

Úvod do studia

III.

FILOSOFIE

CO A JAK ČÍST PRO STUDIUM
JEJÍCH JEDNOTLIVÝCH OBORŮ

NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRADEK V PRAZE

Úvod do studia

Široce založená sbírka vysokolekárských příruček, její vydávání za redakce Dr. Bohdana Chudoby zahájilo nakladatelství Vykhrad v Praze, byla vyvolána potřebou, kterou jistě potvrdí každý, kdo se chce věnovat studiu kteréhokoli oboru, zejména ovšem naší vysokolekárské studentii. Vědecká specializace dosáhla v naší době takového měřítka, že opravdu nelze obsáhnout jeden vědecký obor v celé jeho šíři a začátečník se setkává hned na začátku s jednou velmi vážnou potíž: s obáhlou literaturou, v které se těžko vyznává a kde hlavně těžko rozpoznává, co je považováno za základní a co již předpokládá určité vědomosti. Těmto počátečním problémům má odpomáhat „Úvod do studia“; jednotlivé svazky jsou jakési sborníky, kde autoři - odborníci probírají všechny disciplíny toho kterého vědního oboru a uvádějí základní díla, která je třeba studovat k solidnímu pochopení každé vědy a jejích disciplín. Nemá to však pouhou bibliografii, pouhý seznam knih s udáním autora, názvu a místa vydání. V článcích jednotlivých svazků „Úvodu do studia“ se o každé uváděné knize promlouvá, stanoví se její důležitost a závažnost a řadí se také podle směru, který v onom vědním oboru zastává, případně se přidávají i kritické poznámky. Redaktor „Úvodu do studia“ i jeho vydavatelé chtějí postupně v této formě vydat úvody do všech vědeckých oborů a umožnit tak našim vysokolekářům, aby se rychle, ale zároveň so-

ÚVOD DO STUDIA

III.

ZA REDAKCE

BOHDANA CHUDOBY

VYDALO

NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRA D V PRAZE

FILOSOFIE

CO A JAK ČÍST PRO STUDIUM
JEJÍCH JEDNOTLIVÝCH OBORŮ

V PRAZE 1947

NAKLADATELSTVÍ VYŠEHRA D V PRAZE

ÚVOD DO FILOSOFIE

Bohdan Chudoba

Knížky, jejichž názvy slibují čtenáři, že jej zasvěťí do filosofie, bývají obyčejně psány s hlediska dějepisného. To znamená, že sledují jednotlivé velké myslitele světových dějin - a někdy také jen myslitele národní - a sledují přitom ovšem také spoustu rozličných myšlenek nebo ideových srážek, někdy jen v časovém postupu a jindy zase v tak zvaných vývojových řetězcích. Jistě že taková díla přinášejí užitek svého druhu. Jsem však toho názoru, že by měla být spíše závěrem než úvodem filosofického studia. Vždyť teprve ten, kdo má aspoň poněkud vytríbený názor vlastní, může s plným zdarem čerpat ze studnice dějin. A při dnešní velké obnově filosofie je zejména záhodno, aby se student nezdržoval všelijakými „soustavami“ minulých věků - a především ne těmi, které zalhávají člověka a „vysvětlují svět“ jen pomyslnými slovy a slůvky. Proto raději v této stati pomímám historické úvody do filosofie, ač nepopírám, že některé z nich pomohou zájemci při všeobecné orientaci: mezi takové patří na příklad knížka, kterou turinský profesor Franco Amerio vydal letos v třetím vydání pod názvem *Lineamenti di Storia della Filosofia*. Vybral jsem raději několik knížek, které zasahují opravdu do středu věcí, do filosofické nauky o člověku. Kolem tohoto bodu se totiž otáčí a vždycky bude otáčet i samo odůvodnění filosofie: není-li člověk, „tvor, který si klade otázky“, něčím zcela zvláštním v našem vesmíru, nemá ani filosofie žádného smyslu, poněvadž je zbytečné být moudrým tam, kde není žádné svobodné vůle a kde tedy je všechno nevyhnutelné.

První z takových filosofických knih, které se soustřeďují na člověka a pak teprve na vesmír kolem něho, je vlastní životopis anglického myslitele a novináře G. K. Chestertona (*Autobiography*, London 1936). Jako úvod do studia má tato knížka také tu výhodu, že není psána odbornicky, nýbrž naopak skrývá nejdůslednější a nejhlubší myšlení ve slohu prostém a plném života. Její nevýhodou snad je, že hýří vzpomínkami a uvádí mnoho živých nebo teprve nedávno zemřelých osobností auto-

rovy vlasti. Ale právě proto, že každá z dotčených filosofických otázek je tu sledována jako myšlenka živá a praktická, je tato kniha schopna uvést čtenáře do filosofie cestou nejjednodušší. A poněvadž se Chesterton každé věci chápe způsobem svrchovaně přirozeným, má jeho myšlení ještě jednu zajímavou známku: neuznává žádných papírových hranic mezi filosofií a jakýmkoli jiným předmětem kulturního zájmu. Filosofie mu není oborem neprodyšně uzavřeným do hranic vlastního názvosloví, nýbrž právě naopak moudrostí pronikající každou lidskou činností a každým odvětvím lidského poznání - i poznáním náboženským, poněvadž ani toto nelze již předem vyřadit z lidských zájmů.

Po jisté stránce dost blízko k Chestertonovi má knížka dánského filosofa Haralda Høfdinga, kterou znám v německém překladě pod názvem *Humor als Lebensgefühl* (Lipsko 1918). To je ovšem již dílo odborné v běžném smyslu toho slova. Ale je svrchovaně lidské svým předmětem: smíchem, který je vyjádřením naděje a kolem kterého musili jako kolem věci nepochopitelné obcházet i ti myslitelé, jimž se všechno ostatní na světě podařilo vměstnat do nějaké šedivé, abstraktní filosofické soustavy. Zasáhl-li některý z novodobých filosofů nikoli křesťanského zaměření přímo hlavičku problému, pak to byl Høfding v tomto svém díle.

Autor knihy *Ungewissheit und Wagnis*, kterou bych uvedl na třetím místě, je Němec, kterého nacistická vřava dokonale přehlušila, takže jeho jméno neproniklo do širšího světa. Jmenuje se Peter Wust. Myšlenky, kterými se obírá právě jmenované dílo Haralda Høfdinga, nabývají u Wusta ještě mnohem širšího rozpětí. Nejen naděje, ale také beznaděje, tragické rozpětí člověka mezi duchem a hmotou a v duchu i hmotě, jeho nejistota, v níž nerozhodují žádné zákony a žádná pravidelnost, nýbrž jen odvážné, z lásky plynoucí přisvědčení k dobrému - takový je střed Wustových úvah. A poněvadž není snad jediné stezky novodobé filosofie, kterou by autor nebyl prozkoumal ve svých mladších letech, je tato jeho kniha také výborným kritériem mnoha jiných myšlenkových proudů.

Českou obdobou Wustova díla, vypracovanou však způsobem původním a zcela odlišným, je drobná, ale hutná knížka Dominika Pecky, *Tvář člověka*. Co Peter Wust domýšlí, Pecka

spíše nastiňuje doklady z psychologické zkušenosti. Obě díla se navzájem doplňují v obraz velmi názorný.

Kniha Henriho Bergsona, *Les deux sources de la morale et de la religion*, která vyšla po prvé v Paříži r. 1932 (a od té doby v mnoha vydáních, český překlad pod názvem *Dva prameny mravnosti a náboženství*), je plodem závěrečného dozrávání myslitele, který důkladně rozččřil hladinu evropského kulturního života na zlomu minulého a tohoto století. Takřka čtvrt století zaměstnával se Bergson přípravami na tuto knihu, která je velkolepým vyznáním Boha, bez kterého nelze ani život plně pochopit a milovat. Tím, že znova vytkl rozdíl mezi civilizací (vzdělaností) a kulturou (pokrokem) jako dvěma zdroji lidského myšlení - náboženského, mravního i jiného - vyprostil Bergson své posluchače a čtenáře nejen z hmotářského myšlení minulého století, které vidělo jen svazky, jimiž člověk souvisí s hmotným světem, nýbrž také z přemrštěnosti druhé: z myšlení Immanuela Kanta a jeho následovníků, kteří ve svém idealismu neznali jiné skutečnosti než skutečnost myšlenkovou. Objevuje se tu zase člověk opravdový, třebaš složitý. Je ovšem pravda, že Bergson jednotlivé složky své látky sice správně rozlišil, ale že nedospěl k celku a ke konečnému závěru a že mnoho věcí nechal jakoby viset ve vzduchu. Ale svým poctivým myšlením a plnou dokumentací zůstává tato jeho kniha přece jen úhelným kamenem nejnovější filosofie a zároveň stupněm, který by její student těžko mohl vynechat.

Jasný a plynulý sloh Bergsonův i jeho nedomýšlení věcí má pravý opak v těžkém a náročném slohu, ale také ovšem v přesném domýšlení každé podrobnosti, s jakým se setkáváme ve všech dílech, jež napsal Jacques Maritain, nejpřesnější a nejpronikavější z myslitelů naší doby. Mám na mysli především tři jeho knihy: *L'Humanisme intégral*, jehož český překlad snad vyjde již v dohledné době, *Degrés du savoir*, což je posud vrcholné dílo tohoto myslitele, a konečně knihu, která posud vyšla jen v anglickém vydání, *Redeeming the Time*. První z nich je pravou knihou úvodní. A kromě toho je rázu tak praktického jako málokterá z filosofických knih vůbec. Zamýšlení nad člověkem, opřené o vzdělání a rozhled, jakým se dnes ve světě stěží může pochlubit kterýkoli jiný myslitel, přechází tu hned v zásady čínorodého života. Podobný ráz má také kniha *Redeeming the Time*. Není ovšem celkem tak pro-

pracovaným a jednotným, ale zato její jednotlivé stati se obírají takřka všemi otázkami, které dnes na člověka doléhají, a poslouží čtenáři jako výborné východisko k dalšímu studiu. *Degrés du savoir* je ovšem kniha značně obtížná; přesto však ji, myslím, nelze opomenout v tomto výčtu. I když snad student začátečník nepochopí hned plně celý její dosah, získá v ní co nejširší a nejhlubší základnu pro filosofickou obnovu a bude se k ní později znova a znova vracet.

Maritain právem zdůrazňuje nejen studium lidské osobnosti, jaká skutečně je, nýbrž také filosofický pohled na kosmos kolem nás čili filosofii přírodní. Pochybná domyšlivost mechanistické fyziky devatenáctého století a po ní následující zvrát v přírodních vědách vedly v těchto věcech k nebývalému filosofickému zmatku a nejasnosti v základních pojmech; bylo by proto snad záhodno, aby si student ještě dříve, než se pustí do kapitol, které Maritain sám i jiní věnovali přírodní filosofii, přečetl si knížku českého autora, Miloslava Skácela, *Látka a tvar* (Praha 1944), která mu poskytne poučení ve věcech nejzákladnějších.

A konečně tři knížky, kterými bych chtěl tento přehled zakončit a které jsou velmi různého druhu: Balmesovo *El Criterio*, Rádlova *Útěcha z filosofie* a Newmanova *Grammar of Assent*.

Autor první z nich, Jaime Balmes, Španěl, který žil v první polovině 19. století a zemřel velmi mlád, vyskytá se velmi zřídka v seznamech slavných myslitelů a takřka nikdy jej nelze najít v učebnicích. *El Criterio* je také knížka těžko dosažitelná; úplného českého překladu není a jiné překlady jsou většinou dávno rozebrané; jen v původním španělském znění vyšla r. 1941 naposled v Madridě. Ale přece stojí zato upozornit na ni jako na nejlidštější a nejvtipnější úvod nejen do logického myšlení, nýbrž také do logického života. Balmes patřil totiž k těm filosofům, kteří přes všechnu důkladnost dovedli myslet na život nikoli jako na nehybný předmět úvah, nýbrž jako na příležitost ležící před námi, které třeba záměrně využít.

Emanuela Rádla *Útěcha z filosofie* je psána se stanoviska protivního. Je to účtování myslitele, který ví, že brzy zemře. Ale toto účtování by měl číst nejen každý student filosofie, nýbrž každý český student vůbec, poněvadž v něm najde velmi přímé a nerozpačité posouzení všech možných pověr, s nimiž se pravděpodobně sám již setkal nebo ještě setkává u svých

vlastních učitelů. Pro obrodu české filosofie je toto dílko kame-
nem úhelným.

Knihu Johna Henryho Newmana, *Grammar of Assent*, jejíž
původní znění vyšlo sice již v mnoha vydáních, ale jejíhož
úplného českého překladu zatím ještě také nemáme, ponechal
jsem na konec úmyslně. Tato kniha poukázala totiž na něco,
co snad bylo člověku starověkému a středověkému věci samo-
zřejmou, ale co v naší době bylo jaksi odsunuto do pozadí:
na to totiž, že i nejhlubší poznatek je bezcenný, neprojeví-li
s ním vůle souhlas, a že všechny úsudky i řetězce úsudků zů-
stávají prázdnými slovy, neřekne-li k nim člověk své „ano“.
Minulé století zavleklo mechaniku i do lidského myšlení a či-
nilo jeden poznatek závislým na druhém a ten zase na jiném
a tak bez konce, aniž by si uvědomilo, že někde je třeba najít
počátek a první článek. A poněvadž jde o myšlení lidské, může
tímto počátkem být právě jen lidská vůle, která sice potřebuje
soudnosti, aby se mohla rozhodnout správně, ale rozhodovat
se musí v každém případě. A dobrá vůle, vyplývající z lásky,
nikoli z nenávisti, znamená alfu i omegu pro každého, kdo
má opravdu rád moudrost.

LOGIKA

Pavel Nemeškal

1.

Logika je zároveň umění i věda, která upravuje naše myšlení tak, abychom dospěli k pravdě řádně, snadno a bez omylu. Dělí se obvykle na logiku formální neboli dialektiku a logiku materiální.

2.

Logika formální se zabývá formální stránkou myšlení a pravdy, t. j. správností našeho myšlení, řídí naše myšlení, aby podle logických zákonů správně postupovalo k pravdě. Nazývá se také malou logikou, protože je lehčí částí logiky. Značně snáze se s ní obeznámíme studiem než s logikou materiální a stačí ji studovat v kterékoli soustavné úpravě.

Krátký a jasný nárys logiky formální podali Dr. Miloslav Skácel a Dr. Jan Skácel v *Základech vědecké filosofie* (Cyr.-met. knihkup. Gust. Francla, Praha, 1945), str. 32-88. Tam najdeme obvyklé rozdělení formální logiky, která má správně uspořádat všechny úkony rozumové. Přitom ze zásady postupuje metodicky od nejjednoduššího a snazšího k složitějšímu a obtížnějšímu. Proto jedná 1. o prostém postřehu a pojmu, 2. o soudu, 3. o úsudku (rozumování). Vykládá jejich povahu, třídí a pořádá je, odhaluje a podává jejich pravidla a jedná vždycky také o jejich zevnějších výrazech (1. slovo, 2. věta, 3. syllogismus). - Ježto formální logika má - a to je její hlavní účel - umožnit vyšetření a poznání pravdy, musí pomáhat až k dokonalému dosažení pravdy, k dosažení pravdy vědecké. Proto se přidává (jako oddíl 4.) vědosloví, nauka to o formálních prostředcích nebo způsobech, pomocí nichž možno utvořit vědeckou soustavu. Postupujíc zase od snazšího k obtížnějšímu, jedná 1. o výměru, 2. o rozboru, 3. o důkazu, jímž se stává zřejmým soud, který není samozřejmý, 4. o metodě, která uspořádává poznatky, 5. o vědě, která je

soubor poznatků uspořádaných podle zásady dostatečného důvodu.

Úplně stejně postupují *Logika formálná* Dr Eugena Kadeřávka, pojatá v „*Soustavu filosofie křesťanské čili aristotelicko-thomistické*“ I (Hradec Králové, 1920) a *Formální logika* Dr Josefa Pospíšila ve *Filosofii podle zásad sv. Tomáše Akvinského* (2. vyd. Brno, 1913). (Tato poslední kniha jenom přemísťuje pojednání o vědosloví do noetiky, str. 466.)

Totéž platí o všech scholastických příručkách logiky formální, psaných latinsky. Uvedl bych z nich aspoň dvě:

Carolus Frick S. J., *Logika in usum scholarum* (prvních sto stran), Herder Friburgi Brisgoviae (několik vydání),

Vincencius Remer S. J., *Logica minor*, edit. quinta, emendata et aucta a Paulo Geny S. J., 1925, Romae (apud aedes Universitatis Gregorianae).

Jejich logika je v podstatě aristotelovská.

Zvláště se stanoviska historického si doplníme vědomosti o logice z vysokoškolské příručky: Dr Josef Tvrdý, *Logika*, Praha, 1937, Melantrich. Kniha je psána s neobyčejnou erudicí, zachycuje nejenom nejhlavnější směry v logice, nýbrž si všímá i jemných rozdílů a odstínů.¹⁾

T. G. Masaryk (stojící pod vlivem pozitivismu, hlavně Comteova) v *Základech konkrétní logiky* podal (1885) návrh nové logiky. Kniha obsahuje jenom část logiky, kterou sám dělí na theoretickou a praktickou; zpracoval zde část theoretické logiky o třídění věd a tu nazývá logikou konkrétnou.

