek (velikosti, postavy, polohy, místa atd.), jimiž se jeden člověk liší od druhého. Ukázali jsme již dříve na podstatný rozdíl mezi pojmem a představou. Představa obsahuje to, co poznáváme o konkretních věcech svými smysly. Protože jde o poznatek smyslový, jest představa cosi konkretního a individuálního.

Odkud se tedy berou v naší mysli pojmy všeobecné? Zkušenost nás učí, že nám nejsou vrozeny, nýbrž že si je tvoříme abstrakcí z konkretních představ, získaných smyslovou zkušeností. Jestliže na př. učitel chce, aby žák pochopil, co jest kružnice, to jest, aby si vytvořil opravdový pojem kružnice, musí nejprve žáku ukázati obraz kružnice, aby žák měl přiměřenou představu; teprve na základě této představy může jej přivésti k tomu, aby nabyl správného pojmu o kružni-

ci. Nebo když chce učitel malým žáčkům vštípiti pojem početního vztahu „dvakrát dvě jsou čtyři", podá jim nejprve několik konkretních příkladů, v nichž jest tento vztah uskutečněn. Ukáže jim na př. dvakrát dvě jablka, dvakrát dvě krychle, dvakrát dvě tyče a pod., a na základě těchto konkretních příkladů přivede děti k tomu, že si vytvoří abstraktní pojem vztahu „dvakrát dvě jsou čtyři". Jakmile si žák vytvořil tento všeobecný pojem, není již poután na představu tyček nebo krychlí, nýbrž může svůj pojem aplikovati na jakékoli libovolné předměty, a tak dávati sám sobě nebo jiným nové příklady, v nichž ten početní pojem jest konkretně uskutečněn.

Tam, kde o nějaké věci nemáme představy, není také možno, abychom si vytvořili pojem. Proto jsme řekli, že tím znamenitější jest učitel, čím názorněji dovede vykládati věci; neboť čím vhodnější představy dovede vzbuditi v žákově obraznosti a čím vhodněji je dovede uspořádati, tím snáze dosáhne toho, že si žák vytvoří přesné a jasné pojmy o vykládaném předmětě. Z tohoto psychologického faktu vyplývá pro pedagogiku důležitost názorného vyučování.

K vyvarování ukvapených závěrů jest třeba podotknouti, že se při tvoření pojmů naše rozumové poznání zdokonaluje jen ponenáhlu. První pojmy, které si tvoříme abstrakcí bezprostředně ze smyslové zkušenosti, jsou toliko pojmy nejvšeobecnější, kdežto pojmy přesnější si tvoříme teprve dalším vzájemným srovnáváním a usuzováním. Jestliže se na př. dítě, ukazujíc na nějaký předmět, ptá matky: „Co je to?", chápe již, že onen předmět jest „něco", chce však míti pojem přesnější. Jinými slovy: takové dítě má již pojem „jsoucna", hledá však přesnější určení to-

hoto nejvšeobecnějšího pojmu. Naprosto přesné a zřetelné pojmy o věcech máme teprve tehdy, chápeme-li o předmětech to, co vyjadřuje jejich vědecký výměr (definice). Takové přesné a jasné pojmy míváme zpravidla jen o předmětech, s nimiž se v životě častěji setkáváme, nebo jichž studiem a pozorováním se zvláště zabýváme.

Chápu-li tedy o člověku, že jest „živočich rozumný", mám přesný a jasný pojem, v čem záleží lidská přirozenost, vím, co jest člověk.

Viděli jsme již, v čem tkví psychologický důvod skutečnosti, že rozumové pojmy jsou abstraktní a všeobecné, ačkoli jsou čerpány ze smyslové zkušenosti. Důvod je v tom, že mohutnost rozumová, která pojmy tvoří, jest na rozdíl od smyslů mohutností nehmotnou. Smysly tkví ve hmotě (v tělesných orgánech, v mozku, v nervech), a proto jsou ve své činnosti závislé na hmotě jakožto nutném spolufaktoru. Tak jako zrcadlo, jsouc něčím hmotným a proto rozsažným, zachycuje předmět v něm se zrcadlící s určitou velikostí, tvarem, polohou atd., tak i smysl, poněvadž tkví ve hmotě, vnímá předmět s jeho hmotnými podmínkami, t. j. s určitou velikostí, tvarem, polohou a podobně, vlastnostmi, jež jsme nazvali známkami individualisujícími, poněvadž jimi rozeznáváme jedno individuum od druhého. To platí jak o smyslech vnějších, tak o smyslech vnitřních (obrazivosti atd.).

Proto jsme řekli, že představa je vždycky čímsi konkretním a individuálním. Naproti tomu rozum jakožto mohutnost nehmotná chápe předmět nehmotně, t. j. poznává jej bez hmotných podmínek, beze známek individualisujících. Proto předměty, poznávané v rozumových pojmech, jsou jakoby odhmotněné, odtažité,

všeobecné. Jestliže si člověka představuji, představuji si konkretní lidské individuum; kdežto v pojmu člověka „živočich rozumný" odezírám od jakýchkoli znamek konkretisujících a individualisujících.[37])

Tedy skutečnost sama to jest, na jejímž základě si rozumem tvoříme pojmy. Jako z díla umělcova, jež obhlížím svým zrakem, poznávám teprve rozumem myšlenku, kterou umělec v svém díle uskutečnil, tak také z toho, co nám podává smyslová zkušenost, tvoříme si rozumem odtažité, nehmotné, všeobecné pojmy. Tvořím-li si pojem člověka, činím tak na základě objektivní skutečnosti, jíž se podrobuji; a dospěji-li k pojmu, dle něhož jest člověk „živočich rozumný", jest mi zřejmé, že tento pojem odpovídá skutečnosti, poněvadž každá jednotlivá bytost, kterou nazýváme člověkem, je zřejmě živočich rozumný.

Jestliže své pojmy tvoříme abstrakcí na základě smyslové zkušenosti, pak z toho plyne, že to, co ony pojmy vyjadřují, jest realisováno ve skutečnosti mimo naše poznání. Třebaže v hmotném světě neexistuje nic odtažitého, přece to, co abstraktní pojmy vyjadřují, jest nebo může býti realisováno, to jest uskutečněno mimo nás v jednotlivých konkretních věcech.[38])

Propočítává-li inženýr konstrukci budovy, která ještě nestojí, jest si jist, postupuje-li normálně, že jeho plán je ve skutečnosti proveditelný, poněvadž základní pojmy, s nimiž pracuje a z nichž srovnáváním a usuzováním vyvozuje pojmy a vztahy další, jsou vzaty ze zkušenosti (na př. pojem jsoucna, rozdílu, jednotky, celku a částí). Jestliže tedy s bezpečnou jistotou aplikuje na skutečnost to, co vypočítal ve svých plánech, činí tak právem proto, že se všechny

jeho výpočty opírají o základní pojmy, vzaté původně ze skutečnosti.

Tedy to, co jest vyjádřeno v pojmech, jež si tvoříme na základě smyslových poznatků, jest něco, co jest nebo může býti realisováno v konkretní skutečnosti.

Jest tudíž veliký rozdíl mezi tím, chápu-li pojem člověka jakožto „živočicha rozumného", a chci-li si nějak pomysliti něco nemožného, na př. „čtverhranný kruh". To, co vyslovuji, pravím-li „čtverhranný kruh", nejen neexistuje, nýbrž ani existovati nemůže. Je to spojení dvou pojmů, z nichž jeden druhému odporuje; a proto to, co jest vyjádřeno slovy „čtverhranný kruh", jest nemožné a nelze to uskutečniti žádným způsobem za žádných podmínek. Naproti tomu to, co jest vyjádřeno pojmem „rozumný živočich", jest něco, co jest nebo může býti uskutečněno v konkretní formě, v libovolném počtu konkretních bytostí.

Rozdíl mezi tím, co vyjadřuje pojem, vytvořený na základě skutečnosti, tedy mezi zřetelnou možností a holou nemožností (pouhým nic), můžeme si znázorniti tímto příkladem:

Představme si vynálezce, jenž svým důmyslem vymyslil zvláštní přístroj znamenité důležitosti. Vynálezce vidí jasně v své mysli a v svých nákresech, v čem jeho vynález záleží, sám však nemá peněz, aby svůj vynález uskutečnil, to jest, aby mohl dělati jednotlivé stroje, v nichž by byl jeho vynález uveden ve skutek. I nabídne svůj vynález ke koupi bohatému továrníkovi, který jej zakoupí a po zaplacení požadovaného obnosu počne vyráběti nově vynalezené stroje.

Tedy vynálezce prodal svůj vynález ještě dříve, než to, co v mysli sestrojil, bylo uskutečněno. Vynálezci

i továrníkovi ještě před vyráběním strojů bylo jasno, že vynález jest něco, co je možno uskutečniti a co může lidstvu přinésti užitek. O nějaké fantastické myšlence, jež neobsahuje nic, co by bylo lze uskutečniti, o holé nemožnosti, o pouhém nic, byť mělo jméno sebe zajímavější, nebyl by žádný továrník uzavíral smlouvu, která by ho něco stála, protože by to pokládal za pošetilost.

Můžeme příklad rozvinouti ještě dále. Představme si, že továrník vyrobené stroje rozesílá do celého světa, snaže se, seč jest, ukrýti tajemství vynálezu. Možná že se mu podaří na dlouho utajiti před jinými výrobní tajemství. Může se však státi, že v některé zemi bystrý odborník pozorováním a zkoumáním zaslaného stroje odkryje tajemství jeho výroby a není-li v té zemi vynález zákonem chráněn, prodá je výrobci, který oň bude státi. Prodá vynález, jehož sám neučinil, ale jejž odkryl a pochopil z onoho zaslaného stroje, vyrobeného dle plánu prvého vynálezce.

Podobně my svým rozumem dovedeme z jednotlivých předmětů vyvoditi pojmy všeobecné, jež vyjadřují to, co je v těch jednotlivých předmětech uskutečněno konkretně. Jestliže si tedy na základě denní zkušenosti tvoříme všeobecné pojmy (člověka, živočicha, rostliny a p.), jest těmi pojmy vyjádřeno něco, co jest uskutečněno v jednotlivostech viditelného světa.

Základ všeobecných soudů.

Pronesme nyní všeobecný soud, operující s všeobecnými pojmy, na př.: „Člověk jest živočich.“ Tento soud se nevztahuje toliko na jediného jednotlivce, nýbrž na každého člověka, který existuje nebo může

existovati; neboť je zřejmé, že každý člověk, který existuje nebo může existovati, jest živočich rozumný. Jestliže tedy pronášíme s plnou jistotou všeobecný soud: „Člověk jest živočich rozumný", opíráme se o samu skutečnost, neboť jsme si vědomi, že je skutečně tak, jak tvrdíme v svém soudu. Tak jako pojmy „člověk", a „živočich rozumný" netvoříme libovolně, nýbrž na základě skutečnosti, právě tak jsme si vědomi, že ani všeobecný soud „člověk jest živočich rozumný" netvoříme libovolně nebo z nějaké subjektivní vlohy, nýbrž jen na základě skutečnosti.

Tedy tak jako dovedeme svým rozumem z jednotlivých předmětů, jež poznáváme smysly, tvořiti pojmy všeobecné, právě tak dovedeme týmž rozumem tvořiti také všeobecné soudy. A jako si všeobecné pojmy tvoříme na základě skutečnosti, tak i všeobecné soudy mají svůj základ v skutečném bytí. Tedy pravda, logická pravda, vyjádřená těmito soudy, má svůj základ v bytí.

