

KNIHOVNA PEDAGOGICKÉ AKADEMIE
POŘÁDÁ PROF. Dr. JOS. KRATOCHVIL

SVAZEK 13.

NOËTIKA

V OLOMOUCI 1921

NÁKLADEM MATICE CYRILOMETODĚJSKÉ
VYTISKLA ARCIBISKUPSKÁ KNIHTISKÁRNA

PROF. Dr. FRANTIŠEK GABRYL:

NOËTIKA

SE SVOLENÍM AUTOROVÝM Z POLŠTINY
PŘELOŽIL JAN SNÍŽEK

V ÓLOMOUCI 1921

NÁKLADEM MATICE CYRILOMETODĚJSKÉ
VYTISKLA ARCIBISKUPSKÁ KNIHTISKÁRNA

I m p r i m a t u r.

Olomucii, die 16. Martii 1921.

⁹

Vicarius capitularis:

Dr. Antonius Cyrillus Stojan.

*** Dr. Leopoldus Prečan,**
Cancellarius.

PŘEDMLUVA PŘEKLADATELOVA.

„Propterea captivus ductus est populus
meus, quia non habuit scientiam.“

Isai. 5, 13.

Doba přítomná jest dobou náboženské krise. Umění i věda, politika i sociální život nesou značku boje protináboženského. Nelze se tudíž diviti, že odvěký zápas pravdy a lži, dobra a zla se odehrává i za naší doby, a že největší a nejhroznější útoky se dějí proti nositelce Pravdy — církvi katolické. Ba lidská společnost dostupuje vrcholu vášnivé zloby proti náboženství vůbec, čímž nastává malátnost, vysílení a s ním ochablost a lhostejnost vůbec k věcem ideálním a vyšším. Známý filosof německý, profesor R. Eucken, píše: „Je zde nevyhnutelná otázka, zda tato nová kultura není přílišným vývojem pouhé síly, ale malým výtvorem podstaty, zda nezanedbává přes všecko volné působení na okolí záhady ve vlastním nitru člověka. Rovněž se jeví citelný nedostatek mravní síly, cítíme se bezbrannými proti vlastním vášním. A v takových pochybnostech vyrůstají novou silou staré věčné záhady, které věrně provázejí celý běh našeho vývoje. Dnes objevují se zase beze všeho zatajování a zmirňování, silou nezdolnou působí na nás vše, co jest záhadou lidského bytí, nejistota kam a odkud, tajemná moc nutnosti, náhoda a utrpení v našich osudech, nízkost a hrubost lidské duše, těžké zápletky v životě sociálním. Vše se spojuje v otázku, má-li naše bytí vůbec smysl, cenu a účel, zda se nerozpoltí takovým řezem, že pravda a pokoj konečně mu budou odepřeny. . . Práce stroje a demokratismus vytvářejí zápletky a krise otázky sociální, která vždy více myslí všech zajímá a svět celý mění v jediné bouřné moře. . .“¹⁾

Sv. Otec Lev XIII. mocně zasáhl v tuto otázku slavnou encyklikou „*Rerum novarum*“. I mnozí jiní věhlasní mužové poukazují na nutnost, aby se lidstvo vrátilo k zásadám křesťanským; ve všeobecném zmatku však zanikají tyto hlasy jako „hlas volajícího na poušti“. Lidé zabředlí v materialismu nemohou se takřka již ani povznést k něčemu vyššímu. Proto také nelze se diviti, že hmotářské století „páry, elektřiny a aeroplánů“ odvrátilo se i od nejvznešenějších, a přece nanejvýš „praktických“, pravd náboženských. Proto nemůžeme se diviti, že lidstvo opovrhlo i královnou věd, filosofii. A proč? Příčin jest mnoho. Především je to materialismus moderního člověka.

¹⁾ R. Eucken: Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Lipsko 1898.