Jiná česká soustavná zpracování jsou učebnice logiky pro gymnasia (Fr. Krejčí, Lad. Fahoun, F. Pelikán-A. Dratvová).

Z německých děl se hodí pro doplnění studia logiky:

Friedrich Überweg, *System der Logik* (5. vyd. 1882 obstaral Jürgen Bonna Meyer). Leccos v něm ovšem nespadá přímo do rámce logiky formální, nýbrž náleží už k theorii poznání, ale neškodí a neruší ji.

Osvald Külpe, *Vorlesungen über die Logik* (Herausgegeben von Otto Selz, Hirzel, Leipzig 1923). Také o něm platí ta poznámka. Třeba si všimnout seznamu literatury na začátku, kde podává charakteristiku knih a naznačuje, které z nich pojednávají o vztahu logiky k theorii poznání.

K formální logice patří také vlastně logistika, která označuje

a vyvozuje logické vztahy pomocí symbolů k tomu volených, podobně jako v matematice. U nás se jí zabývá Miloš Materna (v časopise: Česká mysl, 1934 [XXX]).

Transcendentální logika Kantova, logika hodnot a logika fenomenologická mají už spíše vztah k logice materiální.

3.

Logika materiální, nazývaná též velkou logikou, jedná o otázkách těžších, a přece význačnějších a důležitějších, i působí daleko větší obtíže. Jiné názvy téhož traktátu: kritika, kriteriologie, noetika, epistemologie.

Kratičké vysvětlení, co vlastně ta disciplína jest, o jejím poměru k jiným vědám a kratičkový přehled historický lze najíti v *Rukověti filosofie* od Dr. Jos. Kratochvíla (Brno, 1939, Nákl. Občanské tiskárny), str. 69: Noetika.

Největší obtíž ve studiu této vědy pochází vlastně odtud, že se sotva najde její zpracování přístupné a zároveň tak ucelené, aby úplně uspokojovalo ducha. Přece je to studium možné za pomoci knih, které máme, a s poněkud větším vypětím sil.

Hlavní potřebné pojmy a základní její strukturu (ovšem ne neměnitelnou) najdeme v téže knize M. a J. Skácelů, str. 89-125 (*Logika materiální čili kriteriologie*). Obírá se materiální stránkou myšlení a pravdy: zjišťuje platnost našeho myšlení. Jinými slovy můžeme říci: řeší kritický problém, zda a za jakých podmínek je naše poznání platné. Svůj úkol provede tím, že podrobí předvědeckou zkušenost vědeckému bádání, t. j. kritice. Nejprve odpovídá na otázku, zda je možné jisté poznání pravdy (jenom jisté poznání je opravdu platné). K tomu se z obecné zkušenosti určuje pojem a rozvrh pravdy a jistoty (a stavu mysli vůbec), pak se ta otázka řeší cestou negativní, totiž vyvrácením skepticismu, a stanoví se nutnost a meze správného pochybování. Positivním důkazem této možnosti je odpověď na druhou otázku, které jsou prostředky či kriteria (pohnutky) jistého poznání pravdy. Rozebírají se kriteria subjektivní (mohutnosti poznávací), objektivní (zřejmost a první zásady) a vnější (obecné mínění a vyučování vědecké nebo historické), podávají se důvody jejich pravdivosti, stanoví se podmínky a meze jejich významu pro dosažení jistého poznání a jako absolutně nejvyšší kritérium, na jiném nezávislé a ne-

vývratné, se stanoví objektivní zřejmost. Konečně se vykládá, jak se naše jisté poznání uskuteční mnohými úkony mohutnosti smyslových i mohutnosti rozumové (od popudu přijatého od vnějšího předmětu až k poznání obecnému a nutnému), vysvětluje se formální i obsahová stránka abstraktního poznání (pojmu) a nakonec způsob, jak se uskuteční jisté poznání zevnějšího světa.

4.

Pokud se tato věda obírá problémem poznání (o jeho podstatě, významu, původu), sluje noetika nebo epistemologie (o dokonalém poznání pevného základu) a podobně i gnoseologie.

Šíře tu vědu zpracoval Dr J. Pospíšil (*Filosofie*), který odděluje noetiku (o problému poznání) od ostatní logiky materiální (str. 177: *Materiální logika* (Kritika), str. 272: *Noetika*). Doplní nám základní nárys (v logice materiální) různými sentencemi o nejvyšším kritériu a (v noetice) různými pojetími poznání, o nichž Skácelové jednají až v *Kritických dějinách filosofie* (str. 273 n.), a zvl. pojednáním o obecných pojmech. Kritika a vyvrácení sentencí nezastávaných se děje způsobem scholastickým.

Totéž možno říci o *Logice kritické čili noetice* Dr Eug. Kadeřávka (v *Soustavě* . . ., str. 191). Provádí však originálnější rozbor poznání, ač celkový jeho postoj je zase týž. Upozornujeme na odvození poznání ze tří činitelů (v odd. 3): Bůh (1. č.) vtiskl své idey do předmětů (tím jsou poznatelné) a člověka stvořil s myslí podobnou myslí tvůrčově (přiměřeně své přirozenosti tvoří myšlenky podobné myšlenkám Božím); poznáný předmět a poznávající podmět (2., 3. č.) uskutečňují poznání vzájemným aktivním spojením. Jiné názory, jež vyvrací, vyzovují poznání z toho neb onoho ze tří činitelů.

Noetika Dr Frant. Gabryla, přeložená Janem Snížkem (Olomouc, 1922), také rozebírá různé sentence v kritice a hodně i názory na cenu smyslového poznání.

Z knih psaných francouzsky upozorňujeme na kriteriologii, již napsal Desiré Mercier, vyznačující se bojem proti kantismu (*Critériologie générale*, 8. vyd. 1923, Louvain, Institut supérieur de Philosophie - Paris, Alcan). Obsahuje studii jenom

o tom, co je společné veškeré jistotě, a velmi metodicky řeší problém o jistotě poznání. Pojem a tradiční definici logické pravdy vykládá svým způsobem (shoda soudu s objektivním vztahem mezi oběma jeho termíny), důkladně pojednává o stavu mysli vůči pravdě, nutném na začátku kritiky, a celý problém dělí na dvě části: problém o objektivitě ideálního soudu a problém o objektivní realitě pojmů.

Joseph Tonquédec, *La critique de la connaissance* (2. vyd. 1929, Paris, Beauchesne), bez předchozí kritiky poznání v jeho všobecnosti přidává se na stranu realismu: bez reálního předmětu není poznání vůbec. Poznání vysvětluje teorií tomistického aristotelismu, který poznání vykládá dvojím spojením předmětu s poznávajícím podmětem (předběžným, ontologickým - a poznávacím ve vlastním smyslu slova) a obsahuje kromě realismu také dávku relativismu, připouští stupně a pokrok v poznání, které nikdy neobsáhne celé reality. Zkoumá dosah a platnost různých druhů poznání a co do smyslového poznání vykládá a hájí t. zv. percepcionismus: smysl je v přímém styku se zevnějším předmětem. Největší péči ovšem věnuje vysvětlení poznání rozumového a postupuje při tom podle tří aktů: postřeh, soud, úsudek.

M. D. Roland-Gosselin O. P. v *Essai d'une étude critique de la connaissance* (1932, Paris, J. Vrin) se kloní k nutnosti kritiky poznání jako takového. Uskuteční se zkoumáním podmínek poznání jako živé činnosti. V 1. dílu (a smrt mu zamezila vydání dalšího) zkoumá všeobecné podmínky soudu. Rozborem soudu (jako takového) nachází a rozborem prvních zásad si potvrzuje, že se v poznání poznávajícímu podmětu objevuje jsoucno, opřené o bytí; mysliti něco, co jest, patří k přirozenosti mysli (první její funkce). K úplnému vysvětlení tohoto vztahu ukazuje (z pojmu jsoucna a existenčních soudů) nutnost myslícího podmětu a Absolutna jako principů soudu (poznání). Vymezuje způsob a hranice pochopitelnosti jsoucna a objektivaci určuje jako funkci přísně intelektuální (přirozený, intencionální vztah k jsoucnu).

Podle J. Maréchala, *Le point de départ de la métaphysique*, V³) (*Le Thomisme devant la Philosophie critique*, 1926, Edit. du Museum Lessianum, Louvain-Alcan, Paris), každá kritika musí začít tak, že podrobí reflexnímu bádání předměty přítomné v našem vědomí. Ale to se dalo dvojím způsobem (dvě

cesty). Kritika vytvořená od řeckých filosofů (a dostupující vrcholu v aristotelismu sv. Tomáše Akv.) se opírá o nevývratnou nutnost tvrzení, které je aplikací první zásady (o sporu) - universální a absolutně platné - na obsahy vědomí. Tak za těmi obsahy vidí hned jsoucno (absolutní řád); i buduje (pod kontrolou první zásady) souvislý systém jsoucna a dokazuje, že jenom ten jediný je možný. Tím provádí kritiku poznáných předmětů, která se ztotožňuje s konstrukcí metafysického systému. Dříve nebo později zařadí v tu souvislost poznávající podmět a vytvoří metafysickou theorii poznání. Tu uvede v logický soulad s poznáním také činnost volní: sloučí je ve vnitřním dění poznávajícího podmětu, směřujícího k nazírání na jsoucno v „supremum intelligibile“ (poslední cíl). Kritika moderních filosofů se napřed ještě zdrží realistického tvrzení a svým východiskem učiní obsah, jevíci se ve vědomí (fenomen). Přijímá první zásadu jako normu myšlení a oprávněnost transcendentální metody, záležející v transcendentální analýsě. Pomocí ní hledá apriorní podmínky, za nichž je předmět v mysli (imanentní, fenomen) možný. Ta metoda je Kantova, ale Kant zůstává na polovici cesty. Zjišťuje sice (transcendentální reflexí) jako takovou faktickou podmínku dynamický prvek, totiž aktivní podíl podmětu v imanentním předmětu - nebo aspoň mu to úplně neuniká³) - ale když činí konkluse, uzavírá se ve statickém hledisku (nehybné formy). Přece však se transcendentální kritika stane kritikou poznávací mohutnosti - jak ji chce mít Kant - jenom tehdy, když v ni zařadíme ten dynamický prvek. Ovšem třeba ještě transcendentální dedukci (ta nepřesahuje mezí analýse) odvodit z pojmu předmětu v mysli obecnou nutnost té apriorní podmínky. Potom lze metafysickou kritiku přepracovati způsobem transcendentální kritiky a tou cestou vyvoditi, že nutnou podmínkou předmětu v mysli je právě to vnitřní dění, kde obsahy vědomí nabývají platnosti cílů podřízených poslednímu cíli. V tom záleží objektivace podle Maréchala.

Takřka volným překladem Maréchalova V. cabieru je kniha: Engelbert Wingendorf, *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis*, I (1939), II (1940), Hanstein, Bonn (na konci II. dílu odpovědi na hlavní námítky proti M.)

Na zpracování celé kritiky podle M. ovšem ještě čekáme. Dost podrobný rozbor poznání najdeme u Jos. Geysera,

Erkenntnistheorie (1922, Münster i. W., H. Schöningh). Nejprve poukazuje na nedostatky různých teorií poznání, pak buduje svou teorii kritického realismu, v němž východiskem poznání je vědomí. Podává spíše fenomenologický rozbor faktů poznání než uzákladnění všeobecné nutnosti v něm.

Fenomenologický popis poznání podává - s poukazy na určité jeho stopy u sv. Tomáše - Gottlieb Söhngen, *Sein und Gegenstand* (Münster, 1929).

Doporučuje se také kniha psaná pro čtenáře vnímavé pro hlubší otázky: Joh. Lotz-Jos. de Vries, *Die Welt des Menschen* (1940, Regensburg, Pustet). V 1. části („Von der Wahrheit menschlicher Erkenntnis“ od J. de Vries) se činí rozbor poznání a pravdy - tak jak jsou zapředeny do životního celku. V 6. kap. se zjišťuje iracionální vliv již na nahlédnutí důvodů a tím více na souhlas (a přesvědčení), závisící na vůli přímo. Třeba bráti v úvahu celou tendenci ducha.⁴⁾

Úplně jiného směru jsou česká soustavná pojednání v oboru noetiky z doby po první světové válce.

Josef Tvrď v *Theorii pravdy* (Noetická rozprava, Sborník filos. fakulty university Komenského v Bratislavě, 1929) kriticky rozebírá jednotlivé teorie pravdy a svůj kritický realismus klade na základ teorie symbolické (semiotické) jako jediné vyhovující moderní kritice (duševní stavy jsou symboly toho, co je ve skutečnosti; mezi pravdou a skutečností je jenom vztahová podobnost) a tuto doplňuje teorií konsistence, t. j. logické souvislosti vztahů. Úplné vystižení skutečnosti a úplná logická souvislost jsou ideálem, k němuž se můžeme blížit, ale ne ho dosáhnout. Není pravdy absolutní, nýbrž jenom relativní. Absolutna nelze postihnouti vědecky a přesně, nýbrž můžeme k němu jenom cestou relativní směřovat jako k mezi, k níž dospívá náš život.

Tomáš Trnka v knížce (působící spíše slohem, obrazy, přirovnáními a příklady ne vždy přesně vědecky zaručenými a nahlédnutými) *Záhada vědomí a poznání* (Sbírka „Za vzděláním“, Praha, 1920, nakl. Vilímek) staví noetiku na pojetí poznání jako osobního projevu (zákonné dílo každého individua) a pravdy (vlastně: pravd) jako hodnoty indiv. kulturního díla.

O jiných, jako o Frant. Šerackém (*Theorie poznání a vědy*, 1920; slučuje psychologický a logický výklad poznání), o J. L. Fischerovi (*Základy poznání*, 1931, jako I. díl Soustavy skla-

debné filosofie; spíše psychologie pochodu myšlení), o Jos. Benešovi (*Tvořivá inteligence v theorii*, 1933), najdeš charakteristiku v *Československé filosofii* Josefa Krále (1937, Praha, Melantrich), str. 74: Noetika.

Jiná pojednání noetického rázu se netýkají poznání jako takového, nýbrž zvláštních úseků a oborů poznání nebo noetiky aplikované (Vl. Hoppe, Fr. Weyr, Jar. Kallab, K. Engliš).

¹⁾ V tom se jeví tendence poskytnout vysokoškolákům co nejvíce ze svých vědomostí a usnadnit jim studium. To je ovšem správné. Pro domácí studium filosofie však poznamenávám, že metodicky snad nejlépe budeme nejprve studovat některé soustavné její zpracování, přitom si budeme všímat rozdílů mezi soustavami, na které kniha upozorňuje, nezatěžující se podrobnostmi, a potom své poznatky budeme prohlubovat studiem dějin filosofie a soustavnou četbou velkých filosofických děl. - S dostatečnou doší kritického naladění nikdy neustrneme na svých prvních poznatcích.

²⁾ Celé dílo bylo plánováno na šest „Cahiers“, z nichž (kromě V., 1. vyd.) vyšly už ve dvou vydáních: I. (Stará kritika poznání, od starověku do konce středního věku), II. (Konflikt empirismu a racionalismu v moderní filosofii před Kantem), III. (Kritika Kantova). IV. a VI. ještě nevyšly a autora již skosila smrt.

³⁾ Ba v nedostupném ideálu intelektuální intuice úplně produkující svůj předmět jest již jakési dynamické pojetí poznání.

⁴⁾ Volbou a zpracováním látky tato knížka má býti předběžným filosofickým výkladem k nauce o víře, ale nenechává se předem ovlivňovat zaujatostí. Od téhož J. de Vries jest: *Denken u. Sein*, 1937, Herder, Freiburg im Breisgau.

FILOSOFICKÁ ANTHROPOLOGIE

Dominik Pecka

Filosofická anthropologie usiluje o celostní a úhrnné poznání člověka jakožto bytosti duchové i tělesné, individuální i sociální, pomíjející i nesmrtelné. Obraz člověka, jak jej podávají vědecktí specialisté, je zpravidla kusý a perspektivní. Jinak vidí člověka chemik, jinak anatom, jinak fyziolog, jinak psycholog, jinak sociolog. Poznání specialisty jest jen částkové: kdo zná jen část, nemůže tvrdit, že zná celek.

Cesta k poznání člověka nevede, jak již Kant zdůraznil, ani metafysikou, ani přírodopisným kabinetem. Ne metafysikou, poněvadž k pojmu člověka chceme teprve dospět; ne přírodopisným kabinetem, poněvadž vyšší nemůže býti vysvětlováno z nižšího: jako nemůžeme bytnost rostliny vysvětlovat pomocí mineralogie nebo bytnost zvířete pomocí botaniky, tak nemůžeme bytnost člověka vysvětlovat pomocí zoologie.