První zásady mají svůj základ v bytí.

Obraťme se nyní k soudům nejvšeobecnějším, jež nazýváme prvními nebo nejprvnějšími zásadami, a zkoumejme jejich původ a základ.

Co rozumíme prvními zásadami? Jsou to soudy všeobecně známé, jichž pravdivost jest všem tak zřejmá, že o nich nikdo nemůže pochybovati.[40]) Jejich podmět a přísudek jsou pojmy všeobecně známé, jež každý rozumu užívající člověk získává či abstrahuje bezprostředně[40]) ze smyslové zkušenosti; vzájemný pak vztah mezi podmětem a přísudkem je zřejmý z pouhého jejich srovnání.[41]) Proto pravíme, že první

zásady získáváme rozumem bezprostředně ze smyslové zkušenosti.[42])

Takovou první zásadou jest zásada sporu čili protikladu (principium contradictionis), jež zní: „Nic nemůže v témž smyslu zároveň býti i nebýti" („Ens non est non - ens"). Jiná jest zásada dostatečného důvodu (principium rationis sufficientis): „Nic není bez dostatečného důvodu" („Vše co jest, má svůj postačující důvod"), nebo zásada výluky (principium exclusi tertii, zásada vyloučení třetího): „Cokoliv buď jest, nebo není." První zásadou jest též na př. soud: „Celek jest větší než jeho část."

Prvních zásad není třeba dokazovati. Neboť — jak jsme řekli — pojmy, jež tvoří podmět a přísudek těchto zásad, získáváme bezprostředně ze smyslové zkušenosti, vzájemný pak vztah mezi podmětem a přísudkem je zřejmý z pouhého jejich srovnání. Proto pravíme, že první zásady jsou samy sebou zřejmé.[43])

Z toho důvodu není ani možno zásady ty dokazovati, protože nic nám nemůže prostředkovati poznání vzájemného vztahu mezi podmětem a přísudkem oněch zásad, jelikož ten vztah je nám zřejmý ze samých pojmů.

Třebaže však není možno dokazovati pravdivost prvních zásad přímo, přece jest možno jejich pravdivost dokázati oklikou, totiž pomocí zásady sporu či protikladu. Můžeme totiž ukázati, že ten, kdo by popíral některou z prvních zásad, nutně by tím popíral i zásadu protikladu, čili že by současně totéž tvrdil a zároveň popíral. Kdyby na př. nebyla připuštěna pravdivost zásady: „Celek jest větší než jeho část", pak by celek zároveň musil býti i nebýti celkem, a část by zároveň musela býti i nebýti částí. Tímto

způsobem můžeme ukázati, že by popření některé první zásady vedlo k absurdnosti čili nesmyslnosti; proto se nazývá takový nepřímý důkaz „reductio ad absurdum", právě proto, že se opírá o nejjasnější zásadu protikladu.

Tato zásada sama nemůže býti dokazována ani nepřímo, poněvadž jest v každém soudu jako sama sebou zřejmá poznávána a předpokládána. Neboť v každém soudu i v každé pochybnosti rozlišujeme to, co tvrdíme nebo popíráme nebo o čem pochybujeme, od opaku toho, a tím samým uznáváme zásadu nemožného vnitřního sporu či protikladu.[44])

V širším slova smyslu můžeme ovšem říci, že i pravdivost zásady sporu lze dokazovati jakoby experimentálně. Pokoušejíce se totiž pochybovati o pravdivosti této prazásady, shledáváme, že o ní pochybovati nemůžeme, nýbrž že ji poznáváme jako pravdivou a jistou, a to nikoli z nějaké slepé subjektivní nutnosti, nýbrž jen a jen proto, že jest sama sebou zřejmá.

Z toho vysvítá, že zásada sporu či protikladu jest mezi ostatními zásadami absolutně první, poněvadž jest v nich všech předpokládána, a všechny ostatní zásady mohou býti její pomocí nepřímo dokázány.[45])

Jaký jest původ prvních zásad, jež naše mysl poznává a jimž se cítí podrobena? Vznikají snad z pouhé subjektivní vlohy naší mysli? Nikoli. Neboť, jak jsme již řekli, tvoříme první zásady tím, že vyslovujeme vztah mezi pojmy (podmětem a přísudkem), získanými pomocí smyslové zkušenosti. Kdyby nebylo skutečnosti, poznávané smysly, nemohli bychom získati oněch pojmů, a proto bychom ani nemohli tvořiti zásad. „Poznání samých principů — praví sv. Tomáš —

je v nás působeno tím, co poznávají smysly; kdybychom smysly nevnímali nějaký celek, nemohli bychom rozumem chápati, že celek jest větší než jeho část, podobně jako slepý od narození nemůže nic vnímati o barvách.[46]) Tedy, nejprve jest třeba, abychom svými smysly vnímali nějaký celek, a pak teprve si můžeme vytvořiti pojem celku a části; z těchto pojmů pak bezprostředně chápeme jejich vzájemný vztah, a tak vyslovujeme zásadu: Celek jest větší než jeho část. Tedy první zásady si tvoříme rozumem na základě konkretní skutečnosti, poznávané smyslovou zkušeností.

Obraťme nyní svou pozornost k zásadě sporu či protikladu, jejíž pravdivost předpokládají všechny zásady ostatní. Je snad aspoň tato zásada naší mysli vrozena nebo jest tvořena z pouhé subjektivní vlohy? Nikoli. I tuto prazásadu získáváme ze smyslové zkušenosti. Tvoříme ji totiž, když jsme pochopili první a nejvšeobecnější pojem, pojem jsoucna. Když jsme pochopili pojem jsoucna („ens"), chápeme též jeho protiklad, pojem „ne-jsoucna" („non-ens"), a při pouhém porovnání těchto pojmů je nám zřejmé, že to, co jest, nemůže zároveň a v témž smyslu nebýti, což jest zásada nemožného protikladu.[47])

Odkud však čerpáme pojem jsoucna? Ten získáváme jednoduchou abstrakcí ze smyslové zkušenosti. Jakmile dítě poznává to, co vidí, nebo co jinak smyslově vnímá, jakožto „něco", má pojem jsoucna.[48])

Tedy pojem jsoucna získáváme jednoduchou abstrakcí z konkretní skutečnosti. Poněvadž pak zásadu sporu čili protikladu tvoříme na základě poznání jsoucna, jest tvořena tato zásada na základě skutečnosti a má tedy svůj základ v bytí. Proto dí sv. Tomáš:

„Náš rozum přirozeně poznává jsoucno, a to, co náleží jsoucnu jako takovému. V tomto poznání má svůj základ poznání prvních zásad.[49])

Tedy žádných prvozásad netvoříme z čistě subjektivní vlohy svého rozumu, nýbrž získáváme je na základě konkretní skutečnosti. Z toho, co nám podává smyslová zkušenost, abstrahujeme nejobecnější pojmy, které tvoří podmět a přísudek těchto zásad. Z těchto pojmů pak ihned a bezprostředně je zřejmý jejich vzájemný vztah.

Poněvadž tedy první zásady mají svůj základ v bytí, poznáváme je jakožto pravdy na našem subjektu nezávislé, jakožto pravdy objektivně (věcně) nutné, nikoli jako pouhé (nevěcné) zákony myšlení, nýbrž jako zákony vlastního a samého bytí.[50])

Jak člověk proniká svým poznáním za hranice smyslové zkušenosti.

Z toho, co jsme právě vyložili, vysvítá, jak jest souladně spojeno poznání smyslové zkušenosti s poznáním rozumovým, a jak člověk, vycházeje od poznání smyslového, proniká svým rozumem za hranice smyslové zkušenosti. Tento soulad lidského poznání jest odrazem i obrazem souladného spojení části hmotné (těla) s částí duchovou (duší) v jedinou bytost lidskou.

Lidské poznání začíná poznáním smyslovým. Smyslová zkušenost podává nám ovšem toliko jednotlivé, konkretní, hmotné znaky věcí. Avšak z toho, co nám podávají smysly, abstrahujeme rozumem všeobecné pojmy.[51])

První a nejobecnější pojmy jsou ty, jež si tvoříme bezprostředně, t. j. bez jakéhokoli usuzování prostou abstrakcí ze smyslové zkušenosti. Takové pojmy jsou na př. pojem jsoucna, podstaty, příčiny a účinku, celku a části a podobně. Pomocí těchto nejjednodušších pojmů tvoříme první zásady. Tvoříce první zásady poznáváme pravdy jimi vyslovené nikoli jako pouhé zákony myšlení, nýbrž jako samy zákony bytí. Poznáváme, že to, co jest vyjádřeno v pojmech, jichž srovnáním tvoříme první zásady, jest dáno v konkretní skutečnosti, a že tedy tyto pojmy nejsou čistě subjektivní způsoby našeho myšlení, nýbrž že vyjadřují způsoby skutečného bytí, jak se nalézají ve věcech nezávisle na našem poznání. Avšak to, co myslíme nejobecnějšími pojmy jsoucna, podstaty, příčiny a účinku, celku a části a podobně, ukazuje se zřejmě jako způsob bytí nejen jsoucna tělesného, nýbrž jsoucna vůbec, jako způsob bytí, který platí i za hranicemi smyslové zkušenosti. Proto jsou první zásady pomocí těchto pojmů utvořené nejvyššími zákony bytí vůbec, jak bytí tělesného tak bytí netělesného.

Jestliže však první pojmy a zásady, bezprostředně získané, mají platnost objektivní (t. j. nezávislou na našem subjektu), mají objektivní platnost i další pojmy a pravdy z nich řádně vyvozené.

Proto závěry, k nimž docházíme vycházejíce ze skutečnosti a řídíce se prvními zásadami, mají svůj základ v bytí, jsou pravdivé, platí, i když přesahují hranice smyslové zkušenosti.[52])

Jako první příklad toho ukážeme cestu, po níž člověk přichází k poznání bytosti nejvznešenější.

Důkaz jsoucnosti Boží.

Jsou různé cesty, jimiž docházíme k poznání Boží existence,[53]) ale všecky jsou založeny na prvních zásadách, odvozených bezprostředně ze zkušenosti smyslové.

My zde chceme dokázati jsoucnost Boha jakožto první příčiny bytí. K tomu jest třeba, abychom ukázali nejprve objektivní platnost pojmu příčiny a pak objektivní platnost zásady příčinnosti.

Pojem příčiny.

Mluvíce nyní o příčině a zásadě příčinnosti, máme na mysli jediné příčinu účinnou.[54])

Příčina účinná jest ta, jež svou činností něco vytváří.

Jak docházíme k pojmu příčiny účinné? Pojem příčiny účinné si tvoříme na základě skutečnosti především tak, že jej abstrahujeme bezprostředně z toho, co nám podává vnitřní zkušenost. Neboť naše sebevědomí nám dosvědčuje, že svou činností působíme něco skutečného jak v sobě samých, tak i ve věcech jiných. Jestliže se na př. chci procházeti nebo si ořezati tužku, nebo napsati o něčem nějaké pojednání, jest mi zřejmé, že pohyby mého těla, chůze při procházce, ořezání tužky, napsané pojednání a podobně jsou skutečnými účinky mé činnosti (mého chtění, přemýšlení atd.). Jsem si jasně vědom, že tyto skutečnosti nenásledují pouze časově po mém chtění a přemýšlení, nýbrž že jsou skutečným účinkem mého přičinění, že jest to vskutku moje činnost, moje chtění, moje myšlení, jež tyto účinky působí. A právě tím,

že poznávám toto své působení na sebe i na jiné věci, poznávám sebe jakožto příčinu těchto účinků, a tvořím si takto pojem příčiny. Tedy všeobecný pojem příčiny si tvořím tím, že jej abstrahuji bezprostředně z konkretní skutečnosti, kterou mi podává moje vnitřní zkušenost.