„Materialismus,“ dí prof. Mar. Morawski¹⁾, „chtěl kdysi u Řeků také býti filosofií, bylo mu tehda třeba jména, aby se zaleskl před obecenstvem myslícím. Nicméně tímto pláštěm nedostatečně jen zakryt, žil dosti dlouho nepovšimnut, až teprve v době úpadku staré civilisace a v době úplné ztrnulosti společenské přišel k účtě pode jménem epikureismu. Než křesťanství opanovavší svět vypudilo materialismus odevšad, zvláště z filosofie, až teprve v předešlém věku, kdy společnost lidská počala znovu kloniti se k pohanství, materialismus se zdvihl: Posílen jsa pokrokem věd přírodních, které si osvojil, povrhl již nepotřebným štítem filosofie, ba filosofii otevřeně pronásleduje a jí se vysmívá.“

„Ale v našem věku filosofie sama jest vinna materialismem! A přece nese jméno Idealismu transcendentálního, o ní plně platí: extrema se tangunt! Ona dala podnět tomu, že lidstvo odvrátilo se od pravdy věčné; vyvolalať v lidech domnění, že ve všech záhadách hmotného i duchovního života nelze naléztí správné cesty k poznání jistoty, a tvrdila, že není pravdy ani požitku leč ve hmotě. Filosofie novověká začala tvrditi, že bytost skutečná i myšlenka, duch i hmota, jsou jedno, chtěla vše přenéstí a uvéstí na ideu, ba samu hmotu přetvořiti v ducha a přirozeným postupem (sic!) ducha přetvořiti v hmotu. Filosofie jest mravní příčinou materialismu, neboť vyslovila zásadu, že člověk jest nezávislým a svéprávným, a proto sobě odpovědným!

Filosofie svůj úpadek zavinila sama. V pohanských filosofických soustavách bylo mnoho bezbožnosti, ale to byli pohané! Bylo také mnoho nenábožnosti u některých filosofů křesťanských, ale tato nenábožnost nikdy přece nedospěla k úplnému popření Boha. Filosofie moderní pokročila dále, popřela Boha a odvážila se na místo Boha postavití — filosofa! Takový jest vznik pantheismu nové školy německé — sebezbožnění, které však mnoho lidí, kteří přece ještě něco náboženství si uchovali, od sebe odvrátilo! Mylný jest názor, který více ještě od filosofie odstrašuje, že filosofie jest nepřítelkou náboženství. U nás filosof je tolik jako nevěrec, atheista. Filosofie sice vytvořila mnoho soustav bezbožeckých, to bylo i ve starých dobách, ale z toho neplyne, že filosofie jest protináboženská.“²⁾ Naopak správné pojetí cíle badání filosofického vede k Bohu. A zesnulý sv. Otec Lev XIII. ve své památné encyklice „Aeterni Patris“ doporučil filosofii křesťanskou jako pravou filosofii, vedoucí lidi k poznání skutečné pravdy, dobra a krásy.

Národové světové měli a mají své veliké filosofy. Nese to sebou povaha toho kterého národa, že má větší či menší nadání k té či oné nauce nebo umění, takže z počtu nebo velikosti filosofů dokazovati velikost toho kterého národa není správné a spravedlivé. Vždyť i poloha bydliště, poměry národohospodářské, zaměstnání a způsob života mají vždy vliv i na rozvoj vzdělanosti toho kterého národa.

Vážný, hloubavý severan jest spíše nakloněn k filosofickému rozjímání nežli vznětlivý, nestálý obyvatel jihu a východu! Proto i národové slovanští vykazují nestejný stupeň vzdělanosti a pokroku. Slované vždy vynikali mírumilovností a náklonností k polní práci, a bránili se proto dlouho cizím vlivům, trvali s houževnatostí na svých starých zvycích, na své poesii a na svém náboženství. Proto poměrně nejdéle zachovali si svou národní rázovitost a samostatnost! I Slovan má svou filosofii uloženou v národní písni a pohádce,

¹⁾ Ks. Maryan Morawski: Filozofia a jej zadanie. Kraków 1899, III. vyd.