Současné filosofické nauky o člověku kolísají mezi pojetím idealistickým a materialistickým. Idealisté vidí v člověku především ducha, kdežto jeho stránku tělesnou pokládají za něco vedlejšího a případkového. To pojetí má základ v Platónovi a objevuje se i v moderní filosofii, zejména v idealismu Heglově, kde je člověk již redukován na pouhou ideu. Materialisté hledí na člověka „zdola“. Hmotná stránka člověka jest jim „původní“, „vlastní“ a duch jest jim jen průvodním zjevem dějství hmotného. Nazírají na člověka jako na pouhého živočicha, lišícího se od jiných živočichů ne podstatou, nýbrž jen stupněm vývoje. Umění, kultura, náboženství jsou jim jen biologicky nutnou nadstavbou vitálních funkcí; a ať už se za nejdůležitější a nejprvotnější pokládá pud potravní (Marx), nebo pud sexuální (Freud), nebo pud po uplatnění (Adler), vždy se duch vykládá jako pouhá odvozenina dění hmotného.

Zvláštní je, že i ti, kdo uvědoměle bojují proti materialistickému pojetí člověka, sami upadají do prohlubně jakéhosi naturalismu nebo aspoň seminaturalismu. V knize *Der Geist als Widersacher der Seele* (1. a 2. sv. Leipzig 1929, 3. sv. Leipzig 1932) zdůrazňuje Ludwig Klages, že duch je samostatná po-

tence v člověku. Mezi člověkem a zvířetem je rozdíl nejen stupňový, nýbrž i podstatný. Duch je podle jeho názoru totéž co intelekt. Chápe jej jako sílu „usmrcující“ život. (*Der Mensch und das Leben*. E. Diederichs, Jena 1937.) Duch je odpůrce duše, to jest života. Duše se musí bránit duchu, a to přilnutím k zemi a splynutím s duší přírody. Při dobré vůli by bylo možno chápat anthropologii Klagesovu jako podvědomý protest proti modernímu zrozumění či „zmozkovění“ člověka. Jenže ve svém odporu proti „duchu“ upadá Klages do téhož bludu jako materialisté. Požadavkem, aby se duše osvobodila od ducha pohřbením do hlubin zemních mocností, stává se Klages hlasatelem naturalismu ražby téměř rousseauovské: v jeho pojetí je člověk bytostí číře přírodní a jeho osobnostní charakter je zcela neuznán.

Od anthropologie Klagesovy se poněkud liší nauka Maxe Schelera, podle níž duše a tělo jsou jen dvě stránky jedné a téže skutečnosti. Na místo dualismu duše a těla nastupuje dualismus života a ducha. Duch je nad životem, ba proti životu, neboť může popírat život a potlačovat pudy. Přesto není duch na životě nezávislý. Svě bytí sice od života nepřijímá, ale přijímá od něho sílu, zejména z potlačených pudů, které sublimují a jaksí se zduchovňují. (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Otto Reichl, Darmstadt 1930.) Z rámce biologického naturalismu nijak nevybočuje pokus Arnolda Gehlena, který v rozsáhlém díle *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940) určuje člověka jako bytost, která na rozdíl od zvířete není vřazena do určitého přírodního prostředí (Umwelt), nýbrž je bytostí nespécialisovanou, která se teprve přizpůsobuje, vyvíjí a dotváří, bytostí jednající, předvídající, nehotovou, která sama sobě je úkolem, bytostí chovnou a chovatelnou.

Méně přírodnicky je založen Martin Heidegger, který chce vyložití smyslu lidské existence na základě konkrétní skutečnosti, že člověk je „uvržen“ do vezdejšího světa jako bytost, která se vynořila z nicoty nebytí a je odsouzena k nicotě zániku a jejíž základním pocitem je úzkost. Tak má existence člověka dvojí hranici: jedna je narození a druhá je smrt. Smrt je jedinou jistotou a tudíž i vyhledávanou možností pro člověka. Smrt, byť byla daleko, náleží k podstatě člověka. Smrt je druh jsoucna, jež bere na sebe člověk, jakmile jest. Ve smrti přichází

člověk k sobě, k své nejvlastnější podstatě, neboť ničím jiným není jeho existence než bytím k smrti. Není jiné cesty pro člověka, než aby se rozhodl vzít úděl života, jenž je bytím k smrti, hrdinně na sebe, a to bez utěšování a bez zastírání. Existence člověka je existence tragická. Hledat útěchu ve světě nadsmyslovém je známkou vnitřní slabosti a zbabělým sebeklamem. Člověk se musí přiznat sám k sobě, jak jest, míti odvalu býti člověkem i před tváří smrti, k níž je odsouzen. V tom jest jediné možné vykoupení, vše ostatní je iluze. (*Sein und Zeit*. 4. vyd. Max Niemeyer, Halle a. d. S. 1935.)

Dobrou kritiku Heideggrový filosofie podává Alfred Delp S. J. v knize *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*. (Herder, Freiburg im Br. 1935.) Správně ji nazývá filosofií nicoty a theologií bez Boha, to jest theologií, v níž na místo Boha jest dosazena nicota. Jiný kritik, Michael Pfliegler, se domnívá, že právě nesmyslnost a nelidskost řešení problému existence lidské, jak je podává Heidegger, ukazuje nakonec k řešení náboženskému. (*Vor der Entscheidung. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit des heutigen Menschen*. A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1937.)

O úhrnný pohled na člověka se v novější době pokouší i řada filosofů, jichž oborem není filosofická anthropologie, ale kteří živě pocítují její nezbytnost a podávají mnoho užitečného staviva. Je to především biolog Dr Alexis Carrel, který v knize *L'homme, cet inconnu* (Plon, Paris 1935) se snaží pochopit člověka celého a zkoumá jej nejen jako bytost živou, nýbrž i jako bytost duchovou. Uvědomuje si, že člověk, jehož znají specialisté, není člověk, jak jest. Jest to jen schema složené ze schemat vytvořených různými vědními technikami. Je mrtvola, kterou pitvají anatomové, je soubor chemických látek, z nichž se skládají tkáně a šťávy těla. Je podivuhodné skupení buněk a živých látek, jichž asociační zákony studují fyziologové. Je složenina ústrojí a vědomí, jež roste v čase a již se snaží hygienikové a vychovatelé řídit k vrcholnému stupni vývoje. Je „homo oeconomicus“, jenž musí neustále spotřebovávati, aby mohly běžeti stroje, jichž je otrokem. Je vědomím, jež pozorují psychologové. A je také básníkem, hrdinou a světcem.

Národohospodář Werner Sombart v knize *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie* (Buch-Wholz u. eisswange, Berlin-Charlottenburg 1938) vidí člověka

jako bytost náležející dvěma světům, jejímž údělem jest nositi v sobě rozpor ducha a přírody a s ním až do smrti zápasiti. Co neznají zvířata - polární napětí mezi jedincem a druhem, jest vlastním obsahem a smyslem lidské bytosti. Jako bytost rozeklanou vidí člověka protestantský theolog školy Barthovy Emil Brunner: *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen.* (Furche-Verlag, Berlin 1937.) Protikladnost lidské bytosti nelze podle Brunnera vysvětliti ani empiricky, ani apriorně filosoficky: je třeba postavit se nad člověka a dívat se na něho ve světle víry.

Záhadou lidské bytosti se obírá východní gnostik Nikolaj Berdjajev. Filozofové a vědci nepřispěli podle jeho mínění nijak k poznání člověka. Chceme-li vědět, co je člověk, musíme studovat velké umělce a mystiky. Shakespeare, Dostojevskij, Tolstoj, Proust, Stendhal, z mystiků pak svatý Augustin, Jacob Boehme, Pascal a Kierkegaard přispěli k poznání člověka více než akademičtí filozofové a učení psychologové a sociologové. Anthropologie je Berdjajevovi důsledkem christologie. Představa o člověku závisí na představě o Kristu. Osobnost lidská existuje jen v Kristu a skrze Krista: existuje jen proto, že existuje Kristus, Bohočlověk. Ontologická hloubka člověka spočívá ve skutečnosti, že Kristus není jen Bůh, nýbrž i člověk. Názory tyto vykládá Berdjajev zejména v knize *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne.* (Éditions „Je sers“, Paris 1933) a v knize *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale.* (Éditions „Je sers“, Paris 1935.) Myšlenku personalismu hájí v knize *Solitude and society* (G. Bless, London 1938) a ve studii *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte.* (Bermann-Fischer, Wien 1937.)

Z christologického pojetí člověka vychází i francouzský thomista Jacques Maritain pokládaje za nezbytné, aby bytost stvořená byla chápána ve svém svazku s Bohem v Ježíši Kristu a hlásaje humanismus theocentrický, zakořeněný tam, kde člověk má svůj počátek, humanismus integrální, humanismus vtělení. (*Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté.* Fernand Aubier, Paris 1936.)

Thomisticky jsou orientovány i výklady Theodora Haeckra v knihách *Was ist der Mensch?* (Jacob Hegner, Leipzig 1935) a *Der Geist des Menschen und die Wahrheit.* (Jacob Hegner, Leipzig 1937.) Člověk může býti vystižen dvěma ideami:

ideou obrazu světa a ideou obrazu Božího. Člověk je obrazem světa, poněvadž v sobě zahrnuje všechny stupně jsoucna, je tedy, jak Tomáš praví, „quodammodo omnia“. Člověk je mikrokosmos, neboť je hmotou, rostlinou, živočichem i duchem, ač ničím z toho není výlučně, takže nemůže býti vysvětlen ze žádné z těch vrstev jsoucna. Ale právě proto, že jest „quodammodo omnia“, tedy i duchem, je člověk také obrazem Božím, neboť je osobním a svobodným subjektem duchového života. Haecker si je však plně vědom, že přirozená anthropologie nemůže říci o člověku nic více a nic méně, než že jest to tvor rozumný (animal rationale) a že věta: člověk je obraz Boží, je pravda zjevená.

Ovšem, odezírá-li se od světél Zjevení, jest otázka člověka vskutku otázkou více než kdy jindy. Dvě dosavadní čistě filosofické odpovědi, z nichž jedna je humanisticko-duchovědná, druhá přírodovědně-technická, neuspokojují. Podle mínění Romana Guardiniho je třeba vyjít ze skutečnosti, že člověk neexistuje jako uzavřený útvar, ani jako bytost ze sebe se vyvíjející, nýbrž jako bytost nesoběstačná, otevřená pro někoho vyššího, bytost dialogická, hledající své Ty. To znamená, že plnou odpověď na otázku, co je člověk, může dát jen anthropologie křesťanská. Guardini na ní pracuje už řadu let, ale uveřejnil dosud jen několik „pokusů“ pod názvem *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen.* (Werkbund-Verlag, Würzburg 1940.)

Smělým pokusem o výklad lidské existence je kniha nedávno zemřelého profesora filosofie na universitě v Münsteru Petra Wusta *Ungewissheit und Wagnis*. (2. vyd. Kösel-Pustet, München 1940.) Člověk se jeví Wustovi jako „animal insecurem“, jako bytost cele proniknutá nejistotností. Ta nejistota tkví v tom, že člověk není nikde úplně doma, ani v oblasti hmotné, ani ve světě duchovém: náleží sice do obojí říše, tělesné i duchové, ale do žádné z nich nenáleží výhradně, a proto nikdy se nedobere klidu, poněvadž se nemůže odpoutat ani od hmoty, ani od ducha a nemůže se stát ani pouhým živočichem, ani pouhým duchem. A proto nenalézá klidu ani v naturalistickém vyžívání pudů, ani ve spiritualistické askesi. Objektivní lidské podvojnosti odpovídá subjektivní lidská nejistota, totiž postavení člověka mezi hlubokou tmou bytostí ryze přírodních a křišťálným jasnem čirých duchů. Svou rozumovou

schopností je člověk schopen vystoupiti z temna a projevit se jako bytost hledající štěstí, pravdu a Boha. Ale s tou rozumovou schopností je spojena nejistota poznání. Bez rozumu by byl člověk pouhým živočichem. A bez nejistoty by byl čirým duchem. Situace člověka je situace šerosvitu: z tmy k štěstí, pravdě a Bohu - vpravdě filosofická interpretace Augustinova slova: „Neklidné je srdce naše, dokud nespočineme v Tobě.“

Literatura v jazyku českém:

Aurelius Augustinus, *Vyznání*. Lad. Kuncíř, Praha 1926.

Blaise Pascal, *Myšlenky*. Jan Laichter, Praha 1937.

G. K. Chesterton, *Nesmrtelný člověk*. V. Petr, Praha 1927.

Dominik Pecka, *Smysl člověka*. Edice Akord, Brno 1936.

Dominik Pecka, *Tvář člověka*. Edice Akord, Brno 1939.

Alexis Carrel, *Člověk, tvor neznámý*. Jul. Albert, Praha 1939.

Theodor Haecker, *Co je člověk?* Knihy Řádu, nakl. Vyšehrad, Praha 1941.

METAFYSIKA

Pavel Nemeškal

Metafysika, Aristotelem nazývaná první filosofii, jedná o veškerém bytí v celém jeho rozsahu a dosahu (= předmět látkový, materiální), řešíc otázku, jaké povahy a jakých vlastností je poznávané jsoucno, když se na ně díváme právě jako na jsoucno, určené známkami čistě pomyslnými (= předmět tvarový, formální). (Tímto formálním předmětem se liší od jiných věd - přírodních, ba i od matematiky - které nezkušují jsoucno čistě pomyslné.) Jest ohnisko a střed celé filosofie; ostatní filosofické vědy jsou buď průprava k ní (logika, noetika) nebo se na ní zakládají (ethika, filosofie sociální atd.).

Krátké poučení o jejím vývoji najdeš zase v *Rukověti filosofie* Dr. J. Kratochvila (Brno, 1939, Nákl. Obč. tiskárny), str. 53. Tam najdeš poznámku, že vyčerpávající seznam literatury k ní by se rovnal soupisu filosofických soustav všech dob. Omezíme se na několik knih, které zasvětili začátečníka do základních a všobecných problémů, tvořících metafysiku všeobecnou neboli ontologii. Tato jedná o jsoucnu jenom potud, pokud je společné všem věcem, a nevšímá si zvláštního způsobu jsoucna, který náleží k realizaci jsoucna na různých jeho stupních. Na tyto stupně aplikuje nauku o jsoucnu - t. j. zkoumá je jako jsoucno - metafysika zvláštní: kosmologie (o j. hmotném), psychologie metafysická (o j. živém), theodicea (o první příčině všeho).

Krátce ty všobecné problémy shrnují zase Dr. M. a J. Skácelové v *Základech vědecké filosofie* (1945, Praha), str. 126: Ontologie. Nauka o jsoucnu se podává obvyklým způsobem ve třech oddílech - leč že Skácelové (pro spojení té otázky s předmětem ontologie) začínají otázkou, kde a jak existují obecniny, kdežto jiní se jí zabývají v logice. Nejprve se zkoumá povaha jsoucna jako první přesažné (transcendentální) obecniny (jest nade všemi rody a druhy, nejvíce přesažné, obsažené ve všech pojmech), jež přísluší rodům a druhům obdobně, analogicky, ne jednoznačně; uzasadňují se pojmy možnosti (potence) a uskutečnění (aktu) a pojmy bytnosti (esence) a

existence jsoucna i jedná se o jeho přesažných vlastnostech (jednota, pravda, dobrota a jejich doplňek - krása), o pojmech blízkých a opacích, o různé dokonalosti jsoucna, kterou se věci mezi sebou liší transcendentálně (t. j. mimo rody a druhy): nutné a podmíněné, jednoduché a složené, nekonečné a konečné, neměnitelné a měnitelné. Dále se jedná o různých způsobech bytí, t. j. o kategoriích (nejvyšších rodech jsoucna), pokud mají kořen v přirozenosti jsoucna a tak na ně vrhají přímé světlo: - pokud nejsou přímo spjaty se jsoucnem jako jsoucnem, náleží do jiných traktátů - o podstatě, jejíž bytnosti přísluší, aby nebyla v jiném jako v podmětu (o její poslední dokonalosti - hypostasi) a o devíti případcích, jejichž bytnostem přísluší býti v jiném (jako v podmětu), zvláště o jakosti a jejích druzích (vlohy, zvyky), o kvantitě a přilehlých pojmech prostoru a času (tohoto opak: věčnost) a o vztazích. Konečně v pojednání o příčinách - teprve poznáním příčin poznáme jsoucno dokonale (odpověď na otázku, proč něco jest) - povšechně se zkoumá přirozenost příčiny i její vztah k účinku a stanoví se čtyři druhy příčin, o nichž se jedná postupně takto: a) o p. účinné (ot.: odkud něco jest?), o její přirozenosti, podmětu její příčinnosti a přímém principu činnosti, b) o p. tvarové (proč je takové?), na niž se uvádí vzorová, a o p. látkové (z čeho jest?), c) o p. účelové (kvůli čemu jest?), o její přirozenosti a všobecnosti (o osudu a štěstí).