Avšak objektivní platnost pojmu příčiny poznáváme jasně také na základě skutečnosti, kterou poznáváme pomocí zkušeností vnějších.

Neboť z toho, co nám podává zkušenost vnější, poznáváme, že některé věci svou činností přivozují nějaké účinky, a jsou tak jejich skutečnou příčinou. Nesmíme ovšem zaměňovati a také nezaměňujeme skutečné příčinné závislosti s pouhou následností časovou. Z toho, že nějaký děj časově následuje po nějakém bezprostředně předcházejícím činu, ještě zdaleka neplyne, že je skutečným účinkem či „následkem" toho činu. Jest třeba častěji opakovaného pozorování věci za různých okolností (což se děje zvláště při nesnadných pokusech vědeckých), abychom poznali, zdali jde o skutečné vnitřní spojení příčinné, či o pouhou náhodnou časovou následnost. Avšak i na základě denně opakované zkušenosti můžeme o mnohých věcech jasně a s jistotou poznati, že jsou skutečnou příčinou účinků, které jim přičítáme. Jestliže na př. vidím člověka, jenž béře kámen do ruky a mrští jím do zavřeného okna, jestliže se okno roztříští a kusy skla padají na zemi, jest mi zřejmé a nepochybuji o tom, že tu nejde o pouhou časovou následnost, nýbrž že rozvážený nebo i nerozvážený úder kamenem je skutečnou příčinou rozbití okna.

Tedy na základě jak zkušenosti vnější, tak zkušenosti vnitřní poznáváme, že pojem příčiny není pou-

hým subjektivním způsobem našeho myšlení, nýbrž že to, co obsahuje a vyjadřuje, jest nebo může býti uskutečněno jak v nás samých, tak i mimo nás.

Když jsme si takto objasnili objektivní platnost pojmu příčiny, ukažme nyní i objektivní platnost zásady příčinnosti.

Zásada příčinnosti.

Zásada příčinnosti jest jedním z oněch prvních principů našeho poznání, o nichž jsme již mluvili. Ukázali jsme, že si tyto prazásady netvoříme z pouhé subjektivní vlohy svého rozumu, nýbrž na základě skutečnosti, a to pouhým srovnáním nejvšeobecnějších pojmů, jež jsme získali abstrakcí ze smyslové zkušenosti. Ukázali jsme, že tyto zásady nejsou pouhé zákony myšlení, nýbrž samy zákony bytí, poněvadž pojmy, jejichž vzájemný vztah jest v těchto zásadách vysloven, vyjadřují něco, co jest skutečné, co jest nezávislé na našem poznání. O zásadě příčinnosti mluvíme zvláště a právě nyní, když jsme již ukázali objektivní platnost pojmu příčiny.

Zásadu příčinnosti můžeme vyjádřiti slovy:

„Všechno, co povstává, má příčinu". („Všechno, co se děje, má příčinu". — „Z ničeho nemůže samo od sebe nic povstati".)[55])

Zásada příčinnosti vyjadřuje vztah mezi účinkem („všechno, co povstává") a příčinou. Viděli jsme již, že pojem příčiny získáváme ze skutečnosti jak vnitřní, tak vnější, a že tedy tento pojem má objektivní platnost. Stejně poznáváme ze zkušenosti vnitřní i vnější, že povstává čili začíná býti něco, co dříve nebylo, a to nazýváme účinkem. Tedy i pojem účinku si tvoříme na základě skutečnosti.

Avšak z pojmů účinku a příčiny jest bezprostředně zřejmý i jejich vzájemný vztah, onen vztah, který jest vyjádřen v zásadě příčinnosti. Neboť cokoli povstává čili začíná býti, dostává bytí, jehož dříve nemělo. Z toho však, že bytí dostává, je zřejmé, že ho nemá samo od sebe, nýbrž že je dostává od jiného; a toto jiné, jež je uděluje, nazýváme jeho příčinou.[56])

Tedy zásada příčinnosti vyjadřuje vztah mezi pojmy (účinkem a příčinou), získanými ze zkušenosti, a to vztah, jenž je zřejmý bezprostředně ze samých těch pojmů. Proto jako ony pojmy účinku a příčiny jsou získány ze zkušenosti, tak i zásada příčinnosti jest získána ze zkušenosti a nikoli vytvořena ze subjektivní vlohy naší mysli. Naše mysl vyjadřuje zásadu příčinnosti jakožto jeden ze zákonů bytí, nezávislého na naší poznávající mysli.[57])

Existuje Bůh, první příčina všeho bytí.

Když jsme ukázali objektivní platnost pojmu příčiny a zásady příčinnosti, přistupme nyní k samému důkazu jsoucnosti Boží. Řekli jsme již, že chceme dokázati existenci Boha jakožto první příčiny bytí. Proto si napřed ujasněme pojem příčiny první a pojem příčiny druhé.

První příčinou bytí rozumíme tu příčinu, která jinému jsoucnu dává bytí, aniž sama v svém bytí a působení závisí na příčině jiné. Naproti tomu druhými příčinami rozumíme všechny příčiny, které sice působí jako příčiny, samy však své bytí (a tedy i svou působnost) dostávají od příčiny jiné.

Důkaz.[58])

Jest zřejmé, a proto nad veškeru pochybnost jisto, že něco skutečně existuje. Stejně jest jisto, že jestliže něco existuje nyní, existovalo něco vždycky. Neboť kdyby byl jen jediný okamžik, v němž by nebylo existovalo nic, neexistovalo by nic ani nyní, poněvadž z ničeho by nebylo mohlo něco povstati. Tedy něco (nějaké jsoucno) existovalo vždycky. Pozorujme nyní existující hmotný svět.

Denní zkušenost nám dosvědčuje, že jsou ve světě živé bytosti, které vznikají a zanikají. Noví lidé přicházejí na svět, rodí se noví živočichové, vyrůstají nové rostliny.

Jest zřejmé, že tyto bytosti nejsou samy příčinou svého bytí (bytí jest u bytostí živých totožné s žitím); neboť bytost, která dříve neexistovala, nemohla si sama svého bytí dáti, nýbrž dostala svou existenci od bytosti jiné, která jest tudíž její účinnou příčinou.

Avšak tato jiná bytost buď jest naprosto nezávislá v své existenci a činnosti na jakékoli bytosti jiné, a pak jest příčinou první. Nebo sama závisí na bytosti jiné, takže jen potud existuje a jest činna, pokud sama dostává své bytí a svou působnost od této jiné bytosti jakožto své příčiny. Pak jest ovšem příčinou druhou, ježto dostává své bytí od příčiny jiné. O oné jiné příčině pak se stejným způsobem třeba tázati, nezávisí-li také ona na příčině další, a ta případně zase na další. Avšak ať jest příčina druhá jen jediná, ať jest příčin druhých jakkoli dlouhá řada, vždycky tyto druhé příčiny předpokládají nutně existenci příčiny prvé, poněvadž jen potud mohou působiti a býti činny, pokud samy své bytí a svou působnost dostá-

vají od příčiny prvé. Kdyby nebylo příčiny první, nebylo by ani příčin druhých, a proto by nebylo ani žádného účinku.[59])

Síla tohoto důkazu není v ničem dotčena představou, že existuje nekonečná řada příčin druhých, v níž každá příčina dostává své bytí od příčiny předcházející. Neboť tato nekonečná řada příčin druhých — stejně jako, kdyby šlo o jedinkou příčinu druhou — nutně předpokládá, že mimo tuto řadu existuje příčina první; vždyť celá tato — byť nekonečná — řada druhých příčin existuje a působí jen potud, pokud své bytí a svou působnost dostává od příčiny první.[60])

Tedy existuje příčina první, t. j. příčina, která své bytí nedostala od žádné jiné příčiny druhé. Poněvadž tato první příčina své bytí nedostala od někoho jiného, tedy je má sama od sebe. To je však věcně totéž, jako že první příčina je bytí samo. Neboť kdyby nebyla bytí samo, musila by je buď dostati od jiného, a nebyla by pak příčinou prvou; anebo by si je musila dáti sama, což je nemožné, poněvadž by musila současně existovati a neexistovati.

Poněvadž tedy prvá příčina, jak jsme právě ukázali, jest bytí samo, jest bytí bez jakéhokoliv omezení, a proto naprostá plnost veškerého bytí.

Tato prvá příčina, jež jest bytí samo a plnost veškerého bytí, jest Bůh.[61])

Bůh je nekonečně dokonalý, a jenom jeden jediný[62])

Poněvadž Bůh jest bytí samo a taková plnost veškerého bytí, že v něm není možné nijaké rozmnožení nebo doplnění, plyne z toho, že má veškeru možnou

a pomyslitelnou dokonalost skutkem, čili že jest svrchovaně, nevýslovně a nekonečně dokonalý.[63])

Z toho však, že Bůh jest svrchovaně a nekonečně dokonalý, vyplývá dále, že jest jen jediný. Neboť kdyby byli na př. bohové dva, nebyl by jeden totožný s druhým a jeden by se od druhého lišil. Lišiti by se však mohl jeden bůh od druhého jediné tím, že by měl nějakou dokonalost, které by neměl druhý. Pak by však ten bůh, jemuž by nějaká dokonalost scházela, nebyl Bůh, neboť by nebyl dokonalý nekonečně a svrchovaně.

Bůh není totožný s hmotným světem.[64])

Z toho, že Bůh jest nekonečně dokonalý, vyplývá dále, že není totožný s hmotným světem. Neboť hmota se skládá z konečných částí, a proto nemůže být nekonečná. Hmota se mění, vyvíjí, nabývá nových a různých forem; avšak jsoucno, které se mění nebo vyvíjí, spěje teprve, v nejlepším případě, k nějakému vyššímu stupni dokonalosti, jehož dotud nemá, a proto není v stavu dokonalosti svrchované. Poněvadž tedy hmotný svět není dokonalý svrchovaně, není a nemůže býti Bohem.

Bůh všecko v bytí zachovává.

Viděli jsme, že na Bohu závisí v svém bytí každá jiná bytost. Z toho však plyne, že každá jiná bytost jest závislá na Bohu i v svém trvání, poněvadž trvání jest pokračování bytí. Pokračování bytí jest totiž bytí trvající, souvislé a nepřerušované, bytí, které, ježto

není nutné a samo od sebe, potřebuje nutně ustavičného působení své první příčiny. Proto všecko, co jest, trvá jen tehdy, proto a potud, pokud to Bůh v bytí a trvání zachovává.[65])

Bůh jest nejvyšším zdrojem veškeré pravdy.

Ukázali jsme, že pravda logická má svůj základ v bytí. „Každou věc můžeme poznati tolik, kolik má z bytí.“[60]) Naše poznání začíná poznáním smyslovým. Z jednotlivých konkretních hmotných předmětů, jež nám podává smyslová zkušenost, abstrahujeme rozumem všeobecné pojmy. První a nejvšeobecnější pojmy jsou ty, jež tvoříme bezprostředně. Pomocí těchto pojmů pak tvoříme první zásady. Tyto první zásady poznáváme nikoli jako pouhé zákony myšlení, nýbrž i jako zákony bytí, jimiž se řídí nejenom naše poznání, nýbrž i skutečnost sama. Obecné pojmy pak, jejichž pomocí tvoříme první zásady, poznáváme nikoli jako pouhé způsoby myšlení, nýbrž jako způsoby samého bytí, jež jsou uskutečněny ve věcech nezávisle na našem poznání. Tedy poznání nejobecnějších pojmů a nejprvnějších zásad jest založeno na skutečnosti, má svůj základ v bytí samém. Jestliže však jsou založeny na skutečnosti pojmy a zásady nejobecnější, mají základ v bytí i všecky pojmy a pravdy z nich vyvozené usuzováním.