²⁾ Morawski: Filozofia I. c.

v národních hrdinných eposejích, ale jako vědu začal ji pěstovati teprve s poznáním západní kultury, dosti pozdě a nesamostatně. Co se u nás do nedávna jmenovalo filosofií, byla květina, buď z Němec nebo až z Anglie k nám přesazená! A dařilo se někdy u nás cizímu kvítí? Málo, velmi málo! A přece bez základu, který jest položen samým Bohem-člověkem, Ježíšem Kristem, nelze postavit vznešenou budovu filosofie! Vidíme dnes nejlépe, kam dospěli ti, kteří dali si vyrvati víru křesťanskou, matkou vštípenou! Opovrhují vlastí i věrou po otcích zděděnou!

Víra nepoutá ducha lidského, který právě věrou osvěcen může se ponořiti do závrtných hlubin filosofické spekulace, ale i vznášeti se může do nejvyšších výšin nedostupného světla, pravého poznání pravdy, dobra a krásy. A je to právě křesťanská filosofie, která může znova lidstvu přinésti pravé poznání v neskonale smutném zmatku různých filosofických názorů a obzorů.

Že filosofie měla vždy veliký vliv na všecken život společenský, jest nepopíratelno, neboť nejen všechny vědy čerpají z ní metodu a přesné vymezování pojmů toho kterého oboru, ale i praktický život opírá se o její poznatky. Vizme jen na př. nynější názor světový. Odkud má svůj původ? Zajisté z moderní filosofie, která své poznatky i popularisuje a přístupnými činí vrstvám nejširším! A podle toho, na jakém názoru jest zbudována filosofická soustava, řídí se názor širokých vrstev národa. Že pak moderní filosofie se zcela odvrátila od pramene veškeré pravdy, dobra a krásy — Boha, přinesla moderní zmatek v nejdůležitějších otázkách vnitřního života jednotlivce i celého lidstva. Jak praví Eucken, „všecky skvělé výsledky zevnější nitru člověka nepřinášejí žádného upokojení, ano zdá se, že právě vývoj tyto hranice našeho poznání činí povážlivými a že pokrok sám vždy větší zápletky vzbuzuje. Exaktní badání má nám zjevy činiti vždy jasnějšími a vždy uváděti je na zákony jednodušší, ale věci samotné při tom nám unikly do dálek čím dále větších a naše duše rozplývá se ve zjevech ojedinělých... Od velikého vývoje vzdělanosti očekáváme i zvýšení celého člověka a zlepšení všech poměrů, ale v pokroku tohoto hnutí usurpoval si intelekt celý obor duševní a zúžil vnitřní život...“ Tedy ani moderní filosofie člověka neuspokojila, neodpověděla mu na největší záhady: odkud a kam. A moderní člověk? Oddal se skepsi, o všem pochybuje a domnívá se, že je povznešen nade vší úzkoprsou „tmu středověku“. Ale je to jen nedostatek hlubších vědomostí právě v tomto „temném středověku“. V pokroku přírodních věd nespočívá ještě ukojení přirozené touhy lidské duše po pravdě! Kde hledati a nalézti pravdu? Kde jinde, než v tom, který jedině o sobě mohl říci: „Já jsem cesta, pravda a život“. Nebylo ještě dosud napsáno knih, působících na duši lidskou mohutněji, nežli jsou knihy Písma sv., jež církev přijala za slovo Boží. A církev katolická, matka vší učenosti a vzdělanosti, chová ve svém pokladu božských pravd onen základ, jež jí dal sám Bůh! Slavný filosof René de Cartes (Descartes) dí: ¹⁾ „Jsem přesvědčen, že aspoň všeobecnější pravdy o světě a zemi jinak se nemohou pojímati než jak já sám jsem je objasnil; nicméně však, jsa si vědom své malosti, nic nekladu za nevývratné, ale podrobuji vše i vážnosti církve katolické i úsudkům rozumnějších a nechtěl bych, aby kdo uvěřil mně, leč by jej k tomu poháněl zřejmě a nevyhnutelně vlastní rozum.“ A Descartes se přece považuje za tvůrce moderní filosofie! Největší filosofové byli ne

¹⁾ Mus. 1851, str. 32.