Obširněji, ale úplně obdobně podávají ontologické problémy dvě ontologie sepsané v jazyce českém: *Všeobecná metafysika čili ontologie* Dr J. Pospíšila, zase ve *Filosofii podle zásad sv. Tomáše Akvinského* I. (2. vyd. 1913, Brno), str. 498 nn. a *Metafysika obecná čili ontologie* Dr Eug. Kadeřávka, zase v *Soustavě filosofie křesťanské čili aristotelicko-thomistické* (1920, Hradec Králové), str. 287 nn. V obou se čtenář dočte o rozdílech v pojetí jsoucna u různých škol a filosofů jak t. zv. scholastických, tak moderních (ovšem do doby autorů), o nichž Skácelové jednájí zase až v Kritických dějinách filosofie (str. 291, Problémy ontologické).

Dejme za pravdu tvrzení, že v české filosofii „metafysika a filosofie obecná, ať je již chápeme jakkoliv, ale vždy jako otázku jednotného, celkového názoru na svět a život, nemá méně pěstitelů nebo méně prací než ethika, filosofie náboženství a případně sociologie“, jak konstatuje prof. Dr J. Král v *Česko-*

slovenské filosofii (1937, Praha, Melantrich), str. 244. V nejnovější době by se snad metafysické zahrocení nejvíce jevilo u Vl. Hoppe, K. Vorovky, Em. Rádla. Přece však soustavných prací z metafysiky (aspoň pod tím jménem) je velmi pořídku (a také prof. Král jí nevěnuje zvláštní statí jako ostatním oborům filosofickým, nýbrž ji slučuje s povšechným vývojem, str. 19). Základních a povšechných problémů ontologických v novější době nezpracovali soustavně než shora uvedení (označovaní jako předpojatí, Kadeřávek jako kompilátor, prof. Král str. 44/5).

Po novější literatuře se tedy bude třeba ohlédnouti ponejvíce jinde. Ale předně nesmíme zapomínati na nejpřednějšího velikána metafysiky a vlastně jejího tvůrce Aristotela (s ním aspoň nějak, i když třebas velmi nepřímou souvisí i moderní metafysiky). Podstatu jeho *Metafysiky* (ne jednotný spis, nýbrž sbírka různých přednášek; konečné uspořádání od Andronika, Rhodského - kolem r. 50 př. Kr. - s nadpisem: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*) tvoří nauka o látce (*ὕλη*) a tvaru, formě (*εἶδος*, *μορφή*) ve věcech, která zakládá nauku o možnosti (*δύναμις*, *potence*) a uskutečnění (*ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*, *akt*). Nejznámější vydání spisů Aristotelových je souborné vydání Akademie věd v Berlíně, známé pod jménem Immanuela Bekkera, který pro vydání upravil řecký text (I. a II., 1831). Samostatné vydání metafysiky nejsnáze přístupné by asi bylo: *Aristotelis Metaphysica*, recogn. W. Christ, nova impr. corr., 1934 (na obálce: 1938), Lipsiae, Teubner (řecký text). Český překlad Aristotelovy metafysiky máme od Antonína Křížce, Praha 1946, nákl. Jana Laichtera.

Z novějších zpracování všeobecné metafysiky jest doporučiti: D. J. Mercier, *Métaphysique générale ou ontologie* (7. vyd. 1923, Louvain, Institut supérieur de Philosophie - Paris, F. Alcan.) *Metafysika* podle tohoto bojovníka proti Kantovi (tomuto je metafysika jako věda nemožná), přimykajícího se úplně k Aristotelovi, se zabývá studiem první podstaty (la *première substance*) v plnosti jejího jsoucna, která je base vši reality v řádě ontologickém a první podmět všech přímětů v řádě logickém. Její pojem proniká až k posledním hloubkám jsoucna a je poslední vysvětlující důvod každého bytí a všeho, co každé bytí má ze jsoucna. Tak je formální předmět ontologie a její předmět první (*principal*). Všechno ostatní patří do ontologie

jako předmět podřazený (pro vztah k první podstatě) a jenom materiální. Tato první podstata - ale velmi nedokonale poznána - je již první předmět našich poznání; duch analyzuje to nedokonalé poznání a pak cestou regresivní syntheticky vysvětluje (*rend compte*) výsledky získané analýs. V celé metafysice se postupuje analyticky i syntheticky a tím způsobem se vyvíjejí všechny otázky metafysiky.

Průvodcem otázkami metafysiky může být také sbírka (jejíž jednotlivé knihy nesou různá data): Auguste Valensin, *A travers la métaphysique* (1925, Beauchêne, Paris). V oddílu „Kantiana“ se zabývá kritikou Kantovým (*theorie zkušenosti* tam také patří), jenž se staví proti metafysice, a jeho nedostatky, potom pantheismem, dále podává poznámky o metafysice thomistické (o jejich základních a vybraných thesích) a nakonec zvláště vypracovává *theorii analogie*, podle níž je *jsoucno* ve svých aplikacích rozdílné, ale má vždy též vztah k jednoznačnému „pojmu ničeho“.

P. Jourdain Webert, *Essai de métaphysique thomiste* (1927 [podle „Imprimatur“], Desclée, Paris) činí iniciativní pokus novým způsobem vyjádření thomistickou metafysiku a tak ji učinit přístupnou modernímu myšlení a kritickému duchu. Ovšem míní thomismus ještě nepřetvořený výklady. Analýs *zkušenosti* chce uzákladnit tvrzení metafysická a tak uniknouti výtce *apriornosti*. Tímto způsobem se snaží vytvořit jednotlivým problémům kritický (noetický) základ. Všimá si při tom soudobé filosofie, poněkud francouzské. V oboru kosmologie, psychologie a filosofie věd bude podle něho ještě třeba zvláštních studií, ale v pojednání o příčinách přechází už také na první příčinu, kterou jsme označili jako předmět *theodicey*.

Sluší se připomenouti ontologii psanou latinsky: L. de Raeymacker, *Metaphysica generalis* (2 díly, 1935, Lovanii, E. Warny). Tato kniha je velmi informativní, jelikož se v poznámkách pod čarou udává mnoho literatury, týkající se jednotlivých otázek. V I. díle (*Doctrinae expositio*) autor buduje souvislý systém *jsoucna*, absolutní *synthesi* metafysiky. Ukazuje objektivní vztah pojmu *jsoucna* k absolutnu (*jednota*) i relativnu (*množství*). Tak se mu vynořuje základní problém metafysiky (jak obojí uvést v pojmu *jsoucna* ve shodu) a odtud se vyvíjejí všechny otázky o struktuře pojmu *jsoucna* (abstrakce, analogie - *smysl jsoucna* se dále určuje transcendentálními

vlastnostmi a stanoví se nesporné zásady o něm), o vnitřním složení jednotlivých jsoucen reálních (množství) z potence a aktu (bytnost a existence, látka a tvar, podstata a případek) a o jejich vysvětlení soustavou příčin. Díl II. (Notae historicae) má ukázati, že vyložená nauka se proti ostatním drží na zlaté střední cestě, a oceniti zvláštní povahu a význam celého historického vývoje základních metafysických otázek.

Velmi solidním úvodem do metafysiky jest také: Ludwig Baur, *Metaphysik* (Philosoph. Handbibliothek, Kösel-Pustet, München, 3. vyd. 1935), I. Buch: *Allgemeine Metaphysik* (*Metaphysik des Seins*), str. 29-190. Podává ovšem výklad aristotelické metafysiky, ale naznačuje vždy také ideový vývoj základních pojmů a otázek a rovněž příležitostně činí rozbor poznání jsoucna a souvisících pojmů.

Poněkud nesnadnější pro četbu je Dr Jos. Geyser, 1. *Allgemeine Philosophie des Seins u. der Natur* (1915, Münster i. W., H. Schöningh), 2. *Einige Hauptprobleme der Metaphysik* (mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants, 1923, Freiburg i. B., Herder). Postupuje způsobem fenomenologického rozboru. 1. O hlavních problémech jsoucna jedná - str. 158. Zvláště zaslouží povšimnutí různé významy pojmu jsoucna a v něm zase tři nejvyšší formy existence (Daseins): a) *Gelten*, b) *bewusstes Dasein*, c) *transzendentes Dasein* - a kapitoly o příčinnosti. 2. Již je přístupnější a jest pozorovati vývoj proti 1. Probírá skoro tytéž hlavní problémy, ale přesněji určuje svůj pojem „Bedeutung“ i způsob, jímž chce uzásadniti zásadu příčinnosti (reflexemi o našich zkušenostech o příčinnosti).

V historii filosofie se ovšem vyskytly různé metafysiky spočívající na různých základech. Hlavní jejich principy a ideovou souvislost podávají různí autoři v *Handbuch der Philosophie*, Abt. I. Die Grundprinzipien: Alois Dempf, *Metaphysik des Mittelalters* (1930), Heinz Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit* (1929), München u. Berlin, R. Oldenbourg.

Metafysické myšlení také během dob upadalo a zase povstávalo v nové svěžesti. Zajímavá je kniha - již doporučujeme aspoň v hlavních obrysech (jednotlivosti i závěr v úkolech budoucí filosofie ponecháváme dobrému posouzení zájemců): Petr Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik* (1920, Leipzig, F. Meixner). Ukazuje, jak se ve filosofii posledních desítek let, charakterisované zájmem o předmět, rodí nová metafysika.

V 19. stol. zatížení autoritou Kantovou (myšlení zúženo dogmaticky na pouhou funkci, fenomenalismus, nic nevíme o věci v sobě) bylo překážkou pro metafysiku a historismus způsobil ochabnutí tvůrčích sil. Ale ty se znovu probouzejí ve formální filosofii (Arthur Liebert, Wilh. Windelband; Heinr. Rickert, Emil Lask, Edm. Husserl . . .), životní metafysika „Lebensmetaphysik“ (Henri Bergson, W. Dilthey, E. Spranger . . .) se dostává svým způsobem k realitě a Ernst Troeltsch s Georgem Simmelem začínají novou metafysickou syntésu.

Vytvoření metafysiky záležel na metodě. Tu se snaží objasnit Johannes Hessen, *Die Methode der Metaphysik* (1932, Dümmeler, Berlin u. Bonn). Vyřazuje ze svých úvah metafysiku axiomatickou (neuzásadňuje, proto tam nemá významu metodické uzásadnění) a aporetickou (netáže se na cestu k řešení problémů, jichž neřeší) a všímá si metafysiky deduktivní, induktivní a intuitivní. Ale ani dedukce ani indukce ani intuice není metoda vlastní metafysice. Metoda se musí řídit předmětem a předmět metafysiky (nadsmyslový, „übersinnlich“) si vyžaduje jako metodu t. zv. redukci, kterou se zpětně uzavírá z následku (účinku, Folge) na reální důvod: smyslové jevy (skutečné) se uvádějí na reální (nadsmyslový) důvod. Přece faktor induktivní zjednává metafysice jednu ze základů (ale nemá vlivu na její podstatu), faktor intuitivní pomáhá nacházet (ale nedokazuje), na deduktivní faktor narážíme jako na logickou základnu (předpoklad) redukce. Ta se opírá o ontologickou zásadu dostatečného důvodu, která není dokazatelná a jest postulátem theoretického rozumu (postulát pochopitelnosti jsoucna). Tuto poslední otázku třeba ostatně řešit v kritice.

KOSMOLOGIE

Rudolf Voříšek

18

Při úvahách o přírodní filosofii napadá mnohého (zejména pak specialistu v určité přírodní vědě) otázka, je-li vůbec oprávněna existence této filosofie, když zde přece máme jednotlivé vědecké obory, které vyčerpávají všechny otázky, kladené přírodou anorganickou a organickou. A tu je tedy třeba říci, že přírodní filosofie své oprávnění má, vždyť konec konců všechny přírodní vědy, nejsou-li vědami s praktickým zaměřením - tedy vědami technickými - vyúsťují v otázky, které se přímo dotýkají filosofie. Ať se fysik zabývá jednotlivými zákony hmotného dění, ať zkoumá chemik děje, v nichž se slučují jednotlivé prvky nebo ať sleduje biolog zákony, jimiž se řídí živá příroda, neubrání se žádný z nich konečným otázkám, které si žádají odpovědi, a které jej zajímají jako vědce i jako člověka; v obojím případě tedy hledá odpovědi, a někdy se domnívá, že i našel, na otázky, co je hmota, co je prostor a čas, co je substance, zákon, síla, život. Ukládají-li si mnozí specialisté v přírodních vědách jakousi povýšenou zdrželivost ve vyslovení konečných odpovědí na tyto problémy, opakující přitom stará okřídlená slova Du Bois-Reymondova „ignorabimus“, má zde zdravý metafysický instinkt prostého člověka a neodborníka v přírodních vědách více pravdy, když žádá od vědce především odpovědi na tyto vrcholné problémy, co je hmota, prostor, čas, zákon, substance, život, síla atd. Že odpovědi na tyto základní problémy přírodní filosofie nezajímají jen odborníka a že mají význam obecnější a hlubší, dosvědčuje na př. dialektický materialismus, který je určitým světovým názorem a určitou hybnou silou politickou a vychází přímo z přesně vymezeného pojetí hmoty a jejích změn, resp. jejího působení na to, co se nazývá duch, ideová nadstavba atd. Nemusíme tedy příliš široce dokazovat, že přírodní filosofie má význam i při tvoření světového názoru, podávajíc materiálu k jeho vybudování právě ve významných částech.

2.

Již v Aristotelovi se objevuje název ἡ φυσική φιλοσοφία, což ve středověku překládali jako „philosophia naturalis“. Také Seneca použil tohoto termínu, který pak zdomácněl v evropské filosofii až do našich dnů přesto, že se v určitých dobách, zejména v osmnáctém století a zvláště ve škole Christiana Wolffa, užívalo názvu „Kosmologie“. Kosmologie znamená totéž co přírodní filosofie: je to nauka o kosmu a jeho řádu; v novější době se však kosmologií myslí spíš nauka o vývoji nebeských těles a někteří filosofové omezují oblast kosmologie toliko na přírodu anorganickou. Budeme tedy v zájmu jasnosti a přesnosti užívat soustavně názvu přírodní filosofie. Jak již bylo řečeno, usiluje přírodní filosofie o přesné vymezení pojmů, s nimiž pracují jednotlivé přírodní vědy, tedy o určení pojmů prostoru, času, substance, nekonečnosti, pohybu, energie, hmoty, tělesa, atomu, života, opírajíc se přitom o poznání zkušenostní; vyvozuje však z něho závěry, které jednotlivé přírodní vědy nevyvozují nebo vyvozovat nechťejí, neboť by tím překročily své hranice; to platí zejména o otázkách o původu světa, o jeho cíli atd. Přírodní filosofie, mohli bychom říci, pojednává o organismu přírody, jednotlivé vědy o jednotlivých orgánech. Opustí-li filosofická spekulace empirický základ, upadne v apriorní dedukování, jak dokazuje německá idealistická přírodní filosofie Schellingova nebo Hegelova. Z toho vyplývá tedy správná metoda přírodní filosofie: základem jsou fakta a zákony, získané objektivní vědeckou empirií (indukce), z nich se pak za předpokladu možnosti poznání metafysického vyvozují závěry, postihující podstatu a vnitřní souvislost přírodních jevů (dedukce, synthesis). Je nutno přiznat, že mimo technické užití poznatků jednotlivých přírodních věd jsou problémy přírodní filosofie tím, co nejvíce přitahuje přirozený pud po poznání konečném a podstatném jak u odborníka, tak u laika.

Podle dvou základních oblastí přírodního jsoucna rozpadá se přírodní filosofie na filosofii anorganické přírody a na filosofii přírody organické. V první části jsou to otázky o podstatě hmoty, energie, prostoru, času, substanciality a příčinnosti, které zajímají přírodního filosofa, v části druhé jde o odpovědi na otázku, co je život, dá-li se vysvětlovat zákonitostí mecha-

nického dění nebo jiným principem, který je povahy nehmotné a nemechanické.

Přírodní filosofie dostala v posledních letech mocný impuls ze změn, kterými prošla tak zvaná klasická fyzika. Tyto dalekosáhlé změny znamenají vlastně úplný převrat fyzikálního myšlení a postihují právě základní názírací kategorie, s nimiž až dosud fyzika pracovala. Souběžně s touto pronikavou změnou probíhala radikální proměna v poznání jevů životních; biologie prožívala krizi svého mechanistického chápání života ve prospěch vitalismu, holismu, emergentního vývoje. I evoluční theorie byla podrobena kritice s mnoha stran; darwinismus, lamarckismus, naivní evolucionismus se dostaly do ohně kritiky, která vytkla všechny slabiny, omyly a nedostatky těchto starších evolučních nauk.

3.