Avšak nejvyšším a posledním důvodem všeho bytí jest, jak plyne z podaného námi důkazu Boží jsoucnosti, Boží Bytost, která jest bytí samo a prvá příčina jakéhokoli jiného jsoucna. Kdyby Bůh nebyl stvořil konkretních věcí, z nichž své poznání čerpáme, nebylo by žádného lidského poznání pravdy. Kdyby nebylo

Boha, nebylo by žádného bytí ani skutečného, ani možného, a proto by nebylo žádného poznání a žádné pravdy vůbec. Tedy Bůh jest nejvyšším a posledním zdrojem veškeré pravdy.

Nejvyšší důvod nutnosti nezměnitelných pravd.

Kdyby nebylo smyslové zkušenosti, nebylo by vůbec žádného lidského poznání pravdy, poněvadž veškeré toto poznání vychází z poznání smyslového. Neboť, praví sv. Tomáš Akvinský, „na základě toho, co vnímá smysl, jest rozum veden k poznatkům dalším".[67] Pomocí smyslové zkušenosti získáváme nejvšeobecnější pojmy jsoucna, podstaty, příčiny a účinku, celku a části, pomocí jichž tvoříme první zásady: „Nic nemůže v témž smyslu býti a zároveň nebýti", „celek jest větší než jeho část", „z ničeho nemůže samo od sebe nic povstati". Z konkretních existujících věcí poznáváme rozumem ponenáhlu bytnosti věcí. Bytností rozumíme to, čím nějaká věc jest tou věcí, kterou jest. Na př. bytností člověka rozumíme to, čím jest člověk člověkem, a můžeme ji vyjádřiti slovy: „rozumný živočich".

Ačkoli však existence žádné smysly poznatelné věci není nutná, přece jsme schopni pomocí pojmů, získaných ze smyslové zkušenosti, dospěti k pravdám, jež jsou nutny a jejichž objektivní platnost nezávisí na náhodné existenci věcí. Tak na př. i kdyby přestala existovati jakákoliv konkretní věc, přece zůstává pravdou, že „nic nemůže v témž smyslu býti a zároveň nebýti", nebo že — „z ničeho nemůže samo od sebe nic povstati". Podobně soudy: „dvě a tři jest pět", nebo: „součet tří úhlů trojúhelníka rovná se součtu dvou

úhlů pravých", jsou nutně pravdivé, i kdyby neexistoval svět, v němž by tyto pravdy byly realisovány. Rovněž kdyby kterákoli věc přestala existovati, vždycky zůstane pravdou, že ta věc existovala. Podobně i kdyby přestal existovati kterýkoli člověk, přece zůstává pravdou, že není možno, aby existovala bytost, kterou rozumíme a nazýváme člověkem, kdyby nebyla živočichem rozumným. To platí o všech pravdách, jejichž objektivní nutnost a nezměnitelnost je nám zřejmá.

Tážeme se, kde jest nejvyšší důvod objektivní nutnosti těchto pravd. Jednotlivé existující věci jsou nám sice zdrojem poznání těchto pravd, avšak nemohou býti nejvyšším důvodem jejich nutnosti, poněvadž samy v sobě nejsou nutny. Nám však je zřejmé, že i kdyby konkretní věci neexistovaly, přece by objektivní platnost jmenovaných pravd zůstala nezměněna.

Objektivní nutnost nezměnitelných pravd nezávisí na našem poznání. Neboť jsme si vědomi, že my sami nejsme původci nutnosti těchto pravd, nýbrž proto je poznáváme jako nutné, že jejich objektivní nutnost je nám zřejmá. Jestliže na př. poznávám pravdu „nic nemůže v témže smyslu býti a zároveň nebýti", jest mi zřejmo, že to nejsem já, jenž způsobuji nutnou pravdivost tohoto soudu, nýbrž že se můj rozum musí podříditi této pravdě, poněvadž její objektivní nutnost jest patrna. Jinými slovy: proto poznávám, že „nic nemůže v témže smyslu býti a zároveň nebýti", že je mi zřejmá jak pravdivost, tak nutnost této zásady. Tedy nutnost této pravdy — a totéž platí o objektivní nutnosti i jiných nezměnitelných pravd — není pouhá subjektivní nutnost mého myšlení, nýbrž objektivní nutnost bytí. Proto nejvyšší důvod této nutnosti jest tam, kde jest absolutně nejvyšší důvod bytí. Ukázali

jsme však, že nejvyšším důvodem všeho bytí jest Bytost Boží. Proto Bůh, jenž jest bytí samo, a proto bytost naprosto nutná, jest nejvyšším a posledním důvodem objektivní nutnosti nezměnitelných pravd.[68])

Nejvyšší a první pravda.

Hned s počátku jsme rozlišili pravdu poznání (pravdu logickou) a pravdu věci (pravdu ontologickou). Pravda logická je shoda rozumu s věcí. Pravda ontologická je shoda věci s pojmem o věci. Řekli jsme, že nějakou věc nazýváme pravou tehdy, shoduje-li se s pojmem, který o té věci máme. Na př. toho nazýváme pravým přítelem, kdo má vskutku ty vlastnosti, jež podle našeho pojmu má přítel míti.

Kde jest však původ pojmu, který máme o nějaké věci? Pojem ten není nám vrozen, nýbrž tvoříme jej na základě skutečnosti. Jestliže jsem poznal člověka, jenž má všechny vlastnosti, které má míti, aby byl skutečným přítelem, tvořím si podle toho pojem pravého přítele. Podobně si na základě skutečného drahokamu tvořím pojem drahokamu a nazývám kterýkoli drahokam pravým tehdy, má-li skutečně ty vlastnosti, jež se shodují s mým pojmem o drahokamu. Tedy pojmy, které si tvoříme o věcech, čerpáme z věcí samých. Proto dí sv. Tomáš, že jako se pokrm nazývá zdravým proto, že jest příčinou zdraví našeho těla, tak že se i věc nazývá pravou potud, pokud je schopna býti příčinou pravého pojmu o sobě.[69])

Z důkazu jsoucnosti Boží, který jsme podali na předešlých stránkách, plyne, že poznáváme-li věci my, poznává je tím spíše Bůh, jenž jest příčinou každého jiného bytí a každého jiného rozumu. Avšak z toho, co

jsme o Bohu řekli, vyplývá, že způsob, jímž poznává věci Bůh, jest nesmírně dokonalejší než způsob, jímž poznáváme věci my.

Můžeme si to znázorniti tímto příkladem: Jestliže si umělec vytvoří ideu, kterou zrealisuje ve svém díle, můžeme z umělcova díla svým rozumem tuto ideu vytušiti a uchopiti. Naše poznání se tu řídí tím, co v umělcově díle shledáváme, takže seznání idey jest závislé na umělcově díle jako na svém měřítku. Jinak je to s poznáním, jež má o své ideji sám umělec.

On jest původcem své myšlenky a tvůrcem svého díla; proto jeho poznání není měřeno a určováno dílem samým, nýbrž naopak: on svým poznáním a z něho ideu vytváří, on své umělecké dílo určuje, vyměřuje a uvádí v skutek.

Tímto příkladem si můžeme poněkud znázorniti způsob, jakým Bůh poznává věci mimo sebe. Ukázali jsme, že Bůh jest bytí samo a plnost veškerého bytí, a proto má veškeru možnost a pomyslitelnou dokonalost skutkem. Proto každá věc a dokonalost, která existuje nebo může existovati mimo Boha, jest jakoby obraz a napodobení samého bytí Božího. Jako kterákoli věc — kromě Boha — existuje proto, že jí dal existenci Bůh, první příčina všeho jiného jsoucna, tak i sama bytnost jakékoli věci závisí na Bohu, neboť jest jakýmsi obrazem nekonečné bytnosti Boží, která má všechny dokonalosti v míře největší.

Bůh, poznávaje sám sebe způsobem nejdokonalejším, poznává i všechny možné způsoby, jimiž Božská bytnost jest napodobitelna. A právě tyto způsoby napodobitelnosti Božské bytnosti jsou bytnosti různých věcí.[70])

Bůh tedy nečerpá své poznání o věcech z věcí sa-

mých a nezávisí tudíž na věcech ve svém poznání, nýbrž naopak: každá věc — kromě Boha — závisí na Bohu, neboť jest taková, jaká jest, jediné proto, že Bůh ji jako takovou poznává, protože ji poznává jako částečné napodobení své bytnosti božské.[71])

Řekli jsme, že věci nazýváme pravými (vzhledem k rozumu lidskému) proto, že jsou schopny býti příčinou pravých pojmů o sobě. Tedy vzhledem k našemu rozumu ontologická pravda věcí jest příčinou a měřítkem našeho poznání. Avšak vzhledem k rozumu božskému věci jsou pravé proto, že Bůh je poznává jako pravé. Proto ontologická pravda věcí čili pravda bytí závisí na Bohu jakožto na nejvyšším měřítku a příčině bytí.

Věci se tudíž nazývají pravými jak vzhledem k rozumu Božskému, tak vzhledem k rozumu lidskému. Avšak ontologická pravda náleží věcem především vzhledem k rozumu Božskému. Neboť i kdyby lidský rozum věcí nepoznal, přece by zůstaly tím, čím jsou, poněvadž jejich bytí závisí na poznání Božím.[72]) Jenom proto mohou býti věci příčinou našeho poznání, poněvadž mají své bytí od Boha.

A tak Bůh, jenž jest bytí samo a první příčina každého jiného jsoucna i každého jiného rozumu, jest nejvyšším měřítkem a zdrojem jak ontologické pravdy všech jiných věcí, tak logické pravdy každého stvořeného rozumu. Poněvadž pak Bůh jest bytí samo a plnost veškerého bytí, tedy bytost nejdokonalejší a svrchovaná, proto poznává i sám sebe způsobem nejdokonalejším. Bůh jest nejvyšší a první Pravda.[73])

Pravíme-li, že Bůh jest první pravda a zdroj veškeré pravdy, nemíníme tím, že by bylo nutno poznati Boha dříve než kteroukoli jinou pravdu. Neboť jako můžeme

poznati s jistotou existenci jakékoli věci dříve, nežli poznáme existenci Boha, jenž jest nejvyšší příčinou existence jakékoli věci, právě tak můžeme s plnou jistotou poznati nejrůznější pravdy, i když odezíráme od existence Boha, Pravdy nejprvnější. Můžeme s plnou jistotou poznávati pravdy nutné a nezměnitelné (na př. první zásady), i když nevíme o tom (nebo odezíráme od toho), že nejhlubším důvodem jejich nutnosti jest Bůh sám. Avšak, tak jako chceme-li poznati nejen existenci věcí, nýbrž i jejich nejvyšší příčinu, docházíme nutně k poznání Boha jakožto nejvyšší příčiny všeho bytí, právě tak docházíme i k poznání Boha jakožto zdroje veškeré pravdy, chceme-li poznati nejvyšší důvod veškeré pravdy.[74])

KRITERIUM PRAVDY

Jednou z nejdůležitějších otázek, týkajících se pravdy, jest otázka: Co jest kriteriem či rozhodující známkou pravdy? Kdy jsem jist, že mám pravdu, a co to jest, co mi dává záruku o pravdě? Naše odpověď na tuto otázku vyplývá z toho všeho, co jsme doposavad řekli o pravdě a jejím základu.