pochybovači nebo nevěrci, nýbrž věřící. A u nás? Právě v době, kdy scholastická věda stála na své výši, i u nás v Čechách nechybělo mužů, kteří se zá-
palem a nadšením pěstovali vědecké nauky dle názoru tehdejší školy thomi-
stické. Spisovatel „Rozboru filosofie Tómy ze Štítného“ dr. Ignác Hanuš
praví v úvodu str. 16: 1) „Ležít ve spisech Štítného větší bohatství zárodků
různého přemítání nežli vůbec ještě uznáno. Cítím se přesvědčen, že filosofie
křesťanská mezi národy slovanskými nikdež v tak jemném rouše a v tak
národním duchu se nebyla vyjevila, jako ji před očima máme ve spisech
rytiře ze Štítného. Chováť ovšem i literatura slovanská v sobě důkladnější
toho druhu spisy, avšak i scholastičtější, chová v sobě učenější, avšak i méně
národní; než tak prostosrdečně, tak rázně, tak národně a vroucně křesťansky
nevane nikdež duch středních věků jako v rukopisech Štítného.“ A toto napsal
Hanuš, který v témže rozboru velebí německého nevěreckého filosofa Hegla
a který lituje Štítného, že tak daleko jako Hegel ještě nedospěl!

Ve spisech Štítného máme proveden důkaz, že víra neodporuje vědě,
ale že víra právě vede vědu, aby nepřišla na scestí. Štítný, věřící křes-
ťanský filosof, psal prostonárodně českým jazykem o nejhlubších pravdách
tak, že jeho děti, jimž vlastně své spisy sepsal, snadno všemu mohly rozumět.
Bylť prvním českým popularisátorem vědeckým, ale ne takovým, jako jsou
naši moderní profesori, kteří ani o to se nestarají, aby jim rozuměly i vrstvy
lidové, ani nešetří státek každému křesťanu nejdražších, víry a náboženského
citu! Štítný neklade pyšně svůj rozum za nejvyšší tribunál neomylnosti a
pravdy, ale podrobuje se Bohu a Jeho církvi! Praví sám: „A tak ufaje, že
z milosti, ne v hrdosti, ne z všetečnosti budete čisti v těchto knihách, všeckyť
míním, komužť kdy k rukám přijdú — k tomu vás nejprv napomínám, aby
od Pána Boha žádali pomoci, by tomu bez bludu mohli rozumět, co o jeho
slyšíte velebnosti aneb co se dále z toho. co slyšíte, domyslíte!“

„Spisy Štítného jsou psány s touhou, aby rozumné uvědomění
spojily a smířily s vírou katolicko-křesťanskou“, praví správně Hanuš ve
zminěném Rozboru. A toho Štítný plně dosáhl; ač ve všem nesrovnával se
úplně s tehdejší názorem světovým školy thomisticko-scholastické, přece
nikdy se nedotkl pochybováním ani jednoho článku věrouky a mravouky
katolické. Moderní filosofie však nejen že otrásla věrou svých žákův, ale ona
vypověděla boj pravdě Boží a církvi, nositelce zjevení Božího. Až jednou dějiny
budou pronášeti nestranný soud o působení tak mnohých našich „velikánů“,
bude zřejmo, kdo více uškodil rozvoji národnímu, zdali oni, či katolická
církev, jež dala české zemi muže, kteří svou vlast učinili slavnou ne sice
krví a počtem lidí zabitých, ale — blažených!

Jako vše na světě, i velkolepá nauka „andělského učitele“, velikého
Aquinata, měla dobu rozkvětu, vrcholu, úpadku, ale i vzkříšení! Hned za
života sv. Tomáše povstali mnozí proti němu, ba i kacířství mu přičítali, a
po jeho smrti nastala reakce proti jeho nauce. V dějinách thomismu čteme,
že byly tři příčiny úpadku scholastické filosofie. Je to spor řádu františkán-
ského s řádem kazatelským, vystoupení Duns Skotovo, a konečně bouře,
kterou vyvolal Vilém z Okamu nominalismem.