Hlavní změna, která nastala v moderním fyzikálním myšlení, dala by se krátce označit tak, že se oblast hmotného jsoucna rozpadla na dvě části, na část makrofyzikální a mikrofyzikální. Některými současnými objevy bylo totiž prokázáno, že zákony t. zv. klasické fyziky jsou zákony, které platí pro poznání tohoto smyslového světa, tak jak se jeví našemu každodennímu poznávání. Zkoumání dějů, které nejsou přístupné našemu smyslovému každodennímu poznání, především děje v atomu, podávají svědectví o jiných procesech a jiné struktuře, neuchopitelné našim makrofyzikálním poznáním. Tím byla především narušena představa kauzality jako pevného a neproměnného spojení příčiny a účinku. Zkoumání mikrofyzikálního atomového dění totiž prokázalo, že zde nejde o naprosto stejné a neměnné procesy, nýbrž že elektrony a protony jako součásti atomu jsou jaksi nevypočitatelné, že zde vládne „princip neurčitosti“, jak to nazval Heisenberg, jeden z moderních fyziků. Moderní fyzikové dokonce říkají, že se někdy zdá, jako by tyto nejmenší částice hmoty měly „svobodnou vůli“; smysl toho je asi ten, že nelze předem podle principu kauzality určit, co která částice v nejbližším okamžiku udělá. A přece, může se namítnout, pozorujeme neustále, že v přírodě jsou pravidelné děje, že zde v běžném pozorování můžeme postihnout zákon příčiny a účinku, které po sobě v určitém pořádku následují.

Jak vysvětluje současná fyzika tuto dvojakost? Odpovídá svým rozlišením dvojího světa; zákony tohoto makrofyzikálního světa jsou toliko statistickými zákony, nikoli zákony absolutními a vždy neúchylně platnými. Příklad nám tuto věc snad lépe objasní: házíme-li jedním dvacetníkem, dopadne jednou na tu, po druhé na onu stranu, bez nějaké pravidelnosti; kdybychom však vyhodili milion takových dvacetníků, dopadne z nich polovina na jednu a polovina na druhou stranu, objevila by se zde zákonitost. Podobná statistická zákonitost se projevuje při nesmírném počtu atomů, jejichž jednotlivé pohyby jsou neurčitelné, „libovolné“, výsledek je však pravidelnost, jakou pozorujeme svými smysly v makrofyzikálním světě. Tyto neobyčejně pozoruhodné poznatky otřásly silně galileiovsko-newtonským obrazem světa, v němž vládne strohá pravidelnost a jednoznačný zákon příčiny a následku; uzavřený svět klasické fyziky, v němž neomezeně vládou přírodní zákony, se ve světle nových poznatků atomové fyziky objevil jako umělé a dovedně konstruovaný mythus. Svět moderní fyziky není již uzavřený kosmos, přísně determinovaný mechanickou zákonitostí; je zde možnost jakési „svobody“, možnost zásahu jiných činitelů mimo ryze mechanické.

Tyto nové názory současné fyziky byly umožněny novými výzkumy o povaze posledních hmotných částic, atomů. Toto zkoumání podstatně korigovalo starou představu atomu, jak jsme ji znali od dob řeckého filosofa Demokrita z Abdery (kolem r. 460-357 před Kr.). Atomy podle představ Demokritových a jeho žáka Leukippa lišily se jen kvantitou, tvarem a polohou a byly posledními nedělitelnými částicemi hmoty; podle nových výzkumů skládají se atomy ještě z menších částic, a to z jádra, kladně elektricky nabitého, v němž je soustředěna hmota atomu, a z elektronů, nabitých záporně; v jádru zase nové zkoumání vidí dva elementy, proton a neutron. V poslední době byla pak japonským fysikem Jukawa objevena další částice, nazvaná meson, která zaujímá střední místo mezi protonem a elektronem a podobá se spíše světelnému kvantu než hmotě. Demokritův atom, podle řeckého filosofa neměnitelný a nezničitelný, se tedy rozpadl v menší částice, které samy jsou schopné proměn. Tak se může neutron v radioaktivním vyzařování beta-paprsků změnit tak, že z něho vznikají tři nové částice: proton, elektron a „neutrino“, částice mezi

elektronem a světelným kvantem. Demokritův atom byl dále skutečností názornou; i novější nazírání přiblížilo našemu chápání atom tak zvaným Bohrovým modelem (Niels Bohr, dánský fyzik), který má podobu malé sluneční soustavy, kde kolem jádra-slunce krouží elektrony-oběžnice. Ale i toto názorné vysvětlení je toliko pomocným obrazem, ve skutečnosti jde při atomovém dění o procesy nenázorné, smyslově nijak nepředstavitelné; možno je vystihnout jen matematickými formulkami. Atomové procesy jsou toliko zvláštním případem principu kvantové neurčitosti.

4.

Současná fyzika vypracovala i novou teorii světla, zajímavou s hlediska filosofie přírody, neboť z ní vyplývají důležité závěry o povaze a podstatě hmoty. Newton se domníval, že světlo je jakýmsi deštěm malých hmotných částic, vystřelovaných velikou rychlostí ze svítícího tělesa. Tato korpuskulární teorie světla narazila však na některé výkladové potíže, zejména při výkladu t. zv. ohybu světla. Byla vyvrácena také tím, že se světelný paprsek, dopadající na povrch vody, odráží jen částečně. Ukázala se nutnost chápat světlo jako vlnění, ale i zde byly potíže překonány kvantovou teorií Maxe Plancka (r. 1900), která dokázala, že měl částečnou pravdu Newton svou korpuskulární teorií (světlo se podle Plancka skládá z „kvant záření“, z „fotonů“, oddělených asi tak, jako se lijak skládá z jednotlivých kapek), ale že světlo má zároveň povahu vlnivou. Světlo i veškeré záření se tedy skládá z tělísek i vln zároveň. Vlnový charakter nutno předpokládat i u nejmenších atomových částic, elektronů a protonů. A tak má, jak poznamenává James Jeans, přírodní dění dvě stránky: s hlediska makrofyzikálního můžeme přírodním jevům připisovat povahu korpuskulární, s hlediska mikrofyzikálního, při hlubším chápání, má hmota, světlo a záření povahu vln.

Další krok k poznání hmotného dění byl učiněn, když Albert Einstein dokázal, že energie a hmota jsou pojmy totožné. K energii náleží nutně hmota; to vedlo k závěru, že záření a světlo má povahu hmotnou. Má-li pak záření a světlo povahu vln, nutno uzavírat, že i hmota je vlastně vlněním. Je tedy světlo hmotou, která se šíří rychlostí 300.000 km/sec.,

hmota pak je vlněním, které má rychlost menší. Byl dokonce vysloven názor, že rozdíl mezi hmotou a zářením by mohl být v tom, že hmota je vykristalisovaným zářením, které se šíří menší rychlostí, než je jeho normální rychlost, záření není nic jiného než hmota, pohybující se rychlostí světla a hmota zářením, šířícím se rychlostí menší než světlo. I když se moderní fyzika ještě tak daleko nedostala, je přece možno s Jeansem shrnout základní poznatky o povaze kosmu v tyto věty, spojující podivuhodně nejnovější vědecké poznání a staré tradice lidstva o vzniku světa: „... tendence moderní fyziky je převést celý vesmír na vlny a pouze na vlny. Tyto vlny jsou dvojího druhu: vlny vázané, jimž říkáme hmota, a vlny volné, které nazýváme záření nebo světlo. Zaniká-li hmota, je to pouze uvolnění spoutané vlnivé energie, která se může nyní šířit prostorem. Tyto úvahy převádějí celý vesmír na svět světla, potenciálního nebo skutečného, a celý děj stvoření můžeme vyjádřit úplně a naprosto přesně těmito čtyřmi slovy: Bůh dělá: „Budiž světlo.“ (J. Jeans, Tajemný vesmír.)

5.

Albert Einstein vyslovil roku 1905 theorii, která nese jeho jméno, ale která byla vlastně v té době „ve vzduchu“ a byla tušena i jinými fyziky a matematiky. Důležité příspěvky k této theorii přinesli Poincaré, Lorentz, Minkowski, Planck, Weyl, Eddington a j. Einsteinova theorie relativity má dvě části, speciální a obecnou. Ve své speciální části vyplývá vlastně již z principů Newtonových a vyslovuje poučku, že všechny fyzikální děje v určitém vztahovém inerciálním systému (takovém, který se pohybuje stejnou rychlostí) platí jen pro tento systém a nikoli pro jiný, pohybující se jinou rychlostí. Konkrétně řečeno: je-li něco v klidu vzhledem k zemi, není v klidu vzhledem k pozorovateli mimo zemi, neboť se pohybuje zároveň se zemí rychlostí asi 250 km za hodinu (na rovníku). Einstein dokazoval svou theorii známým příkladem o současnosti; podle tohoto příkladu nedá se mluvit o současnosti dvou dějů u dvou pozorovatelů, z nichž jeden je v klidu a druhý v pohybu. Jsou-li na trati dvě místa A a B, která vysílají současně světelný signál, pak je tento signál současný pro pozorovatele M, který je právě uprostřed mezi A a B, není však

už současný pro pozorovatele, který se pohybuje s vlakem, jedoucím od A k B. Tento pozorovatel M postřehne signál z B dříve než z A, neboť se k němu blíží, čímž pro něho oba děje nejsou současné. Einstein z toho vyvozoval důsledky pro filosofii přírody tvrzením, že všechny děje jsou relativní, závislé na pozorovateli. Avšak tento závěr se vztahuje toliko k empirické danosti a nepraví nic o metafysické skutečnosti současnosti; přírodní filosofie, která usiluje o poznání podstaty věcí, kteréžto podstaty jsou dílem lidského ducha se základem ve věcech (*cum fundamento in re*), předpokládá právem současnost absolutní, nezávislou na jakémkoli pozorovateli: tuto současnost konec konců musí předpokládat také Einstein, jinak by nemohl mluvit o relativitě. Einsteinův příklad skrývá v sobě ještě jiný protiklad: kdybychom předpokládali, že se pozorovatel ve vlaku pohybuje rychlostí 100.000 km za vteřinu vzhledem k B a že proto přijal signál dříve, vyplývalo by z toho, že se pohybuje vzhledem k světlu rychlostí 400.000 km/sec., což odporuje základní thési Einsteinovy theorie relativity, potvrzené pokusem Michelsonovým, že rychlost světla 300.000 km/sec. jest rychlost konstantní, neměnná. (Rychlost světla patří mezi t. zv. universální konstanty, kterých je celkem sedm: hmota elektronu, hmota protonu, elektrický náboj elektronu čili t. zv. elementární elektrické kvantum, všobecná konstanta gravitace, konstanta kosmologická, Planckova konstanta účinnosti a rychlost světla. Tyto konstanty znemožňují jakékoli důsledky z theorie relativity o proměnnosti všeho, jak se o to pokoušeli někteří příliš nedočkaví filosofové).

Einsteinova nauka o relativitě je tedy theorie správná s hlediska empirické fysiky, ale nemohou se z ní vyvozovat závěry pro přírodní filosofii, která staví na zdravém rozumu a usiluje o poznání podstaty jevů smyslových. Einstein vyslovil dále některé zásadní věci o skladbě vesmíru a o jeho konečnosti, závěry, které vyvracejí starší názory, zejména Galileiho, o nekonečnosti kosmu a o jeho věčnosti. Vycházejí z experimentálně doloženého faktu ohybu světla v blízkosti pevných těles dospěl Einstein k názoru, že světový prostor je zakřivený a že gravitace spočívá vlastně v této zakřivenosti. Je-li tedy prostor zakřivený, znamená to, že v něm neplatí naše euklidovská geometrie, jejíž poučky jsou odvozeny z pevných těles makrofysikálního světa (že zde tedy není součet úhlů v troj-

úhelníku 180° , nýbrž víc, že přímka není přímka, nýbrž kruh atd.) a že tedy tento prostor je konečný. Zakřivení prostoru uvedlo do fyzikálního myšlení nový pojem t. zv. čtvrtého rozměru, který je našemu smyslovému poznání nedostupný, neboť je to nenázorná veličina čas, která jej tvoří. Čtvrtá dimenze, nepochopitelná našemu euklidovskému chápání, je čirá dedukce, nijak přímo poznatelná a těžko pochopitelná chápání vůbec. Bližšíme se k ní toliko myšlenkovými závěry, které však nejsou libovolné a vyplývají celkem logicky z určitých předpokladů. Se čtvrtým rozměrem času si celkem současní fyzikové nevědí rady, neboť je to něco, co přesahuje jejich navykklé myšlenkové kategorie a jejich základní, k empirii zaměřený postoj. Může jej však pochopit ten, kdo ví, že tento vesmír má počátek i konec a že čas není jen počítání okamžiků, kvantitativně i kvalitativně stejných, nýbrž že čas „zraje“, že jest „konec časů“, že i čas je veličina konečná, která se vrací k svému počátku. A tak jest cosi jako čtvrtý rozměr, jest P_4 jako jest P_3 , prostor trojrozměrný. Jak se dostaneme k pochopení tohoto čtyřdimensionálního prostoru? Kdybychom předpokládali nekonečný vesmír, znamenalo by to nekonečné množství hvězd, a pak by byla noc vpravdě nemyslitelná. Celá obloha by zářila hvězdami, seskupenými bez mezer a byla by tak jasná, že by se měsíce a planety odrážely jako tmavé kruhy od pozadí naplněného světlem. Vliv tíže by byl v takovém kosmu nemyslitelný: nekonečný počet hvězd by zrušil přitažlivost země, slunce atd. Naše sluneční soustava by nemohla zůstat ani minutu pohromadě, neboť vzájemná přitažlivost by zmizela. Kdybychom však předpokládali konečný počet hvězd, uzavřený v kouli o konečném poloměru, museli bychom předpokládat, že máme souhrn světů, za nimiž nic není. Prostor je tedy zakřivený, nikoli nekonečný. Tím se ospravedlňují všechny nauky, které, vycházejíce ze starých náboženských tradic, v souhlase s křesťanským názorem pokládají vesmír za konečný, za stvořené dílo nestvořeného principu, které se vrací k svému počátku, jak to vyplývá ze zakřiveného prostoru čili z konečného času a konečného kosmu. Jsme zde svědky zajímavého zjevu, že moderní věda dochází k výsledkům, které sama nedovede vysvětlit a jejichž hodnotu neumí zvážit, neboť tu jde o názorovou rovinu, která je jiná než rovina vědecká. Jde tu o náboženství, o potvrzení nej-

starších tradic lidstva a křesťanství, které zde může jedině říci poslední slovo.

6.

Mechanika zvítězila od 18. století na celé čáře. Nejen svět hmotný byl vysvětlován zákony mechanickými a matematickými, také jevy života organického měly být převedeny na procesy mechanické, fyzikální a chemické. Mimo tyto zákony nebylo nic. Viděli jsme však v předcházejících výkladech, že i ve světě hmotného dění nelze vystačit se starou představou striktního determinovaného dění, v němž železný sled příčiny a účinku je základní skutečností. Právě v roce, kdy Max Planck vystoupil se svou teorií kvant, podle níž - řečeno obecně, příroda dělá skoky, neboť světlo se šíří v určitých kvantech, množstvích, fotonech - vydal Hans Driesch svou filosofii organismu (*Philosophie des Organischen*, 1900), kde zúčtoval definitivně s mechanickým chápáním živých bytostí. Na příkladu ježovky, která po rozčtvrcení dorůstá v nový celý organismus, dokázal, že organické bytosti nelze chápat jako stroje, neboť žádný stroj nedoroste, je-li rozdělen ve své části. Driesch se tím stal zakladatelem vitalismu, který říká, že v živém organismu je nutno předpokládat určitou tendenci k celku, určitý nehmotný princip, který zaměřuje celý organismus k celku, který má povahu účelovou a Driesch jej tehdy nazval souhlasně s Aristotelem entelechií. Tím byl dán první popud k překonání neblahého mechanistického chápání a otevřena cesta k názorům, které pak vyslovili von Uexküll, Bujtendijk a jiní. Podřízení celku, zaměření k účelu je podstatným znakem organického dění, které naprosto nelze vysvětlit nějakými mechanickými zákony fyziky a chemie. Organismus je skutečnost svého druhu, která má svou vlastní zákonitost, v níž podstatnou roli hraje účel, smysl, cíl, zaměření k celkovosti. Bujtendijkova psychologie zvířat tuto „prospektivní tendenci“ organismu velmi názorně dokázala, stejně jako Uexküillovo pojetí „okolního světa“ (Umwelt), které znamená, že si organismus ze světa vybírá to, co je v souladu s jeho účelem, s jeho cílem. Drieschův vitalismus i holismus zdůrazňují toto směřování k celku, který si podřizuje jednotlivé části. Není to nic jiného než rehabilitace sta-

rého pojmu duše vegetativní, jak to vyjádřil Aristoteles a po něm scholastická filosofie, duše, která ovládá tělo a dává mu zaměření a cíl. O tyto pojmy je dnes vedena diskuse, která celkem vyznívá ve prospěch nazírání nemechanického, které je uznáváno všemi vedoucími biology, i když je vyjadřováno různým způsobem. I kvantová biologie, jejímž iniciátorem je Pascual Jordan, uznává, že procesy hmotných částic jsou řízeny vyšším principem, který není mechanický, nýbrž vitální, usilující k celku, k cíli, k jednotě. I zde a právě zde vrací se přírodověda k základním názorům přírodní filosofie Aristotelovy, podle níž je organismus řízen entelechií, směřováním k svému účelu a cíli. Celá současná biologie je v silném odvratu od mechanického chápání a v příklonu k nazírání aristotelovskému.