Ukázali jsme, že pravda je shoda poznání se skutečností a že má svůj základ v bytí. Tehdy jsem jist, že mám pravdu, když věc jest zřejmě tak, jak ji poznávám. Tedy známkou pravdy není nic jiného než zřejmost věci, kterou poznávám. Tuto zřejmost věci nazýváme ve filosofické řeči objektivní evidencí.

V čem záleží tato objektivní evidence? Abychom to pochopili, vraťme se znova k příkladu již jednou uvedenému.

Kráčeje cestou, vidím zdálky předmět, na němž se prozatím marně snažím rozeznati, zdali je to člověk či pouhý sloup. Když však přijdu blíž, poznávám, že je to člověk, a s naprostou jistotou pronáším v duchu soud: To je člověk. Proč jsem si jist, že tento můj soud jest pravdivý? Neptám se na důvod, proč jest to člověk a ne něco jiného (to by bylo ptáti se na důvod skutečnosti toho člověka, a tím důvodem by bylo, že má všechny znaky patřící k pojmu člověka), nýbrž táži se na důvod, proč poznávám najisto, že je to člověk. Tímto hledaným důvodem jest, že je mi zřejmé, že tomu jest skutečně tak, jak poznávám. Vždyť toho člověka vidím zblízka, slyším jeho hlas, cítím dotek jeho

rukou, odpovídám mu na jeho otázky atd. Jinými slovy: jsem si vědom jeho působení jakožto člověka na mne; jsem si jist, že soud, který si rozumem tvořím (toto je člověk), je pravdivý, poněvadž předmět sám, o němž soudím (tento člověk), se činí mému rozumu zjevným tím, že na mne působí (jakožto člověk).

A právě v tomto působení věci (t. j. objektu) na rozum záleží objektivní (předmětná) evidence (patrnost) věci. Tedy objektivní evidence není nic jiného než takové působení věci na rozum, že jeho účinkem jest pravdivé a jisté poznání věci (pravdivý a jistý soud o věci).

Pronáším-li na př. soud: toto jest člověk, jsem si vědom, že tento poznávaný předmět není pouhým výtvorem mé obrazotvornosti, že se soud, který pronáším, neděje pouze a výhradně na základě mé poznávací vlohy, nýbrž že skutečnost sama, t. j. ten určitý člověk sám jest podnětem, příčinou a měřítkem mého poznání.

Tedy objektivní evidence — abychom užili jiných slov — záleží v tom, že *se věci činí zjevnými našemu rozumu, působíce na nás jakožto příčina a měřítko našeho poznání;*[75]) my pak jsme si vědomi tohoto působení věcí, neboť *rozumovou reflexí, jež je skryta v každém soudu, znamenáme bezpečně, že svůj soud tvoříme podle věcí samých.*[76])

Pravíme-li, že se věci samy činí zjevnými našemu rozumu, netvrdíme, že je stejně dokonalé poznání u všech lidí, kteří nějakou věc pozorují. Kdyby na př. složitý hvězdářský přístroj pozorovalo dítě nebo člen primitivního kmene, nebo člověk se vzděláním pouze všeobecným, nebo konečně hvězdář, bylo by jejich poznání o tom přístroji co do stupně dokonalosti velmi roz-

dílné; přesto však předmětem poznání jich všech byl by přístroj sám, nikoli pouhá jejich představa o přístroji.

Tedy objektivní evidence není pouhá vlastnost poznávajícího subjektu, nýbrž vlastnost samých věcí. estliže můj rozum pronáší s jistotou nějaký soud, činí tak proto, že si je jasně vědom, že se ve svém poznání řídí věcmi, čili že věci samy jsou zřejmé tak, jak o nich soudím. Proto jasnost našeho poznání jest účinkem a následkem působení věcí na náš rozum.[77])

Objektivní evidence jest nejvyšším kriteriem každé pravdy a na tomto kriteriu závisí každá jiná známka pravdy. Na př. jasný a zřetelný pojem, jejž máme o nějaké věci, může býti jen potud známkou pravdivosti našeho poznání o věci, pokud jsme si vědomi, že pojem jest výsledkem působení věci na náš rozum.[78])

Stejně může býti naše poznání zváno „evidentním" a jako takové považováno za známku pravdy jen potud, pokud jsme si vědomi, že toto poznání je účinkem působení předmětu.

Právě tak společný souhlas lidského poznání o nějaké věci jest jen potud známkou pravdy, pokud se opírá o objektivní evidenci. Jestliže na př. jda cestou a nemoha rozeznati, zda v dálce u cesty stojí člověk či sloup, potkám několik mně dobře známých lidí, kteří odtamtud přicházejí, a každý z nich mne ujišťuje, že je tam člověk, mám jistotu o tom, že je tam vskutku člověk. Avšak tento souhlas lidí je mi jen proto známkou pravdivosti mého tvrzení, že se opírá v poslední řadě o objektivní evidenci. Opírá se totiž o působení toho člověka na kolem jdoucí, neboť každý z nich, jda kolem, toho člověka zblízka viděl, po případě i slyšel, nebo i osobně s ním muvil atd.

A tak kterákoli jiná rozhodující známka pravdy závisí na objektivní evidenci. Jen objektivní evidence (zřejmost předmětu) nezávisí na žádném kriteriu jiném, nýbrž jest sama o sobě neklamnou známkou pravdy. Neboť jsme-li si vědomi, že věci poznáváme tak, jak se nám činí zjevnými, čili víme-li, že naše poznání se opírá o objektivní evidenci, o působení předmětu na naši poznávací schopnost, máme vše, čeho jest třeba k tomu, abychom měli dokonalou jistotu o pravdivosti svého poznání.

Proto právem díme, že objektivní evidence jest nejvyšším kriteriem či rozhodující známkou každé pravdy.

ZÁVĚR

Sledovali jsme — vedeni Andělským učitelem[70]) — způsob, jakým člověk dochází k poznání věcí. Nutně začíná smyslovým poznáváním konkretních věcí hmotných, avšak duchovou mohutností rozumovou vniká v poznání jejich bytností. Z abstraktních nejvšeobecnějších pojmů, získaných bezprostředně ze smyslové zkušenosti, tvoří člověk první zásady, jimiž proniká za hranice smyslové zkušenosti.

Tento postup od konkretního k abstraktnímu, od hmotného k nehmotnému odpovídá lidské přirozenosti. Člověk není pouhý duch, který by měl pojmy vrozené, nýbrž jest bytost, v níž se duchová duše pojí s hmotným tělem v jediný harmonický celek. Toto spojení ducha s hmotou se projevuje činností, v níž se poznání rozumové pojí k poznání smyslovému.

Tento způsob našeho poznání je nejen psychologicky nutný a nám přirozený, nýbrž jest i zárukou objektivity našeho poznání. Smyslovou zkušeností poznáváme bezprostředně konkretní věci řádu hmotného. Vycházejíce z této zkušenosti a opírajíce se o ni, pronikáme svou duchovou mohutností rozumovou bezpečně a s dokonalou jistotou i v poznání věcí řádu nehmotného. Prvenství ducha jest v tomto postupu zřejmé, třebaže smyslové poznání je nezbytnou podmínkou k uskutečnění poznání duchového. Paprsky ducha tu takřka dopadají i na tělo, dokud je spojeno s duchovou duší v jedinou podstatu.

Chápeme-li přirozený soulad ducha a hmoty v lid-

ské bytosti, chápeme velmi dobře i soulad lidského poznání. Jest známkou filosofie vybudované na zásadách sv. Tomáše, že z každé její základní nauky slyšíme tařka zaznívati i pravdu nauk ostatních. Všechny ty stěžejní články jsou v dokonalém vzájemném souzvuku, v němž prožíváme krásu pravdy poznání, jakoby v předtuše krásy Toho, jenž je zdroj vší pravdy, a jenž — sám Duch nejčistší — jest Tvůrcem všeho, co jest, ducha i hmoty.

POZNÁMKY

[1]) Sv. Augustin, Tract. 26 in Joann., post initium.

[2]) Aristoteles „ostendit, quod ad philosophiam primam maxime pertineat cognitio veritatis ..." Met. II 1, 993 b 30.

[3]) „Nam quod intelligam ... quid sit veritas ... non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura." Med. III. A. T. VII, str. 37—38.

[4]) A. Spesz, Summarium philosophiae christianae, Taurini 1928, str. 42.

[5]) S. Th. I, q. 16. — J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae II, vyd. 7. Friburgi Brisgoviae 1937, str. 19—24.

[6]) „Suprema vero inter eas (sc. scientias), scil. metaphysica, disputat contra negantem sua principia". S. Th. I, q. 1, a. 8. — Metafysika je věda o jsoucnu vůbec čili o jsoucnu jako takovém (srv. Gredt uv. m. II, str. 1). Úkol metafysiky vzhledem k pravdě a jistotě vyjadřuje Gredt takto: „Metaphysica est suprema scientia, quae ad altiorem (in ordine naturali) remittere non potest, et est scientia de *ente,* cuius principia propria sunt principia, quae immediate habentur ex ipsa notione entis, ut ens est, et a quibus principia ceterarum scientiarum dependent tamquam minus universalia a magis universalibus. Ideo disputat contra negantes ipsa principia: a) resolvendo minus universalia in universaliora (non demonstrative, sed aequipollenter); b) reducendo ad absurdum mediante principio contradictionis; c) inducendo mentem, ut reflectat super principia per se nota et ita inveniat se de ipsis serio non posse dubitare; e) explicando fundamenta, quibus nititur certitudo, seu causas certitudinis, quae sunt obiectiva evidentia et veracitas potentiarum cognoscitivarum." Gredt uv. m. II, str. 63.

[7]) „Gedanken sind mehr, sind etwas anderes als Vorstellungsbilder und sie folgen im wohlgeordneten, disziplinierten Denken nicht dem Assoziationsgesetz, sondern den Forderungen der gedachten Gegenstände." K. Bühler, Die Krise der Psychologie, Jena 1929, str. 12.

[8]) „Ex his autem, quae dicuntur, apparet falsitas opinionis illorum, qui dixerunt, quod intellectus est vis imaginativa, vel aliqua praparatio in natura humana, consequens corporis complexionem.' S. Thomas, De anima III. lect. 7n. 689.

„Ex hoc quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species qua intelligimus, est immaterialis; alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis. Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt (philosophi) quod intellectus est res quaedam independens a materia; et ex hoc ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt" (Ver. 10, 8).

„Quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale." S. Th. I, q. 86, a. 1, ad 4.

„Intelectus autem cognoscit incorporalia: sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum ... cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus." C. G. II, 66.

Gredt uv. m. I, str. 427—430. — J. Fröbes, Psychologia speculativa. Friburgi Brisgoviae 1927, I. str. 40—53, II. str. 2—12. Jaroslav Beneš, Psychoanalyse. V Praze 1929, str. 112—115. — M. Habáň, Psychologie. V Brně 1937, str. 153. — E. Baudin, Psychologie, Paris 1917, str. 363—366. — J. Lindworsky. Experimentelle Psychologie, 4. vyd. München 1927, str. 103—105. — Týž, Theoretische Psychologie im Umriss, Leipzig 1926, str. 37—44. — Hans Langendörfer, Leitfaden der Psychologie, Bonn 1940, str. 118. — Alexander Willwoll, Seele und Geist, Freiburg im Breisgau 1938, str. 79—81.