Století XV., železný věk scholastiky, přineslo skutečné vady nauce
scholastické, které prýštily z malicherností a abstrakce. Ve století XVI. se

1) „Rozbor filosofie Tómy ze Štítného“ Mus. 1851, 16.

scholastika probudila bojem s reformací, aby ve věku XVIII. zase úplně a ještě hlouběji klesla. Scholastika upadala tím, že sami její představitelé, zachvácení proudem soudobého mínění, zanechali důkladných studií Aristotela a sv. Tomáše, a neporozuměvše podstatě jejich nauk upadli v lichý eklekticismus, kompilovaný z různých škol a soustav.

Ale scholastika neklesla v základní pravdě, která jest v jejích zásadách, neboť pravda jest nepřemožitelná. Zakřikovali její zásady, posmívali se jim, na konec na ně zapomněli — ale nepřekonali jich a nedokázali jim nic bludného a lživého. A čím více se lidé od nich vzdalovali, tím hlouběji klesali v pantheismus a materialismus; přes to, že všechny ty filosofie v době reformační scholastiku zatlačily, uplatňovala se stále, kdežto ony trvaly krátce. Dnes, kdy již všechny různé filosofie vybledly ve svých extrémech, myslí znova se obracejí ke scholastice — scholastika se obrozuje.

Ba co více, lze říci, že dnes filosofie křesťanská jest jedinou představitelkou směru středního, — empiricko-ideálního. Ještě v minulém století (XIX.) značně působila skotská škola Reidova a Duglat-Stewartova, k níž náležel také Polák Jan Sniadecki, ale v jejím zárodku tkvěl vážný blud Reidův o soudech instinktivních, připomínající Kantovy soudy synthetické a priori, proto za krátko i tato škola zanikla. Existovaly také zbytky kartesianismu, uchované v ontologismu, jež zastávali v první polovině minulého století čilí bojovníci, jako v Lovani profesori Ubaghs a Fabre, ve Francii Hugonin, Gratry, Fournier, ve Vlaších Gioberti, Rosmini a jiní, ale ani tento směr neměl podmínek životních, neboť o kolik se vzdálil od scholastiky, o tolik přiblížil se k idealismu, a přece chtěl býti filosofií katolickou; dnes v Lovani i jinde ontologismus ustoupil sv. Tomáši. Proti kartesianismu povstala v minulém století škola tradicionalistů, která jak kartesianismus tak scholastiku vinila z racionalismu a za jediné zřídlo pravdy uznávala prvotní Zjevení Boží, dochované obecnou tradicí lidstva. K této škole náleželi svého času francouzští učenci, jako Lammenais, de Bonald, a s jistou výhradou Josef de Maistre, Bonnet, Ventura — ale tradicionalismus, ač měl takové authority a půvab, s jakým jej dovedli podávat první mistrové, musil v krátce upadnouti; nemohl se totiž udržeti ani na podkladě filosofickém, neboť zamítal nebo podřýval kritérium rozumu, což filosoficky je nepřípustno, — ani na podkladě víry, neboť církev neuznala těchto zásad.

Konečně v Německu někteří znamenití myslitelé, jako Günther, Staudenmayer, Deutinger, pokoušeli se vytvořiti systémy antischolastické a přece katolické; než ani tyto pokusy se nezdařily. Günther, který měl největší vėhlas, upadl v nejhrubší bludy filosofické a náboženské, jeho nauka byla církví zamítnuta; a tak celý směr zašel a zanikl proto, že honě se za novostí a unikaje scholastice, přiblížil se v tomtéž poměru k nové škole transcendentální a smířoval se více méně s jejími pantheistickými zásadami.

Dnes, podobně jako ve středověku, scholastika jest vskutku jedinou filosofií křesťanskou a sama jediná bojuje proti filosofiím dnešních pohanů. Boj ten vede se ještě dosti tiše, neboť materialismus má dosud mocnou vládu, a učený svět zaujatý vědami přírodními málo se stará o filosofii: ale boj jest přece faktem významným a nabývá stále větších rozměrů. Na starých universitách vlašských i španělských, i na nově založených vysokých školách francouzských, anglických, amerických atd. vykládá se filosofie scholastická;

i na universitách a bohosloveckých ústavech v Německu a ve státech vzniklých po světové válce filosofie křesťanská se přednáší.