7.

Základní věci o problémech a metodě přírodní filosofie najdeme v knize Jacques Maritaina: *La Philosophie de la nature* (Paris, Tequi) a v jeho syntetickém díle *Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir* (Paris 1939³), zejména v oddíle „Connaissance de la nature sensible“, str. 265-397. Maritain zaujímá rozhodné kritické stanovisko k filosofickým závěrům současné fyziky, zejména tam, kde fyzikální theorie matematickuje skutečnost, kde zůstává v oblasti zkušenosti a neusiluje o poznání podstat jevů, jak se o ně snaží metafysické poznání. Proti moderním výstřelkům drží Maritain filosofickou tradici aristotelovsko-tomášovskou. - Důkladným uvedením do všech problémů přírodní filosofie je obsáhlá práce Josefa Schwertschlagera: *Philosophie der Natur* I., II. (München 1922²). Metodicky vychází autor z tradice aristotelovské, strážlivě a věcně probírá všechny výsledky vědeckého bádání a na jejich základě tvoří synthesu. První díl je věnován otázkám obecným, druhý svazek probírá zvláště problémy přírody anorganické a organické. Z českých prací o filosofii přírody uvádíme J. Velenovského: „*Přírodní filosofii*“, která je bohužel spíš subjektivní záležitostí autora. Jest silně protipositivistická, ale mnohá tvrzení jsou příliš fantastická. - Z časopisů věnuje pozornost přírodně-filosofickým otázkám *Věda a život* (vychází v Brně).

Výsledky současné fyziky, pokud mají vztah k filosofii přírody, najdeme v knihách Eddingtonových a Jeansových. Zde

především upozorňujeme na knihu A. S. Eddingtona: *The Nature of Physical World* (francouzský překlad „*La Nature du Monde Physique*“, Paris 1929, německý překlad „*Das Weltbild der Physik*“, Berlin 1930). Zde jsou s anglickou jasností probrány nejobtížnější otázky nového pojetí atomu, důsledky principu relativity, kvantové theorie atd., vše s filosofickým zaměřením. Podle Eddingtona je vesmír povahy matematické a podstatou jevů je měřitelnost; skutečnost není názorná a pevná, dá se postihnout jen matematickými formulkami (česky vyšla Eddingtonova kniha *Atomy a hvězdy*, Praha 1927). Vedle Eddingtona je třeba jmenovat James Jeanse, anglického astronoma, jehož dvě díla vyšla v českém překladu. Kniha *Tajemný vesmír* (Praha 1936) informuje velmi dobře o všech výsledcích moderní fyziky, které v mnohém potvrzují staré tradiční nauky křesťanské o podstatě hmoty, vzniku a zániku světa, o konečnosti vesmíru atd. Druhé dílo *Nové základy přírodovědy* (Praha 1934) je důkladnější a autorovy výklady jsou zde podepřeny matematicky. - V poslední době vyšlo několik popularizačních knih o současné fyzice, které celkem přístupně vykládají o změnách fyzikálního myšlení. Jmenujeme zde především R. Darrow: *Renesance fyziky* (Praha 1940) a K. Zink: *Světové problémy fyziky* (Praha 1944). — Dobrý přehled současné fyziky najdeme v knize Pascuala Jordana: *Die Physik des XX. Jahrhunderts* (Braunschweig 1943), v níž autor vychází z kvantové mechaniky a hlediska kvantové fyziky přenáší i do biologie; Jordan je jedním ze zakladatelů t. zv. kvantové biologie, která podstatně opravuje starší názory na organické dění. V tomto ohledu zasluhuje pozornosti druhé jeho dílo: *Die Physik und das Geheimnis des organischen Lebens* (Braunschweig 1944), kde vypracovává myšlenku kvantové biologie, která je založena na poznání mikrofyzikálního dění, jak o něm byla řeč shora. Velikého rozšíření dostalo se knize B. Bavinka: *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (8. vyd. r. 1945, Bern), v níž si autor všimá také náboženských důsledků moderních přírodních věd. - Všem filosofickým závěrům se naopak vyhýbá v důkladném, i když stručném přehledu přírodních věd pozitivista Emil J. Walter: *Erforschte Welt* (Bern 1946) - O fyzikálním obrazu světa vyšel u nás překlad knihy A. Einsteina a L. Infelda: *Fyzika jako dobrodružství poznání* (Praha 1945).

Otázkám hmoty a světla je věnována práce předního současného francouzského fysika Louis de Broglie: *Matière et lumière* (něm. překlad *Materie und Licht*), pojednávající o vztazích světla a hmoty, kteréžto vztahy, jak jsme viděli výše, jsou velmi blízké. - Louis de Broglie pojednává o současné fysice v zajímavém článku, který je prvním příspěvkem sborníku *L'Avenir de la Science* (Paris 1941) a má název *L'Avenir de la Physique*.

O Einsteinově theorii relativity bylo napsáno velmi mnoho knížek nestejně ceny a nestejného zaměření. U nás je to především knížka prof. pražské university Františka Závíšky: *Einsteinův princip relativity* (Praha 1926) s úmyslem popularizačním, třebaš přísně vědecká. Závíška je zastáncem Einsteinovy relativity, nepouští se do hlubšího filosofického rozboru důsledků Einsteinova principu. - Česky vyšel též překlad popularizačního spisku autora theorie Alberta Einsteina: *Theorie relativity obecné a speciální* (Praha 1923). - Kritiku Einsteina podal přední francouzský filosof Henri Bergson v knize *Durée et simultanéité* a Jacques Maritain v knize *Réflexions sur l'Intelligence*. Oba patří mezi nejvážnější protivníky Einsteinova principu, zasahující svou kritikou právě filosofické důsledky nové nauky; zejména Maritain zdůrazňuje, že Einsteinova nauka zůstává u empirického smyslového poznání, z něhož vyvozuje své kosmologické názory, neproniká však k podstatě jevů, které mluví proti Einsteinovi.

Filosofie živých organismů prodělala v našem století důležitou změnu, ohlášenou na počátku XX. věku knihou Hans Driesche: *Die Philosophie des Organischen*. Zde po prvé odůvodněn vitalismus, nový výklad organického dění s hlubokou kritikou mechanismu a s příklonem k aristotelovskému principu entelechie, který je nehmotným a nemechanickým činitelem se zaměřením k celku a k účelu. Současně s vitalismem podnikl kritiku mechanického výkladu organického dění Josef v. Uexküll svou theorií o okolním světě (Umwelt) každého organismu. Každá živá bytost má „svůj“ svět, vnímá a poznává z okolního světa to, co odpovídá jejímu vnitřnímu složení a reaguje jen na určité skutečnosti. Toto zaměření se nedá vysvětlit mechanickými příčinami, neboť tu jde o účelné akty. Z Uexküllových spisů zasluhují pozornosti *Theoretische Biologie* (Berlin 1927) a *Lebenslehre* (Berlin 1935). - Dobrým

českým přehledem názorů na život s tendencí protipositivistickou je spis Emanuela Rádla: *Dějiny vývojových teorií* (Praha 1906). - Mírně protimechanisticky je zaměřeno dílo Františka Němce: *Obecná biologie* (Melantrich 1934), Vladimíra Úlehly: *Zamyšlení nad životem* zastává nerozhodné stanovisko kondicionalismu. Biologických otázek se dotýká časopis *Věda a život* a *Věda přírodní*. - Všechny problémy přírody neživé i živé probírá velmi přístupným způsobem bez újmy na vědecké přesnosti J. O. Martinovského: *Úvod do nauky o hmotě a životě* (Praha 1946). O kvantové biologii máme v češtině základní a důkladné dílo MUDr F. Herčíka: *Od atomu k životu* (Praha 1946), který již předtím vydal pozoruhodnou knihu o problémech biologických *Život na ruby*, která vedle správných poznatků navazuje poněkud neorganicky na učení tibetských mystiků.

THEODICEA

Jaroslav Benet

I.

Abychom jasně pochopili, jak třeba postupovati při studiu theodicey, jaké přípravy je třeba k němu, a jak si počínati při hledání příslušné literatury, je nutno napřed míti správný pojem o tom, co je theodicea, jaký je její předmět a cíl.

Theodicea je ona část filosofie, která jedná o Bohu, pokud je poznatelný pouhými přirozenými silami lidského rozumu. Tedy theodicea - tak jako filosofie vůbec - opírá se ve svém postupu jediné o lidský rozum a tím se liší od theologie (dogmatiky), která jedná o Bohu na základě nadpřirozeného zjevení.

Vědeckým předmětem theodicey jest tedy sám Bůh, a cílem jejím jest poznati - pokud je to možno bez pomoci zjevení - jsoucnost, bytnost a vlastnosti Boží.

Nejlepším vzorem, jak postupovati v probírání otázek theodicey, jest Theologická Summa sv. Tomáše Akvinského. Sv. Tomáš tu ovšem jedná o Bohu nejen na základě přirozeného rozumu, nýbrž i ve světle nadpřirozeného zjevení; avšak při tom vždy přesně rozlišuje to, co o Bohu lze poznati pouhým rozumem, od toho, co je předmětem nadpřirozené víry.

Uvedme si napřed stěžejní věty theodicey „podle metody, nauky a zásad Andělského učitele“ (Acta Ap. Sedis 1922, str. 449 n.), a z toho nejlépe poznáme, čeho je třeba k jejímu studiu a kde hledati příslušnou literaturu.

Prvním úkolem theodicey jest dokázati Boží jsoucnost. Jeden důkaz, jejž uvedeme, není sice vzat doslova z Theologické Summy, avšak jest podán podle metody i zásad, jichž sv. Tomáš používá (S. Th. p. I., q. II. a. 3).

Tento důkaz dochází k existenci Boha jakožto nutné první příčiny věcí. Dříve než k důkazu přistoupíme, objasněme si pojem příčiny první a příčiny druhé. Prvou příčinou bytí rozumíme tu příčinu, která jiné věci dává bytí, aniž závisí sama v svém bytí a působení na příčině jiné. Naproti tomu druhými

příčinami rozumíme všechny příčiny, jež své bytí (a tedy i svou působnost) dostávají od příčiny jiné.

Důkaz sám může být podán takto: Je zřejmo, a proto nad všechnu pochybnost jisto, že něco existuje. Stejně je jisto, že jestliže něco existuje nyní, existovalo něco vždycky. Neboť kdyby byl jediný okamžik, v němž by neexistovalo nic, neexistovalo by nic ani nyní, poněvadž z ničeho by nemohlo něco povstati. Tedy nějaké jsoucno existovalo vždycky.

Pozorujeme-li nyní existující svět, dosvědčuje nám denní zkušenost, že jsou ve světě bytosti, které vznikají a zanikají. Noví lidé přicházejí na svět, rodí se noví živočichové, vyrůstají nové květiny.

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

Avšak tato jiná bytost buď je naprosto nezávislá ve své existenci a činnosti na jakékoliv jiné bytosti, a pak je příčinou první. Nebo sama závisí na bytosti jiné, takže jen potud existuje a jest činna, pokud od této jiné bytosti své bytí a svou působnost dostává. V tom případě jest ovšem příčinou druhou, ježto dostává své bytí od příčiny jiné. O oné jiné příčině pak se stejným způsobem tážeme, nezávisí-li také ona na příčině další, a ta zase na další. Avšak ať příčina druhá je jen jediná, ať je příčin druhých jakkoliv dlouhá řada, vždycky tyto druhé příčiny předpokládají nutně existenci příčiny první, poněvadž jen potud mohou působiti, pokud samy své bytí a svou působnost dostávají od příčiny první. Kdyby nebylo příčiny první, nebylo by ani příčin druhých, a nebylo by ani účinku.

Síla tohoto důkazu není v ničem oslabena námitkou, že bychom si mohli představit nekonečnou řadu příčin druhých, v níž jedna příčina od předcházející dostává své bytí. Neboť tato nekonečná řada příčin druhých - stejně jako kdyby šlo o jedinou příčinu druhou - nutně předpokládá, že mimo tuto řadu existuje příčina první, neboť celá tato - byť nekonečná - řada druhých příčin existuje a působí jen potud, pokud své bytí a svou působnost dostává od příčiny první.

Tedy existuje příčina první, t. j. příčina, která svého bytí nedostala od žádné příčiny druhé. Poněvadž tato první příčina

svého bytí nedostala od nikoho jiného, tedy je má sama od sebe. To je však věčně totéž, jako že první příčina je bytí samo. Neboť kdyby nebyla bytí samo, musila by bytí buď dostati od jiného, a nebyla by pak prvou příčinou: anebo by si musila dáti bytí sama, což je nemožné, poněvadž by musila současně existovati a neexistovati.

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

Tato prvá příčina, jež je bytí samo a plnost veškerého bytí, jest Bůh.

Jelikož Bůh jest bytí samo a plnost veškerého bytí, takže v něm není možné nějaké rozmnožení nebo doplnění, plyne z toho, že má veškerou možnou a pomyslitelnou dokonalost skutkem (in actu), čili že je svrchovaně a nekonečně dokonalý.

Viděli jsme, že každá jiná bytost závisí na Bohu ve svém bytí. Z toho však plyne, že je závislá na Bohu i ve svém trvání, poněvadž trvání je (prodloužení) bytí. Proto všechno, co je, trvá jen proto a potud, pokud Bůh to v bytí zachovává.

2.

V těchto několika odstavcích je obsaženo jádro celé theodicey. Pomocí zásady příčinnosti jsme tu dokázali existenci Boha jakožto první příčiny, a z poznání Boha jakožto prvé příčiny lze vyvoditi, v čem je bytnost Boží, a jaké jsou Boží vlastnosti.

Důkaz je zřejmý tomu, komu jsou jasné pojmy, s nimiž tu pracujeme nebo jež tu předpokládáme. Z toho je patrné, čeho je třeba ke studiu theodicey, a jakých jektomu třeba pomůcek.

Proti skepticismu, jenž popírá možnost jakéhokoliv jistého poznání, nutno ukázati, že se nauka skepticismu vyvrací sama. Neboť tvrdíc, že nelze míti žádné jistoty o žádné věci současně, prohlašuje za jistou nauku vlastní. Nutno ukázati, že úplný skepticismus jest nemožný, poněvadž jsou věci, o nichž ve skutečnosti pochybovati nelze (na př. o vlastní existenci). Téměř všechny příručky filosofie scholastické věnují aspoň několik stránek vyvrácení skepticismu a ukazují existenci poznání jistého.

Velmi důležité jest při studiu theodicey poznati kořen blud-

ných nauk subjektivistických a idealistických, jež zvláště od dob Kantových ovládají moderní filosofii a působí, že mnozí filosofové se domnívají, že existence Boží dokázati nelze.

Kořen těchto omylů, jež působí tolik zla, je v tom, že tito filosofové nepoznávají, v čem je skutečný základ našeho poznání. „Pravda má svůj základ v bytí,“ dí sv. Tomáš. Bytí samo, skutečnost sama jest základem našeho poznání. Naše poznání - dovozuje Andělský učitel - začíná od předmětů poznatelných smysly. Svou smyslovou zkušeností poznáváme bezprostředně skutečný hmotný svět, existující nezávisle na našem poznání. Ze smyslové zkušenosti získáváme bezprostředně rozumovou abstrakcí první a nejvšeobecnější pojmy, z nichž tvoříme první a nejvšeobecnější zásady. Tedy prvních zásad netvoříme si z pouhé subjektivní vlohy svého rozumu - jak tvrdí Kant - nýbrž na základě skutečnosti, a to pomocí pouhého srovnání nejvšeobecnějších pojmů.

Dokazující existenci Boží, opíráme se především o zásadu příčinnosti, jež zní: „cokoliv začíná být, má příčinu svého bytí.“ Pomocí této zásady dokazujeme Boží existenci z viditelného světa. Kant a všichni ti z moderních filosofů, kteří podléhají jeho vlivu, tvrdí, že tato zásada tryská z čistého rozumu nezávisle na zkušenosti, tedy že jest původu čistě subjektivního. Její objektivita prý záleží jedině v tom, že jsouc aplikována na smyslové jevy, vymezuje a určuje předměty naší zkušenosti. Proto prý tato zásada (podobně jako jiné všeobecné zásady) nemá za hranicemi zkušenosti žádné objektivní platnosti. V tom se spatřuje hlavní důvod Kantův (a ostatní moderní filosofie, pokud mu v tom podléhá) proti dokazatelnosti Boží existence.

Proti těmto těžkým omylům nutno ukázati, že nejvšeobecnější pojmy příčiny i účinku čerpáme bezprostředně prostou abstrakcí ze smyslové zkušenosti, a pouhým srovnáním těchto pojmů je nám zjevný jejich vzájemný vztah, jež vyjadřujeme zásadou příčinnosti. Proto zásada příčinnosti není pouhým pravidlem čistého rozumu, jak se domníval Kant, nýbrž je zákonem bytí, jenž ve své všeobecnosti platí i za hranice zkušenosti, a můžeme tedy bezpečně pomocí jeho dojít až k nejvyšší příčině všeho bytí - k Bohu.