[9]) „Der Wille ist ein anorganisches, ein geistiges Vermögen. Denn er ist die Eigenschaft eines geistigen Vermögens, des Verstandes. Er geht aus dem Verstande hervor, als die Hin-

neigung des Verstandes zum erkannten Gut und er ist innerlich im Verstande, als in seinem eigentümlichen Untergrunde. Was aber aus einem geistigen Untergrunde hervorgeht als eigentümliche, innerliche Behaftung dieses Untergrundes, muss selbst anorganisch, geistig sein." J. Gredt, Die aristotelisch-thomistische Philosophie I, Freiburg in Br. 1935, str. 406. — „Nun ist aber das Objekt des Wollens nicht selten etwas Übersinnliches, wie Ehre, Ruhm, Sittlichkeit, das Glück des Vaterlanders, der Dienst Gottes, was in keinem sinnlichen Bewusstsein vorkommen kann. Da mithin der Willensakt alle diese Objekte innerlich einschliesst, kann er keine sinnliche Tätigkeit sein, sondern geht über sie hinaus." J. Fröbes, Gibt es eigenartige höhere, geistige Gefühle? Scholastik V. Freiburg im Breisgau 1930, str. 171.

[10]) De Ver. q. XXII, a 5; a. 10 ad 2. — De Malo 6. — S. Th. I, g. 59, a. 3; I, q. 83, a. 1; I-II, q. 17, a. 1 ad 2. — Gredt, uv. I, q. 59, a. 3; I, q. 83, a. 1; I-II, g 17, a. 1 ad 2. — Gredt, uv. m. I, str. 469—484. — J. Fröbes, Psychologia speculativa II, str. 126—221. — Jaroslav Beneš, Psychoanalyse, str. 116—119. — M. Habáň, uv. m. 180, 188, 229. — J. Lindworsky, Theoretische Psychologie im Umriss, str. 37—40, 73—81. — Týž, Willenschule, str. 73—81. — J. Geyser, Die Seele, Leipzig 1914, str. 53—61. — A. Willwoll, Seele und Geist, str. 140—166.

[11]) Mausbach to vyjadřuje slovy: „Každá myšlenka jest obrazem samého člověka, neboť podobně jako on je složena z těla a duše." J. Mausbach, Grundlegung und Ausbildung des Charakters nach Thomas von Aquin. Freiburg 1911, 11. cit. v Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin. Augsburg 1925, str. 49.

[12]) Sv. Tomáš: „Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; ... Relinquitur igitur animan humanam ... esse aliquid incorporeum et subsistens." S. Th. I, q. 75, a. 2, in c. — „Sentire vero et consequentes operationes animae sensitivae manifesto accidunt cum aliqua

corporis immutatione; sicut in videndo immutaur pupilla. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per se ipsam... Ex quo relinquitur quod... animae brutorum animalium... non sint subsistentes." S. Th. I. q. 75, a. 3.

„Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia." S. Th. I, q. 12, a. 2. — „Imposibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo possibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi covertendo se ad phantasma." S. Th. I, q. 84, a. 7. De an. III lect. 8 n. 705, 109, 711 sqq; lect. 13 n. 791; lect. 10 n. 729 sqq. — Gredt, uv. m. I, str. 402—409, 413—427, 435—441, 452—460. — J. Fröbes, Psychologia speculativa II, str. 236—252, 260, 268. — J. Donat, Psychologia, vyd. 5. Innsbruck 1923, str. 361—369. — Jaroslav Beneš, Psychoanalyse, str. 112—125. — Lindworsky, Theoretische Psychologie im Umriss, str. 37—44. — J. Geyser, Die Seele, Leipzig, str. 33, 84, 115—117. — A. Bier, Die Seele. Berlin 1942, vyd. 9, str. 162 n. — A. Willwoll, Seele und Geist, Freiburg im Br. 1938, str. 189—210, 244—251.

[13]) „Veritas intellectus (est) adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est." C. Gent I, c. 59. — „Verum est in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae." — „Pravda je v rozumu potud, pokud se rozum shoduje s věcí rozumem poznávanou." S. Th. I, q. 16. a. 1. De Ver. q. I, a. 1 corp.

[14]) Nechceme nyní vykládati rozličné směry idealistické, ani rozdíly mezi nimi, nýbrž chceme dáti odpověď na námitku, jež se týká filosofie idealistické vůbec.

[15]) J. Le Rohellec, De genuina humanae cognitionis ratione adversus idelismum hodiernum. Divus Thomas. Piazenza 1930, str. 154—156.

[16]) „In hoc enim quod substantiae intellectuales cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt." De Ver. q. I, a. 9.

[17]) „Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo." S. Th. I, q. 85, a. 2. — „Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo: sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem: sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura." S. Th. I, q. 14, a. 6 ad. 1. — „Res cognita dicitur esse cognitionis obiectum, secundum quod est extra cognoscentem in seipsa subsistens, quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente." De Ver. q. XIV, a. 8 ad 5. — „Veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est." S. Th. I, q. 16, a. 5. — C. Gent. II, c. 75; IV, c. 11. — Gredt, uv. m. II, str. 65—82. — Ukazujeme-li, že jsme schopni poznávati předměty, jak jsou ve skutečnosti, nepravíme tím, že vyčerpáváme veškerou poznatelnost věci. I když však nepronikáme celou věc tak, jak jest v celé své plnosti a po každé stránce, přece je naše poznání pravdivé, jestliže to, co o věci poznáváme, skutečně je tak, jak to poznáváme. „Nessuna, nessunissima realtà noi possiamo comprendere appieno! E dobbiano rifiutare quello che sappiamo, perchè non riusciamo à sapere tutto?" C. Mazzantini, La lotta per l'evidenza. Roma 1929, str. 105.

[18]) Sv. Tomáš výslovně praví, že smysl jest mohutností pasivní (ve smyslu vyloženém): „Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur." S. Th. I, q. 78, a. 3 corp. — Totéž naznačuje sv. Tomáš, když dí: „Principium sensitivae operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva.

Sed illud interius principium potest multipliciter ab exterori commoveri." S. Th. I, q. 11, a. 4 ad. 1.

19) „Si quis autem ex protervia opponat, quod hoc ipsum probari nequit, quod aliquis sit sanus, vigilans, sapiens etc., respondetur, quae sunt per se manifesta non indigere probatione, cum in probationibus non procedatur in infinitum, sed perveniatur ad aliqua per se nota et indemonstrabilia. Sed sanis, sapientibus ac vigiliantibus hoc ipsum est per se manifestum, nec ipsi adversarii dubitant, utrum, dum haec dicunt, vigilent, an dormiant, sapiant, an desipiant; actionibus enim suis ostendunt, se de hoc nihil dubitare." S. Th. In 4. Metaph. lect. 14 (Cf. In IV. Metaph. lect 15.).

20) V jakém smyslu jest rozum mohutnost trpná, viz sv. Tomáš, S. Th. I, q. 79, a. 2. — De Ver., q. 1, a. 9. — Srvn. P. Geny, De ratione problematis critici solvendi. Acta primi congressus thomistici internationalis. Romae 1925, str. 134 n.

21) „Quamvis sensus proprii obiecti sit verus, non tamen cognoscit hoc verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solum apprehendit." In I. Perih., 1, 3. — „Quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius." De Ver. q. I, a. 8.

22) „Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur: unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem suam ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum; et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum; vel removet ab

ea." S. Th. I, q. 16, a. 2. — „In intellectu enim est (veritas) sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur." De Ver, q. I, a. 9. — In 1 sent. d. 19., q. 5, a. 2 ad 7. — De Ver, q. I, a. 3. — C. Gent. I, c. 59. — Gredt uv. m. II, str.45—50. — Remer-Geny II, Romae 1925, str. 58—63. — P. De Mandato — C. Boyer, Institutiones philosophicae I., Romae 1929, str. 223—229.

[23]) „Ratio veritatis fundatur in esse." In 1 sent. d. 19, q. 5, a. 1 ad. 7. — „Sciendum est, quod esse dicitur tripliciter: Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur, quod definitio est oratio significans, quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse, quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula; et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae." In 1 sent. d. 33 q. 1, a. 1. ad 1. — „Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt entis, in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia." C. Gent. L. II, c. 83.

[24]) „Esse rei... causat veritatem intellectus." S. Th. I, q. 16, a. 1 ad 3.

[25]) „Nam Augustinus in lib. De vera relig., cap. 36, dicit quod „veritas est qua ostenditur id quod est." S. Th. I, q. 16, a. 1.

[26]) „Et Hilarius dicit, De Trinit., lib. 5, quod verum est declarativum aut manifestativum esse." S. Th. tamtéž, srvn. De Ver., q. 1, a. 1.

27) „Verum est in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae." S. Th. I, q. 16, a. 1.

28) „Verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus a quibus cognitionem accipit." S. Th. I, q. 16, a. 5 ad 2.

29) „In ipsa operatione intellectus acciplentis esse rei sicut est, per quamdam assimiliationem ad ipsam, completur ratio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis." In 1 sent. d. 19, q. 3, a. 1.

30) „Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, sicut supra dictum est. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura: e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit; ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est." S. Th. I, q. 21, a. 2.

31) „Ipsum esse (rei) est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus." In 1 sent. d. 19, q. 5, a. 1.

32) „Unumquodque autem in quantum habet de esse in tantum est cognoscibile." S. Th. I, q. 16, a. 3. — Srvn.: „Ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est aequari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis." De Ver., q. I, a. 1, ad 5.

33) „Veritas quae in anima causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter." De Ver., q. I, a. 2 ad 3. — Cf.: „Esse rei est causa verae existimationis, quam mens habet de re." S. Thom., In Met. II, lect. 2.

34) „Intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph. (com. 9) ... intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales." De Ver. q. I, a. 2.

[35]) „Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est." C. Gent. c. 59.

[36]) „Veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est." S. Th. I, q. 16, a. 5.

[37]) „Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia, quia non possunt recipere formam immaterialem, quum recipiant semper in organo corporali." C. Gent. II, c. 75. — „Quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale." S. Th. I, q. 86, a. 1, ad 4. — „Intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum." S. Th. I, q. 84, a. 1. — „Mens nostra de rebus materialibus immaterialem cognitionem habet." De Ver. q. 10, a. 4.

[38]) „Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam." C. Gent. II, c. 75. — Tato nauka o vzniku rozumových pojmů, kterou s neobyčejnou jasností vyložil sv. Tomáš Akvinský, jenž v ní následoval Aristotela, bývá zvána umírněným realismem. Její správnost potvrzuje i moderní experimentální psychologie (J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie. 5. vyd., München 1931, str. 175). Touto naukou jsou zároveň odmítnuty nesprávné názory, které buď popírají, že bychom měli všeobecné pojmy rozumové, lišící se podstatně od pouhých představ, nebo které vznik a význam všeobecných pojmů nesprávně vysvětlují. Jsou to: nauka o existenci a nazírání ideí, jež jest přičítána Platonovi; dále nominalismus, konceptualismus a přepjatý realismus. Rozličné ty názory byly hlásány nejen některými filosofy starověkými a středověkými, nýbrž v růz-

ných podobách se vyskytují znova i ve filosofii moderní. — S. Thomas, In Met. VII, lect. 13 t. 1570 q. 1574. — In Met. I lect. 10 n. 158. — S. Th. I, q. 55, a. 3 ad 1; I, q. 85, a. 2 ad 2; I, q. 85, a. 3; III, q. 2, a. 5 ad 2. — Gredt, uv. m. I, str. 93—99.

[39]) „In speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire." C. Gent. I. c. 80.