Bez jasného proniknutí objektivitu této zásady (a našeho poznání vůbec) bychom nedovedli jasně pochopiti, odkud vy-

rostly marné námitky moderních filosofů a jejich žáků proti důkazům Boží existence a proti naukám theodicey vůbec.

3.

O objektivní platnosti zásady příčinnosti i ostatních všeobecných zásad a vůbec o objektivní platnosti našeho poznání jedná především ta část filosofie, jež se zve metafysika, a částečně i materiální logika. Mnozí autoři příruček scholastické filosofie jednají obšírně o otázkách objektivity poznání v té části filosofie, kterou nazývají Kritikou nebo Noetikou.

Avšak k dokonalému chápání objektivity poznání, zvláště poznání rozumového (poznatků všeobecně a nutně platných) je třeba především porozumět harmonickému spojení poznání smyslového a rozumového, jež vyplývá ze spojení duchové duše s hmotným tělem v jedinou lidskou podstatu. Porozumíme-li tomuto spojení, pak snadno pochopíme rozumovou abstrakci, jíž rozum jakožto mohutnost duchová získává nehmotné, abstraktní, a proto všeobecné pojmy z poznatků konkrétních a individuálních, jež poznávají smysly, které jsou vázány na hmotné orgány. O těchto otázkách jedná psychologie, především ovšem psychologie filosofická (čili spekulativní), částečně však i psychologie experimentální.

Ze všeho, co bylo řečeno, je patrné, že theodicea je vrcholná část filosofie, která ostatní části filosofie předpokládá. Není divu, vždyť Bůh je nejvznešenější předmět našeho poznání, a nesmíme litovati žádné námahy, jež jakkoliv může přispěti k tomu, abychom nejen s plnou jistotou poznali a dokázali, že Bůh jest, nýbrž i - pokud je to ovšem pouhým lidským rozumem možno - jaký jest.

4.

Z toho, co jsme řekli, lze již všeobecně poznati, které literatury je třeba k studiu theodicey. Pro příklad uvádíme některá díla.

Základním a nejdůležitějším dílem pro studium filosofie o Bohu je *Summa Theologica* sv. Tomáše Akvinského (ještě více než *Summa contra Gentiles*). Má tři části; otázky týkající se theodicey jsou v ní probírány především v části první. Český

její překlad byl vydán od profesorů řádu dominikánského v Olomouci 1937-40: „*Theologická summa sv. Tomáše Akvinského*“.

Z moderních knih, jež probírají nauky theodicey, jmenujeme na př.: A. Kudrnovský, *Apologetika*. V Praze 1932. - F. Kordač, *Bůh*. V Českém slovníku Bohovědném II. V Praze 1916. - R. M. Dacík, *Bůh a jeho život*. V Olomouci 1937. - Týž, *Bůh ve svém díle*. V Olomouci 1938. - K. Miklík, *Balmešův katechismus základních pravd*. V Praze 1935. - C. Jež, *Osobní Bůh a náboženství*. V Praze. - R. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno*. Paris 1937. - Týž, *Dieu, son existence et sa nature*. 6. vyd. Paris. - Hontheim, *Institutiones Theodiceae*. - Micheliš, *Elementa Apologeticae*.

Z příruček, které v jednotlivých svých částech jednají o všech výše zmíněných otázkách, uvádíme na př.: Dr Mil. Skácel - Dr Jan Skácel, *Základy vědecké filosofie*. V Praze 1945. - Kadeřávek, *Soustava filosofie křesťanské čili aristotelisticko-thomistické*. I-III. V Hradci Králové 1920. - B. Lorenzelli, *Philosophiae theoreticae institutiones* I-II. Romae 1890. - J. Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* I-II, ed. 7. Friburgi Brisgoviae 1937. - J. Donat, *Summa Philosophiae Christianae*, vyd. 5. Innsbruck 1923. - J. Hickey, *Summula Philosophiae Scholasticae* I-III, ed. 6. Dublini 1923. - A. Spesz, *Summarium Philosophiae Christianae*. Taurini 1928. - J. V. Remer-P. Geny, *Summa Philosophiae scholasticae* I-VI, ed. 5. Romae 1925-26. - P. Brin, A. Farges et D. Barbedette, *Philosophiae Scholasticae* I-II, ed. 63, Parisiis 1936. - Pio de Mandato-C. Boyer, *Instructiones Philosophicae*, ed. 5. Romae 1929. - G. Mattiussi, *Le XXIV. Tesi della Filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, ed. 2. Roma 1925. - E. Hugon, *Principes de Philosophie*, ed. 2. Paris 1922. - C. Boyer, *Cursus Philosophiae* I-II. F. Egger, *Propaedeutica Philosophica-Theologica*, vyd. 7. Brixinae 1912. - D. Mercier, *Traité élémentaire de philosophie* I-II. Louvain 1922.

O otázkách noetických, pokud je jich třeba k obhájení a objasnění objektivit našeho poznání, jednají na př.: Jaroslav Beneš, *Duch a hmota v teorii poznání*. V Praze 1946. - Týž, *Rozumem ke zdroji pravdy*. V Praze 1939. - J. Matocha, *Compendium philosophiae christianae* III. Critica. V Olomouci 1940. - P. Geny, *Critica*. Romae 1927. - C. Frick, *Logica*,

Friburgi Brisgoviae 1908. - J. De Vries, *Critica*, Friburgi Brisgoviae 1937. - Týž, *Denken und Sein*. Freiburg im Breisgau. - F. Erdey, *Critica*. Taurini 1938. - A. Munzi, *Logica*. Romae 1921. - B. Jansen, *Wege der Weltweisheit*. Freiburg im Breisgau 1924. - Týž, *Die Religionsphilosophie Kants*. Berlin 1929.

Z knih užitečných k studiu psychologie jmenujeme na př.: M. Habáň, *Psychologie*. - J. Fröbes, *Psychologia Speculativa I-II*. Friburgi Brisgoviae 1927. - Týž, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie I-II.*, vyd. 3. Freiburg im Breisgau 1923. - J. Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*, vyd. 4. München 1927. - Týž, *Theoretische Psychologie im Umriss*. Leipzig 1926. - A. Willwoll, *Seele und Geist*, Frciburg im Breisgau 1928. - J. H. Llegendörfer, *Leitfaden der Psychologie*. Bonn 1940.

FILOSOFICKÁ MRAVOUKA

Adolf Kajpr

I.

Ethika je věda filosofická, třebaže to někteří její moderní přestítelé popírají nebo popírali. Je to totiž věda, jednající o nejhlubších otázkách, o odpovědích na celck, totiž celkový smysl lidského jednání.

Tato kratičká stať nemá za účel ethice učit, nýbrž chce jen ukázat hlavní obrysy ethického myšlení hlavně evropského lidstva, chce poněkud naznačit, jak se do jejího studia dát.

Ethika, od slova *ethos*, mrav, zvyk, obyčej, česky mravověda, studuje a zkoumá činy lidské se stanoviska jejich mravního dobra nebo zla. Jinými slovy: snaží se odpovědět na otázku: Jaké má býti lidské jednání, aby bylo mravně dobré? Kdy jest lidské jednání mravně dobré a kdy je mravně zlé? Tedy věda mravního dobra a zla.

Odpovědi na tyto prastaré otázky jsou zhruba trojíhodu:

1. theologické, čerpané ze Zjevení. Nejslavnějším a nejstarším takovým ethickým zjevením je Dekalog, Desatero. Tato theologická ethika předpokládá ovšem náboženskou víru, tvoří tak zv. mravovědu a nazývá se specificky morálkou. Třeba však upozorniti, že mnozí, zejména Francouzi, používají jména morálka pro ethiku vůbec, bez jakéhokoliv vztahu k Zjevení.

2. metafysické. Zde se nepředpokládá žádné Zjevení. Přirozený lidský rozum vysuzuje z lidské přirozenosti, jaká má býti její správná, tedy mravná aktivita.

3. pozitivistické, které obyčejně pozůstávají v pouhém pozorování způsobů lidského jednání a v pokusném hledání zákonů a pravidel, jimiž se toto jednání pravděpodobně řídí.

Jako ethika ve vlastním slova smyslu platila a platí odc dávna přirozená ethika metafysická. Taková ethika je jedním oborem metafysiky, nikoliv nezávislým na jejích oborech ostatních, naopak tyto předpokládajícím a je do jisté míry korunujícím. Otázka duše, její podstaty a její nesmrtelnosti, otázka svobody

vůle, otázky mého původu a mého posledního cíle jsou nerozlučně spjaty se závěry ethiky. Na ně si musím nejdřív dát odpověď, mám-li v ethice dospět k opravdu platným a definitivním závěrům.

Podívejme se nyní krátce, jak evropské lidstvo o těchto problémech myslelo. - Musíme začít ve starém Řecku. Sejdeme se zde s filosofickým trojhvězdičkou, Sokrates, Platon, Aristoteles.

Proti sofistickému relativismu, který řečením byl vždy ochoten udělati z pravdy nepravdu a z dobra zlo a naopak, rýsuje Sokrates prve pevné základy lidského myšlení a jednání.

Sokrates, jak známo, nic nepsal, nýbrž pouze rozmlouval, a tak se s jeho názory shledáváme, jen pokud nám je zachovali jeho žáci. Hlavně zde přicházejí v úvahu nesmrtelné dialogy a jiné spisy Platonovy.

Platona by tedy bylo třeba čísti, poněvadž v jeho spisech jsou po prvé literárně zachyceny všechny základní pojmy mravovědy. Z Platona pochází mravní idealismus, ono neúnavné usilování o ovládnutí složité povahy člověkovy a o vzpínání se k vnitřnímu osvobození, k nezávislosti na choutkách a vzpourách tělesna, k platonské duchovní lásce, k ideji Dobra a Krásna. Každý vzdělanec zná hlavní spisy Platonovy, ať již se nazývají *Faidros*, *Menon*, *Protagoras* nebo *Zákony* a *Politikos*.

Všechna tato díla jsou přeložena do češtiny a vyšla většinou v nakladatelství Laichtrově, kde také vyšlo hlavní ethické dílo Aristotelovo *Ethika Nikomachova*.

Aristoteles, tak jako se liší od Platona v celém svém filosofickém myšlení jinou povahovou strukturou, liší se od něho i v ethice. Všimá si více všední zkušenosti než Platon, přemítající o nadsvětých idejích, nicméně vidí i on vrchol mravního snažení, blaženost, v klidné, soběstačné moudrosti, v kontemplaci, nazírání.

Platonismus ožil později v novoplatonství, jehož hlavním reprezentantem je Plotin. S názory tohoto pantheistického mystika se setkáváme částečně i u mnohých myslitelů křesťanských zejména v jednostranném, upřílišeném spiritualismu, pohrdání hmotou. Plotinovy spisy, zvané *Enneady*, možno čísti ve francouzském nebo německém překladě (Emile Brehier, Paříž 1924). - U nás o něm psal s ukázkami překladů Vlad. Hoppe v Přednáškách a rozpravách společnosti přátel antické kultury II. 1926.

Ze starověkých proudů ethických třeba ještě zmíniti o epikureismu a stoicismu. Epikurovy *Myšlenky o štěstí a mravnosti* vyšly v českém překladě 1929, rovněž tak existují české překlady hlavních representantů stoicismu, Epikteta a Marka Aurelia.

2.

Poznatky a výsledky takřka všech starověkých myslitelů, především ovšem Aristotela, vybudoval v členitý, logický, naprosto jednotný a ucelený systém sv. Tomáš Aquinský (zemřel 1274). Jeho *Summa theologiae*, hlavně její dvoudílný druhý díl (*Prima secundae, secunda secundae*) obsahuje soustavnou přirozenou etiku, metafysiku lidského jednání. Stejně zásady jsou i v jeho *Summē contra Gentiles* (hlavně její III. kniha) a v některých menších spisech, věnovaných zvlášť otázkám ethickým, na př. *De Malo*.

Ethika thomistická je nesmírně jednoduchá a průhledná, je v ní vrcholně vyjádřena ona jednotnost středověku, které se i odpůrci obdivují a po které někdy s trochu závistivým povzdechem touží.

Vychází celá z nejzákladnějšího principu všeho jsoucna a všeho myšlení: principu identity. Každá věc je to, co je. Člověk je člověk. Je ovšem nehotový, nedokončený a naše mravní činnost má býti jeho dohotovitelkou. Člověk je svobodný, je na něm, zda se svou mravní činností bude zdokonalovat nebo ničit. Jeho činnost je dobrá tehdy, odpovídá-li přirozenosti lidské, stává-li se jí člověk skutečně tím, čím má býti, odpovídá-li jeho složité tělesno-duchovní přirozenosti společenské a ovšem i jeho přirozenosti bytosti stvořené, která je tím více, čím má býti, která je tím více sama sebou, čím těsněji je spojena se svým Tvůrcem. V tomto posledním poznatku je obsaženo východisko k dovršení přirozené ethiky dokonalostí nadpřirozenou, o jejíž možnosti a skutečnosti mluví Zjevení.

Vychází-li ethika z těchto principů, vyloučí tím zároveň definitivně veškerý mravní relativismus a libovůli. Dobro nebo zlo, konkrétně vzato, je vlastností činu samotného, nikoliv něco, co by přistupovalo jen z uzdání zákonodárcova, jak se domnívají mnozí pozitivisté od starověkých sofistů přes anglického Hobbesa (17. stol.) až do našich dob. I scholastičtí nominalisté

(Occam a jeho stoupenci) učili, že dobro našich činů závisí na svobodné, to znamená, libovolné vůli Boží. - Sv. Tomáš tento názor vylučuje velmi radikálně: „Říci, že správnost (mravnost) závisí prostě na vůli Boží, znamená totéž jako říci, že vůle Boží se neřídí řádem moudrosti, to však je rouháním.“ (De verit. qu. 23. a 6.)

To jest tedy v několika slovech celá thomistická ethika.

Jak ji studovat? Umíte-li latinsky, čtěte, studujte sv. Tomáše v originále. Zvyknete-li si naň, poznáte, jak blahodárná je to četba. Vždy znovu a znovu budete uchvázeni onou nedostižnou jednotností, oním klidem ne olympským, ani stoickým, nýbrž mírem Kristovým, o němž praví sv. Pavel, že převyšuje všechny představy.

Překlad *Summy theologické* vydávají dominikáni v Olomouci od r. 1932. Pro dnešní školské studium jsou ethické zásady sv. Tomáše sestaveny v mnohých kursech scholastické filosofie, v oddílu Ethika. Možno jmenovati na př. Donát, De Baecker, Mercier atd. Na základech thomistické ethiky pracují intensivně katoličtí intelektuálové francouzští a belgičtí. J. Maritain staví na sv. Tomáši svou moderní ethiku společenskou a státní, ethiku tvoření uměleckého a pod. Soustavné francouzské zpracování podává Sertillanges *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin*. - *S. Thomas Aquin* sv. 2. *Le vouloir et l'action*.

Česky napsal *Přirozenou ethiku na zásadách sv. Tomáše* P. Metod Habáň O. P. (Olomouc 1944). Tentýž autor uveřejnil řadu článků, hlavních ethických problémů se dotýkajících, ve *Filosofické revui* r. 1929 a násl. Ve spisku *Mravní svědomí* pojednává Inn. Müller O. P. o jedné z hlavních otázek ethiky rovněž na základech učení sv. Tomáše. Toutéž otázkou zabývá se dále Adolf Pelikán T. J. *O původu mravního svědomí*. Akord-Brno 1941.

Další ethické myšlení je třeba sledovati zejména v odborných časopisech. U nás máme zmíněnou *Filosofickou revui*. Opravdu průkopnické myšlenky přinášívají často zejména časopisy francouzské. Upozorňujeme především na lovaňskou *Nouvelle revue theologique*, na *Revue Neoscholastique*, vycházející rovněž v Lovani, dále na *Revue de Métaphysique et de Morale* ve Francii.

Mnoho užitečného, sem spadajícího, lze nalézt též ve velkých naučných slovnících. Tak na př. v našem *Slovníku boho-*

vědném je velmi obsáhlý článek *Ethika*. Zase jsou to však hlavně velké odborné slovníky francouzské, které udělají velice dobrou službu, ať již je to veliký *Dictionnaire de la théologie catholique*, nebo *Dictionnaire de Connaissances religieuses*, nebo konečně *Dictionnaire apologetique*.

3.

Descartem nastává, jak známo, nová epocha filosofického myšlení a tím i myšlení ethického. Přírodní vědy a jejich metody vnikají do metafysiky i do ethiky. Je to zejména patrné u Spinozy (Holanďan, původu židovského, zemřel 1677), filosofa Descartem ovlivněného, jehož nová mravověda se nazývá *Ethica more geometrico demonstrata* - ethika dokázaná způsobem geometrickým. Pud sebezachování je tu základním motivem mravnosti. Je to ethika intelektualistická, jejímž ideálem je podržování vášní nutně působícím zákonům, jež zase nutně vyplývají z podstaty Boží. Rozum zjednává klidnou odevzdanost a trpělivost: amor Dei intellectualis. Jako v každém monismu směřuje i zde všechno k jakémusi resignovanému klidu.

Vlivy Spinozovy jsou patrné u českého filosofa Frant. Krejčího, jenž také přeložil jeho *Ethiku* a jiné jeho spisy do češtiny.

4.

Další velikou etapu v ethickém myšlení znamená Imanuel Kant (1724-1804). Kant je hledač stálosti a nezměnitelnosti v myšlení a ve vědě. Nenalézá ji v prchavých a měnlivých jevech zkušenostních, nýbrž v nadzkušenostních formách rozumu. Tytéž nadzkušenostní formy hledá i pro naše jednání mravní a nachází je, to znamená vyspekulovává si je v t. zv. kategorickém imperativu, v t. zv. ethice autonomní. Smyslem této autonomie je být si sám zákonodárcem, jednat prostě proto, že je to povinnost, ne pro odměnu nebo ze strachu, ne proto, že ti to někdo cizí poroučí.

Kantova formulace mravní autonomie vedla většinou k prudkým útokům na náboženskou morálku jakožto ethiku heteronomní, ethiku otroků, v níž se mravní příkazy zachovávají ne proto, že jsou dobré samy v sobě, nýbrž jen proto, abychom se vyhnuli trestu nebo dosáhli odměny.

K tomu malé vysvětlení: Zdravá metafysická ethika nemůže vycházet z absolutní autonomie, protože by tím popřela charakter člověka jakožto bytosti závislé na Bohu, na Stvořiteli, Dárci bytí a Dárci smyslu bytí. Tvůrce přirozenosti však do jejího nitra vložil dynamický, spontánně působící zákon tíhnutí k Němu, zákon, podle něhož veškeré naše pravé dobro splývá s dynamickým vzpínáním ke Zdroji všeho bytí. Rozvinutí tohoto nejhlubšího zákona je mravní zákon přirozený, jenž, jak vidno, není sice úplně autonomistický, a přece není ani heteronomní, protože naše vůle, správně a hluboce pochopená, nemůže chtít něco, co by odporovalo vůli Boží. Naše vůle chce svou dokonalost, ale ani vůle Boží nechce pro nás nic jiného.

J. B. Kozák v knize *Přítomný stav ethiky* má též článek „Autonomie a heteronomie“, v němž praví: „Shoduje-li se, splývá-li vaše, třeba uložená povinnost s vnitřní náklonností, s povahou, se starým, dobrým zvykem ethickým, pak není heteronomií.“

Jako úvod ke studiu Kanta-ethika se velmi hodí jeho *Základy k metafysice mravů*, přel. A. Papírník. Je to příprava k četbě jeho „Kritiky praktického rozumu“. Na nečetných stránkách tam najdeme, jak praví Schopenhauer, „podstatu kantovské ethiky, vyloženou se systematickou přesností, stručností a jasností, s jakou se nikde jinde v takové míře nesetkáte.“ - Krásné, objektivní dílo z tohoto oboru je též Delbos *La philosophie de Kant*.

Jako domyslitel Kanta z posledních desetiletí, jeho pozitivní kritik a doplňovatel je zvláště zajímavý Max Scheler a celá „škola hodnot“. Otcem moderní theorie hodnot je Vídeňan Brentano. Všechno je hodnotou, i pravda, proto je celá filosofie naukou o systému hodnot. Scholastici to vyjadřují větou „Verum et bonum convertuntur.“ Co je pravdivé, je zároveň dobré a naopak. Co není pravdivé, není ani dobré. Tímto poměrem pravdy a její užitečnosti, praktičnosti se zabývá pragmatismus (u nás Emanuel Rádl: „Význam kterékoliv filosofie dá se určití akcí, kterou vzbudila, politickou, sociální, náboženskou atd.“ a spisovatel Karel Čapek, *Pragmatismus čili filosofie praktického života*, 1917, 1925).

Kant se mylně domníval, že hodnoty jsou abstrahovány od statků, že jsou nutně a posteriori. Scheler však ukazuje, že hodnoty jsou neodvislé na statcích, jsou kvalitami samostat-

nými. Jsou to materiální (to znam. obsahově určité) kvality, které jsou ve vzájemném vztahu nadřaděnosti a podřaděnosti.

Podrobná studie o tomto nejvýznamnějším a nejvážnějším německém etikovi z doby mezi první a druhou světovou válkou je obsažena ve zmíněné již knize J. B. Kozáka, *Přítomný stav ethiky*, Praha 1930.

5.

Jako dědictví Kantovo se v 19. stoletím hluboká nedůvěra k intelektuální spekulaci, z níž se rodí filosofie té doby: pozitivismus. Na tomto základě vznikla i pozitivistická ethika, která si výlučně připisuje titul „ethika vědecká“, na rozdíl od nevědecké ethiky metafysické.

K tomu třeba poznamenati: Správná metafysika, tedy i metafysika lidského jednání, ethika, neoperuje s vysněnými pojmovými konstrukcemi, nýbrž i ona vychází z fakt zkušenosti, snaží se je však vysvětlit, seřadit a sjednotit na základě a pomocí nesporných a nevyhnutelných zásad správného myšlení. Metafysika ukazuje: Ten neb onen zkušenostní fakt, jež přijímáme jako nesporný, vyžaduje ty a ty předpoklady, které nejsou sice předmětem mé zkušenosti, nepřijmu-li je však, zůstane onen fakt nevysvětlený, bez základů. Jinými slovy: Přijímám-li onen fakt a popírám-li onen předpoklad, popírám ve skutečnosti „implicite“ i onen fakt samotný.

Positivistická ethika se nazývá také etikou laickou, čímž naznačuje, že se nezajímá o žádné poznatky zjeveného náboženství a vůbec jakéhokoliv theistického náboženství.

Nazývá se dále etikou přirozenou. Tento název ovšem není přesný, neboť i každá ethika metafysická je etikou přirozenou, berouc za východisko svého uvažování lidskou přirozenost, tak jak je přirozeným rozumem poznatelná. Nadpřirozenou jest pouze ethika theologická, která čerpá své poznatky z nadpřirozeného zjevení, odkud ví též o nadpřirozeném cíli a o nadpřirozených prostředcích lidského jednání.

Zakladatelem systematického pozitivismu a tedy i pozitivistické ethiky 19. století je Auguste Comte (1798-1857).

Pozorování a sbírání zkušeností, toť jádro pozitivistických metod. „Popis a vysvětlení daného nějakým jiným známým daným, pozitivním, toť jediná přesná metoda vědecká.“ (In.

A. Bláha: *Vědecká morálka a mravní výchova.*) „Mravnost je vědomé, radostné a spontánní tvoření duchovních vazeb společnosti, vytváření duchovní atmosféry společnosti ve jménu hodnot pravdy, lásky a spravedlnosti.“ (Tentýž:) - Tázete se ovšem, jak možno popisováním a pozorováním, touto „jedině přesnou metodou vědeckou“, dospět k tomu výměru, plnému pojmů sotva empiricky zachytitelných a jakž takž vysvětlitelných. Pozorováním poznáváme stále jen to, co bylo, nebo co je, kdežto ethika je podstatně hledáním toho, co má být, co má být život, co má být naše jednání, aby se shodovalo s rozumem. K tomuto „Má být“ nelze nikdy pouhým pozorováním dospět.

A přece: „Teprve od Durkheima († 1917), od jeho *Pravidel sociologické metody* (Praha-Orbis 1926) a od Lévy-Bruhla († 1939), jenž napsal *La morale et la science des mœurs*, možno mluvit o zahájení opravdu vědeckého, t. j. všech metafysických předpokladů a všech filosofických spekulací zbaveného období ve studiu jevů mravních.“ (In. A. Bláha.)

Jedním určitým výrazem pozitivismu v ethice je morálka vývojová, ovlivněná v 19. století hlavně evolucionistickým učním Darwinovým. Systémy na tomto základě vzniknuvší jsou většinou sociologické. Jako ethika osobní vyvíjí se tento způsob myšlení nejvýrazněji u Nietzscheho, učním o nadčlověku, o vůli k moci, o morálce pánů. Praktický pokus o Nietzscheův ideál byl národní socialismus německý a druhá světová válka. Hlavní dílo Nietzscheovo „Tak mluvil Zarathustra“ existuje v několika českých překladech.

6.

Jako dobrou studijní pomůcku doporučujeme *Československou filosofii* Dr Josefa Krále (Melantrich 1937). Její IV. oddíl, „Ethika“, obsahuje stručnou charakteristiku veškerého českého ethického myšlení od Tomáše ze Štítného až po všechno to, co bylo vydáno do r. 1935. Je tam i podrobný přehled všech českých překladů filosofických děl světových a cizích vůbec, počínaje Platonem a Aristotelem.

Mluvíce o ethickém myšlení českém nemůžeme nevzpomenouti T. G. Masaryka. Nenapsal sice žádné soustavné ethiky, všemi jeho spisy však a celým jeho dílem vane žhavý zájem

o ethické otázky, o ethickou otázku vůbec. Spojuje své ethické úsilí s hledáním náboženským, jak to především vyjadřuje ve svých studiích o smyslu českých dějin a v serii statí „Moderní člověk a náboženství“. Zajímají jej většinou konkrétní problémy ethické, na př. sebevražda, ethika pohlavní a rodinná, ženská otázka, abstinence a pod. Nelze však říci, že by ethika Masarykova měla u nás pronikavý význam na další vědeckou práci v tomto oboru. Kozák o tom říká: „České myšlení ethické přijalo od T. G. Masaryka méně, než bychom při jeho velkém významu čekali. Objektivistický pozitivismus ovládl pole.“

Hlavou našich pozitivistů byl prof. František Krejčí. Jeho *Positivní ethika* (Praha, Laichter 1922) je největší a nejúplnější v české literatuře. Jeho stanovisko v ethice lze označiti jako vývojový utilitarismus sociální (humanita), inspirovaný v celku Spencerem a v důležitých složkách Nietzsche (Důraz na pudy) a Tolstým (Humanita).

Stejně nadšeným propagátorem pozitivistické ethiky je již několikrát citovaný In. A. Bláha ve své *Filosofii mravnosti* (Píša, Brno 1922). Kozák o něm píše: „Boj o duchovní hodnoty nebyl u nás snad nikým líčen výmluvněji než Bláhou. Jeho obšírná kapitola o problému účelnosti jest, ač nemohu se vším souhlasiti, nejlepší, co v české literatuře o tom napsáno.“ Jeho *Vědecká mordlka a mravní výchova* (Praha 1940) je jakýmsi rekapitulováním a populární praktickou pomůckou k budování laického mravního světa.

J. B. Kozák ve své knize *Přítomný stav ethiky*, kterou jsme několikrát citovali, dává hluboký rozbor takřka všeho evropského i amerického ethického myšlení tak asi za dvě desetiletí XX. století. Myslitelé němečtí, francouzští, anglosaští, ruští i naši jsou tam rozváděni a posuzováni. Výsledek je značně skeptický.

„Proč chcete?“ - „Dnešní stav ethiky končí touto zřetelnou otázkou.“ Toto „proč mám býti mravným“ je tedy, podle Kozáka, v dnešní ethice nerozřešenou otázkou, je sporné.

„Náboženství se často podobalo stroji, který přejížděl lidi a jel vůbec nesprávným směrem, ale jel. Ethiky se často podobaly mapám a kompasům na lodích, jejichž plachty byly splihlé a ohniště vyhaslá.“

Nemůžeme ovšem skončiti závěrem tak bezútěšným. Boj mezi spiritualismem a plochým všedním empirismem jde dál

a začíná vždy znovu. Právě ve Francii, která do nedávna ovládala vše svým pozitivismem, povstává nová vlna duchovna, spiritualismu, jak v mohutném hnutí novothomistickém, o němž jsme se již zmínili, tak zvláště v Bergsonovi a bergsonismu, v němž se někdy základní pojmy thomistické tak nebo onak vynořují, ovšem jinak vyjádřeny.

Bergsonovi je tvořivým principem vesmírným životní elán, a podstatou životního clánu je dynamická Caritas. Je to tatáž, o které sv. Jan praví: „Deus caritas est“? Jeho ethický systém nazývají meliorismem, což je pojetí skutečnosti, které si nedělá optimistických ilusí, ale věří v tvárliвість skutečnosti, t. j. v možnost učiniti ji lepší vědomým úsilím.

Je třeba čísti jeho knihu *Dvojí pramen mravnosti a náboženství* (1932). Proti statické, anonymní, instinktivní mravnosti stojí tam mravnost dynamická, nesená mravním úsilím význačných osobností. Tam též nalezneme podněty pro etiku všelidskou:

„K přetvoření pudové a sobecké základny člověka, k rozšíření „společnosti uzavřené“ ve „společnost otevřenou“ je potřeba impulsu, který by člověka přesahoval, který by vycházel odjinud než z jeho povahy. Náboženská emoce je tímto impulsem; jen ona může znásobiti vůli k nadlidskému vypětí; tohoto vypětí, tohoto skoku uvědomělé a přesvědčené vůle je třeba, aby se překlenula propast, která je mezi národem a státem na jedné a lidstvem na druhé straně. Od národa k lidstvu nevede souvislost automatického vývoje, jak si to naivně představoval Spencerův evolucionismus a jím ovlivněný liberalismus, nýbrž napětí tvořivého vývoje, svou podstatou riskantní a nijak předem nezaručené. Demokracie, hodná tohoto jména a chápaná spíš jako duševní stav než jako konkrétní nedokonalá instituce, znamená „veliké úsilí ve směru opačném přírodě.“ (*Dvojí pramen*, cit. u M. Čapka *Henri Bergson*.)

Ve válce a po válce vzniká a přichází do módy ve Francii nový směr filosofický, jenž má svůj silný ohlas i v ethice: existencialismus. Hlavním reprezentantem je Jean Paul Sartre, jenž své ideje propaguje i na divadle jako dramatický spisovatel. Vnitřní zmatky Francie, které vedly k porážce z r. 1940, se zrcadlí v pesimismu tohoto nového systému, jenž nevěří v pokrok, je filosofickou protivou světového názoru marxistického (jenž věří v neomezený pokrok) a ukazuje s oblibou,

jak všechny vynálezy vždy sloužily jen k tomu, aby učinily člověka nešťastnějším. Němec Heidegger a dánský myslitel Kierkegaard jsou předchůdci tohoto systému.

7.

Máme-li dátí úvod ke studiu ethiky, považujeme za vhodné připojit toto:

Velikými, snad největšími znalci lidského srdce, jeho tužeb a přání, jeho možností a slabostí - často v mnohem větší míře než filosofové - bývají velicí umělci, zejména umělci slova, básníci a spisovatelé. Je třeba dátí svému myšlení pevnou kostru a pevnou páteř, a tu nám dává věda, především metafysika. Chceme-li mu však vdechnouti pravý život a žhnoucí oheň, musíme je živiti také díly veleduchů krásného slova, ať již jsou to řečtí tragikové, Dante nebo Shakespeare, Cervantes nebo Dostojevský, Schiller nebo Sládek, Březina nebo Šalda.

OBSAH

Úvod do filosofie	- - - - -	5
Logika	- - - - -	10
Filosofická anthropologie	- - -	18
Metafysika	- - - - -	24
Kosmologie	- - - - -	30
Theodicea	- - - - -	43
Filosofická mravouka	- - - - -	50

FILOSOFIE

Co a jak číst pro studium jejích jednotlivých oborů

Vychází jako 3. svazek knižnice „Úvod do studia“, kterou rediguje
Dr Bohdan Chudoba - Obálku a grafickou úpravu navrhl Oldřich Jirka

Vydalo léta Páně 1947 nakladatelství Vyšehrad v Praze

Vytiskly Č. A. T. v Praze v nákladu 3.300 výtisků

Vydání první - Cena Kčs 41.-

lidně orientovali ve vědě, kterou chtějí studovat - rychle a solidně, neboť přispivatelé všech svazků budou především vysokoškolský učitelé neb naslovovaní odborníci. I když jsou tedy jednotlivé svazky „Úvodu do studia“ určeny především našim vysokoškolským, kteří byli zavřením našich vysokých škol okupanty oloupeni o drahý čas a potřebují tím spíše rychlou a solidní orientaci ve svých oborech, najdou v těchto knížkách vydatné a spolehlivé poučení vlivní, kdo touží po uvedení do kterékoliv vědy, kdo chtějí doplnit své nižší školské vzdělání a usilují o prohloubení svých vědomostí.

Posud vyšly svazky:

II. Bohosloví

III. Filosofie

IV. Psychologie
a výchovatelství

Připravují se svazky:

I. Jednota a cesty studia

V. Filologie

VI. Umění

VII. Nauky sociální
a právní

VIII. České dějiny

IX. Světové dějiny

X. Lékařství

XI. Přírodní vědy

XII. Studium technické

Stran 64

Cena brož. Kčs 41.-

Nakladatelství VYŠEHRAD
Praha II, Karlovo náměstí 5