[40]) To jest přímo bez jakéhokoliv usuzování.

[41]) „Quaelibet propositio, cuius praedicatum est in ratione subiecti, est immediate et per se nota, quantum est in se. Sed quarundam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut ens, et unum, et alia quae sunt entis, in quantum ens; nam ens est prima conceptio intellectus. Unde oportet quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quoad omnes, quasi per se notae habeantur. Sicut quod non contingit idem esse et non esse." — Sv. Tomáš, In Anal. post. I, lect. 5, n. 26 sq.; cf. S. Th. I, q. 2, a. 1; C. Gent. I, c. 11; De Ver. q. X, a. 12; Pot. 7, 2 ad 11. — „Ipsa autem principia immediata non per aliquod medium extrinsecum cognoscuntur, sed per cognitionem propriorum terminorum. Scito enim, quid est totum et quid est pars, cognoscitur quod omme totum est maius sua parte, quita in talibus propositionibus, ut supra dictum est, praedicatum est de ratione subiecti." In Anal. post. I, 3, 72 b. 18 S. Thom. lect. 7. n. 7 sq.

[42]) Gredt uv. m. I, str. 17.

[43]) Sv. Tomáš dí: „In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspici per ipsum potest" (In 3 sent. d. 23 q. 2 sol. 3). „Proprium est horum principiorum quod non solum necesse sit ea per se esse vera, sed etiam necesse sit videri quod sint per se vera." (In Anal. post. I, lect. 19).

[44]) Pravíme-li, že zásada protikladu jest v každém soudu poznávána a předpokládána, nemíníme tím, že bychom při každém soudu tuto pravdu výslovně (explicite) poznávali, nýbrž tvrdíme toliko, že jest v každém soudu obsažena a před-

pokládána mlčky (implicite). Může býti ovšem reflexí poznávána a jasně vyslovena i explicite.

[45]) „Super hoc principio omnia alia fundantur." S. Th. I—II, q. 94, a. 2.

[46]) „Ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere, quod totum esset maius parte, sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus." C. Gent. II, c. 83.

[47]) Sv. Tomáš praví: „Primum quod in intellectum cadit est ens; secundum vero est negatio entis. Ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis . . ." Pot. 9, 7 ad 15.

[48]) Je nutno rozlišovati přesné a vědecké poznání jsoucna, jaké má filosof, jenž o jsoucnu pojednává v metafysice, od nedokonalého poznání, jež má již dítě, když poznává věci jako „něco". Podobně nutno rozlišovati vědecké a přesné poznání filosofa, jenž přesně a vědecky formuluje zásadu protikladu, od nedokonalého poznání této zásady, již má každý, kdo chápe, že to, co poznává, není a nemůže býti současně opakem. Mluvíce o poznání nejvšeobecnějšího pojmu jsoucna a první zásady sporu či protikladu, máme na mysli nikoli poznání dokonalé (vědecké), nýbrž poznání nedokonalé. — Gredt, uv. m., II, str. 466—469.

[49]) „Naturaliter intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia." C. Gent. II, c. 83.

[50]) Sv. Tomáš In Anal. post. I, lect. 5 n. 26 sq.; In Anal. post. I, 3, lect. 7 n. 7 sq.; In Anal. post. II, 19, lect. 20, n. 14 sq.; S. Th. I, q. 2, a. 1; C. Gent. I, c. 2; De Ver. q. X, a. 12. In Met. IV, lect. 6. — Gredt, uv. m. I, str. 174—180; II. str. 32—36, 60—64.

[51]) Tedy výrok: „Nihil est in intellectu, quod prius non erat in sensu" („ nic není v rozumu, co by nebylo dříve ve smyslu") neznamená, že by rozum nepoznával víc než smysl, nýbrž že veškeré poznání rozumové nějakým způsobem vychází z poznání smyslového. Sv. Tomáš vyjadřuje to slovy:

„Pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur." De Ver. q. X, a. 6 ad 2. — Gredt, uv. m. I, str. 438.

[52]) „Certissima cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum sicut prima demonstrationis principia, vel in ea quae sunt per se nota resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio." C. Gent. IV, c. 54. — „Ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia." S. Th. I, q. 74, a. 7. — Gredt, uv. m. I, str. 435—441, 452—460; II, str. 47 n., 74—82.

[53]) Sv. Tomáš v Theologické Summě (I, q. 2, a. 3) podává pět způsobů, jimiž lze dokázati Boží jsoucnost. V prvém dokazuje existenci Boží z toho, že existují ve světě změny. Na základě této skutečnosti vyvozuje pomocí zásady příčinnosti, že nutně existuje bytost, která změny působí, aniž se sama jakkoli mění; touto bytostí je Bůh. V druhém důkazu dokazuje Tomáš existenci Boha z toho, že ve věcech smysly poznatelných shledáváme řád a pořad příčin účinných. Na základě toho ukazuje Andělský Učitel, že nutně existuje první příčina účinná, která sama nezávisí na žádné příčině jiné, a kterou nazýváme Bohem. V třetím důkaze vyvozuje existenci Boží z toho, že existují věci, které nemají dostatečného důvodu své existence samy v sobě. Z toho dedukuje, že nutně existuje bytost, která jsouc sama sebou nutná, nemá odjinud příčiny své nutnosti, nýbrž jest příčinou existence všech bytostí jiných. Ve čtvrtém důkaze prokazuje Tomáš existenci Boha jakožto bytosti nejdokonalejší, která jest příčinou omezených dokonalostí, jež se shledávají ve věcech stvořeného světa. V pátém důkaze dokazuje Tomáš jsoucnost Boha jakožto nejvyššího cíle, k němuž směřují přirozeným nutkáním a uzpůsobením všechny věci.

[54]) Aristoteles i sv. Tomáš rozlišují čtvero druhů příčin, totiž příčinu látkovou (causa materialis), příčinu tvarovou (causa formalis), příčinou účinnou (causa efficiens) a příčinu účelnou (causa finalis). Aristoteles in Met. V 2. Sv. Tom. in

h. c. lect. 2 n. 763 sqq. 770; In Phys. II lect. 10 n. 15. — O příčině vůbec dí sv. Tomáš: „Causa importat influxum quendam ad esse causati." In Met. V lect. 1 n. 749—751.

55) Sv. Tomáš vyjadřuje zásadu příčinnosti takto: „Omne quod fit habet causam." S. Th. I—II, q. 75, a. 1 sed contra. „Omne quod movetur, ab alio movetur." S. Th. I, q. 2, a. 3.

56) Zásadu příčinnosti nesmíme zaměňovati s širší zásadou dostatečného důvodu, která zní: „Všechno co jest, má důvod svého bytí." Tato zásada platí stejně o bytosti, jež má důvod svého bytí sama v sobě, jako o bytosti, jež má důvod svého bytí v jiné věci, která jest její příčinou.

57) S. Th. I, q. 3, a. 7; C. Gent. II, c. 15; S. Th. I, q. 44, a. 1 ad 1; C. Gent. I, 22. — Gredt, uv. m. II, str. 145—155. — A. Spesz, Summarium philosophiae Christianae, Taurini 1928, str. 104—108. — Remer-Geny, Summa philosophiae scholasticae III. Ontologia, Romae 1925, str. 213—217. — E. Hugon, Cursus philosophiae thomisticae VI. Metaphysica. Parisiis 1920, str. 113—121.

58) Srv. Sv. Tomáš, S. Th. I, q. 2, a. 3; I, q. 3, a. 4.

59) Aby si čtenář mohl snáze vytvořit správné pojmy, a tak lehčeji pochopiti náš důkaz Boží jsoucnosti, uvedeme pro znázornění pojmů některé příklady. Jest sice pravda, že žádný příklad vzatý ze zkušenosti, kterou máme o věcech konečných, nemůže podati dokonalý obraz Boha, bytosti nekonečné, přece však příklady ty mohou nám býti podporou k vytvoření pojmů jasných a zřetelných. Pro znázornění nutnosti prvé příčiny uveďme tento příklad: Představme si žíznivého člověka, jenž chce svou žízeň utišiti vodou ze studně. Může tak učiniti buď že se sám přímo ze studně napije, nebo že mu podá ze studně vodu osoba jiná, nebo že mu podá vodu řada osob, z nichž prvá nabere vody ze studně do nádoby, kterou podá osobě následující, která ji podá osobě další a ta zase další, až poslední z nich ji odevzdá člověku, který má žízeň. Jest zřejmé, že v každém z těchto případů utiší žízeň pouze voda ze studně, a nezáleží na tom, zda si žíznivý nabere vody sám, či zda mu ji podá osoba jiná

neb řada osob. Podobně by nebyl možný vznik a existence nové bytosti, kdyby nebylo příčiny prvé. Bez ní by nebylo ani příčin druhých, ani žádného účinku. Neboť příčina druhá jest právě ta, která dostává od prvé příčiny, co sama buď zase odevzdává dalším druhým příčinám, nebo poslednímu účinku. Kdyby tedy druhá příčina, nebo i jakkoli dlouhá řada druhých příčin neobdržela od příčiny prvé to, co by dále odevzdala, nemohla by nic odevzdati a žádného účinku způsobiti. Jinými slovy: Kdyby nebylo příčiny prvé, nebylo by ani příčin druhých, a proto by nebylo ani žádného účinku.

60) Pro znázornění uveďme tento příklad. Kdybychom si představili, že tento svět trval vždycky, a v něm kdybychom si představili nějaký ustavičně trvající druh rostlinný, byla by v této představě nekonečná řada jednotlivých rostlin toho druhu, vyrůstajících ze semének a přinášejících vždy zase seménka nová. Život i množení těchto rostlin by záviselo na působení slunce stejně, ať by byla jejich řada konečná či nekonečná. Podobně i kdybychom připustili nekonečnou řadu příčin druhých, předpokládala by tato nekonečná řada — stejně jako kdyby šlo o jedinou příčinu druhou nebo o jejich řadu konečnou — nutně příčinu první, existující mimo tuto řadu, příčinu první, na níž by celá řada příčin druhých v svém bytí a působení závisela.

61) Příklad pro znázornění: Představme si, že za tmavé noci svítí ve světnici hořící lampa, která jediná osvětluje předměty, jež jsou ve světnici, a činí je viditelnými. Všechny předměty, mají-li býti viditelné, třeba osvětliti, jenom světlo samo nepotřebuje, aby bylo osvětlováno a činěno viditelným. Neboť svítí a je světlé samo sebou, a ještě osvětluje jiné předměty, které jsou ve světnici. Kdyby světnice představovala vesmír, v němž by svítilo jediné světlo či jediné slunce, pak by všechny předměty ve vesmíru byly viditelné jen potud, pokud by byly osvětlovány tímto sluncem, kdežto slunce, poněvadž by svítilo samo, nepotřebovalo by, aby bylo osvětlováno. V tomto slunci by bylo uskutečněno všecko, co náleží k pojmu světla, ostatním však předmětům by se dostávalo světlosti jenom z účinků tohoto slunce. Podobně prvá příčina,

poněvadž jest bytí samo, nepotřebuje jiné příčiny, od níž by své bytí přijímala, a dává-li bytí ještě jiným bytostem, činí to nezávisle na jakékoliv jiné příčině, poněvadž jakákoliv jiná příčina není a nemůže zhola nic proti první příčině nebo bez první příčiny.

62) Sv. Tomáš, S. Th. I, q. 4, a. 2; I, q. 11, a. 3.

63) K snadnějšímu pochopení věci může nám přispěti tento příklad: Řekneme-li o někom, že jest moudrý otec nebo učitel, nechceme mu tím přičísti všechnu moudrost, nýbrž jen tolik moudrosti, kolik je jí potřebí k plnění povinností stavu nebo povolání. Kdybychom o někom tvrdili, že jest moudrost sama, znamenalo by to — v přesném a pravém slova smyslu — že jest v něm moudrost celá a všechna. Podobně řekneme-li o někom, že jest dokonalý člověk, nemyslím tím, že by v něm byly realisovány všechny dokonalosti, jež jsou vůbec možné a myslitelné, nýbrž jen ty, které náleží k přirozenosti lidské. Jestliže však jsme poznali, že první příčina jest bytí samo, plyne z toho nutně, že v první příčině jsou skutkem čili uskutečněny všechny možné a pomyslitelné dokonalosti bez jakéhokoli omezení.

64) S. Th. I, q. 3, a. 8.

65) S. Th. I, q. 104, a. 1 et 2.

66) S. Th. I, q. 16, a. 3.

67) „Dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat, sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur." De Ver. q. X, a. 6 ad 2.

68) „Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur... potest concludi... quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis." C. Gent. II, č. 84. — R. Garrigou-Lagrange, De Deo uno. Paris 1938, str. 377. — Týž v Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae. Romae 1931, str. 267; H. Schaaf, tamtéž,

str. 267 n. — Gredt, uv. m. II, str. 114—120, 202. — L. De Raeymaeker, Metaphysica generalis, I. Lovanii 1935, str. 68—71.

[69]) „Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis... Denominantur autem res verae a veritate quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus sanus a sanitate quae est in animali." De Ver. q. I, a. 4. — „Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem." De Ver. q. I, a. 2.

[70]) „Ipse (sc. Deus) essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae: et similiter de aliis." S. Th. I, q. 15, a. 2; cf. Ver. q. III, a. 2. — Gredt, uv. m. II, str. 285—288. — C. Frick, Ontologia, vyd. 3. Friburgi Brisgoviae 1914, 64—92. — B. Franzelin, Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali. Oeniponte 1921, str. 99—124.

[71]) „Scientia Dei est mensura rerum... Unumquodque enim in tantum habet de veritate suae naturae, in quantum imitatur Dei scientiam, sicut artificiatum, in quantum concordat arti." S. Th. I, q. 14, a. 12 ad 3.

[72]) „Per prius etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit. Sic ergo res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad

veritatem intellectus humani." De Ver. q. I, a. 4. — „Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph. (com.9): sed sunt mensuratae ab intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum." De Ver. q. I, a. 2. — Srv. De Ver. q. I, a. 8; S. Th. I, q. 14, a. 8 ad 3; I, q. 16, a. 5 ad 2.

[73]) „Veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est: et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse eius non solum est conforme suo intellectui, sed etiam ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus: et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas." S. Th. I, q. 16, a. 5.

[74]) Gredt, uv. m. II, str. 191. — H. Schaaf, Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae, Romae 1931, str. 268. — C. Frick, uv. m., str. 91.

[75]) „Intelectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum." De Ver. q. I, a. 9. — „Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videre, quod sint per se vera." In Anal. post. I, 1, lect. 19. — Assentit autem intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia... Illa autem videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem." S. Th. II—II, q. 1, a. 4.

[76]) „In intellectu... est (veritas) sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem

ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur." De Ver. q. I, a. 9.

[77]) „Certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur." In III. Sent. D. 23, q. 2, a. 2 ad 3. — „Certitudo ... importat ... evidentiam eius cui assentitur." De Ver. q. XIV, a. 1 ad 7. — „Esse rei ... causat veritatem intellectus." S. Th. I, q. 16, a. 1 ad 3. — „Veritas quae in anima causatur a rebus non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum: ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter." De Ver. q. I, a. 2 ad 3. — „Ipsum esse (rei) est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus." In I. Sent. D. 19, q. 5, a. 1. — „Non enim ideo est in re, quia sic videtur nobis, sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis." In I. Sent. D. 19. q. 5, a. 2 ad 2. — Gredt, uv. m. II, str. 45—50, 96—103. — J. Matocha, Compendium philosophiae christianae III. Critica. Olomucii 1940, str. 133—137. — F. Erdey, Critica. Taurini 1928, str. 289—298. — G. Ceriani, Evidenza e autocoscienza. Acta secundi congressus Thomistici internationalis. Taurini-Romae 1937, str. 122—132. — P. Geny, De ratione problematis critici solvendi. Acta primi congressus Thomistici internationalis. Romae 1925, str. 129—136. — J. Di Somma, Doctrina S. Thomae de veritate et iudicio contra idealismus modernum. Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. Taurini - Romae 1938, str. 26—40. — B. Xiberta, De structura iudicii. Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. Taurini - Romae, 1935, str. 154—162.

[78]) Jasnou a zřetelnou ideu jakožto kriterium pravdy stanovil Descartes.

[79]) Andělským učitelem je zván sv. Tomáš Akvinský (zemřel r. 1274).

OBSAH

PŘEDMLUVA 5
CO JEST PRAVDA? 7
POZNÁNÍ SMYSLOVÉ A ROZUMOVÉ, ROZUM, VŮLE, LIDSKÁ DUŠE 9
Poznání smyslové a rozumové 9
Rozum mohutností nehmotnou 12
Svoboda lidské vůle 15
Existence vůle 15
Předmět vůle 16
Je vůle vždy svobodna? 17
Determinismus 18
Rozvaha jest předpoklad svobody vůle 18
Důkaz, že vůle je svobodna 20
Kořen svobody vůle 22
Existence a duchovost lidské duše 23
Vztah duše k tělu 25
Jak dlouho trvá závislost duše na těle? 27
Vliv těla na duši 29
Vliv duše na tělo 30
Nesmrtelnost lidské duše 30
PRAVDA POZNÁNÍ A JEJÍ ZÁKLAD 34
Pravda poznání (pravda logická) 34
Jsme schopni poznávati předměty vnější? (svět mimo nás?) 34
Logická pravda v soudu 40
Pravda poznání má svůj základ v bytí . . . 42

Původ všeobecných pojmů 44
Základ všeobecných soudů 49
První zásady mají svůj základ v bytí 50
Jak člověk proniká svým poznáním za hranice smyslové zkušenosti 54
Důkaz jsoucnosti Boží 56
Pojem příčiny 56
Zásada příčinnosti 58
Existuje Bůh, první příčina všeho bytí? 59
Důkaz 60
Bůh je nekonečně dokonalý, a jenom jeden jediný . 61
Bůh není totožný s hmotným světem 62
Bůh všecko v bytí zachovává 62
NEJVYŠŠÍ ZDROJ PRAVDY 64
Bůh jest nejvyšším zdrojem veškeré pravdy . . . 64
Nejvyšší důvod nutnosti nezměnitelných pravd . 65
Nejvyšší a první pravda 67
KRITERIUM PRAVDY 71
ZÁVĚR 75
POZNÁMKY 77

DR JAROSLAV BENEŠ

DUCH A HMOTA
V THEORII POZNÁNÍ

JAKO 2. SVAZEK KNIHOVNY „STUDIUM"
VYDAL NAKLADATEL BOHUSLAV RUPP
V PRAZE II, JINDŘIŠSKÁ UL. 23 • PÍSMEM
CANDIDA VYTISKLA KNIHTISKÁRNA
KUBEŠ, PRAHA • NÁKLAD 3.000 VÝTISKŮ
L. P. 1945

OD TÉHOŽ AUTORA VYŠLO

VALOR »POSSIBILIUM« APUD S. THOMAM, HENRICUM GANDAVENSEM, B. IACOBUM DE VITERBIO. Edizione »Divus Thomas«. Piacenza (Italia) 1927. 8°, str. 72.

„On trouvera un bon exposé de la théorie thomiste des possibles chez J. Beneš, Valor possibilium apud S. Thomam, Henricum Gandavensem, B. Jacobum 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.

PSYCHOANALYSE. FREUDOVA PSYCHOANALYSE A POMĚR KŘESŤANSKÉ FILOSOFIE K NÍ. Praha 1929, 8°, str. 183.

.... „Dr. Beneš jest ve výkladu theorie psychoanalitické nejenom objektivní, ale i dobře informovaný, takže vykládá theorii psychoanalytickou namnoze jasněji, než psychoanalytikové sami" ....

Dr. Alfred Fuchs v „Životě" 1931, str. 31.

„... Proto psychoanalysu nekompromisně odmítá. Přes to s klidem a nestranností vážného kritika uznává některé podřadné zásluhy Freudovy .... Dr. Beneš zaujal tedy k Freudově psychoanalyse správné stanovisko. Doporučuji vřele jeho výborný spis zájemcům."

P. Suchomel C. Ss. R. v „Časopise katolického duchovenstva" 1931, str. 206.

RENÉ DESCARTES ČI TOMÁŠ AKVINSKÝ? Problém poznání u Descarta s hlediska křesťanské filosofie. Praha 1935, 8°, str. 126.

„.... V knize pojednává prof. Beneš o základech filosofie Descartovy a k základnímu stanovisku otce moderní filosofie zaujímá kritické postavení a stanoví, že Descartes ne-

rozlišuje pojmu pravdy od pojmu jistoty. Tam začíná hluboký kořen subjektivismu. Je patrné, že dr. Beneš odhalil na pohled nepatrné, avšak ve skutečnosti hluboké středisko moderních omylů. Týmž způsobem postupuje k rozebírání filosofie Descartesovy, o kriteriu pravdy, o jeho racionalismu, o problému idealismu, aby dovršil svou zkumnou práci kritickým postojem Descartesových důkazů existence Boží ...."

Dr. Metoděj Habáň ve „Filosofické Revue" 1935, str. 176.

„.... Quem duplicem scopum Beneš nostra opinione optime assecutus est. Liber eius aliis operibus, quae iam edidit, puta de valore possibilium vel de psychoanalysi, digne associatur et in litteratura philosophica bohemica locum honorificum meretur."

Th. Spáčil S. J., v „Gregorianum", Romae 1936, str. 160.

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. Jaroslaus 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 cientifica, 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 str. 83 n.

QUOMODO CARTESIUS PROBLEMA CRITICUM POSUERIT ET SOLVERIT. Edizione »Divus Thomas«. Piacenza (Italia) 1937, 8°, str. 17.

„.... sur bien des points nous sommes d'accord ...."

R. Garrigou - Lagrange O. P.

ROZUMEM KE ZDROJI PRAVDY. Praha 1939, 8⁰, str. 148.

„... Právě v naší době přináší kniha, o níž podáváme tento stručný referát, onu jistotu, pevnost a útěchu, která je vlastní thomistické filosofii, jejíž umírněný realismus jest nejlepším lékem v nekonečných noetických sporech naší doby."

Dr. Alfred Fuchs.

„... Kniha „Rozumem ke zdroji pravdy", představuje skvělé kompendium křesťanské filosofie na základě filosofie sv. Tomáše Akvinského."

Miloš Krejza.

„Každý, kdo se v křesťanské filosofii hodlá informovati a orientovati, nalezne tu poučení o záhadách života přímo klasického. Budiž spis všem, zvláště učitelstvu, vřele doporučen."

Univ. prof. Dr. Josef Kachník.

„Modus proponendi auctoris et stylus est accomodatus destinatis lectoribus, qui difficiles quoque quaestiones claro et perspicuo modo propositas invenire possunt ... optimus libellus cl. prof. Beneš procul dubio multos lectores adiuvabit in laborioso itinere ad fontem veritatis."

Univ. prof. Dr. Jos. Matocha v Acta Academiae Velehradensis, 1940, str. 79 n.