Mnoho znamenitých děl dle zásad filosofie scholastické obohatilo v nové době literaturu filosofickou. Jsou pak hlavní novoscholastikové na př. v Itálii Sanseverino, Taparelli, Liberatore, Tongiorgi; v pozdější době Cornoldi, Palmieri, Talamo, Conti; v době nejnovější De Maria, De Mandato, Lorenzelli, Gemelli, Mattiussi, Cappelazzi atd.; ve Španělsku Gonzales (biskup z Malagy), Balmes, Caminero; v Německu Kleutgen, Stöckl, Gutberlet, Hettinger, Kluge, Pesch, Denifle, Ehrle, Hertling, Cathrein, Geyser atd. V Belgii a Francii vynikají Farges, Gardair, Blanc, Peillaube, Piat, Coconnier a zvláště kardinál Mercier a De Wulf. U Poláků vynikl zvláště jesuita Dmowski, jenž zároveň se Španělem Balmesem jest vlastním tvůrcem obrodu filosofie křesťanské, profesori university jagelonské v Krakově Gabryl a Morawski a j., u nás Pospíšil, Kadeřávek, Vychodil, Kachník, Kratochvíl, Konečný, Novotný a j.

Nauka dnešní scholastiky celkem se úplně srovnává s učením sv. Tomáše Aquinského. Její stanovisko jest umírněný realismus, jak mu učili Aristoteles a sv. Tomáš, stojící uprostřed mezi idealismem a empirismem, anebo spíše opírající se společně i o ideu i o empirii, jako opravdová synthesa obou krajních a jednostranných soustav.¹⁾

Filosofii křesťanské náleží zajisté budoucnost. Idealismus, dostoupiv největší krajnosti, zvrhl se ve skepticismus, a lze říci, že jest ve své strohosti překonán; materialistický empirismus a positivismus, který po něm ve světě ovládl, nese již na sobě příznaky brzkého skonu. Střední směr, který ve století osmnáctém a začátkem století devatenáctého vstípen byl jako chatrný stromček, dnes stále roste a mohutní, — novoscholastika, o které v letech padesátých ani mluvit se nesmělo, dnes již stále silněji se ozývá ve znamenitých spisech a nejvážnějších časopisech, neboť stále mohutněji doléhá potřeba zdravé filosofie. A lze doufat, že jako lidstvo se ponenáhlu vrací ke křesťanství, že i filosofie křesťanská na konec stane se obecným názorem světovým, neboť řídí se přirozeným a nezměnitelným zákonem rozumu a uznává autoritu církve, která jest „sloupem a utvrzením pravdy“.²⁾

Podáváje české veřejnosti jako příspěvek polsko-české vzájemnosti překlad vzácného díla předního thomisty z bratrského národa polského, konám milou povinnost, vyslovuje tímto vřelé a uctivé díky svému vzácnému příteli panu dru Františku Gabrylovi, profesoru staroslavné university jagelonské v Krakově, za laskavou a ochotnou autorisaci tohoto překladu.

JAN SNÍŽEK.

¹⁾ Srv.: Ks. Mar. Morawski: Filozofia i jej zadanie. Kraków, 1899, III. vyd., s. 312.

²⁾ I. Tim. 3, 15.

ÚVOD.

POJEM, PŘEDMĚT, METHODA A ROZDĚLENÍ NOËTIKY.

1. Logika formální nás poučuje, jak spojovati myšlenky, aby tvořily organický celek, ale není její úlohou, zkoumati jejich obsah. Opírajíc se o metodu introspekční uvažuje o zásadách, jimiž se má řídit myšlení, má-li býti správně, ale nestará se o to, odkud třeba bráti předmět myšlení, aneb shodují-li se myšlenky s tím, co mají představovati, — slovem logice formální jde jediné o správnost myšlení, nikoliv o jeho pravdivost! Že však netoliko na tom nám musí záležeti, aby naše myšlenky dle jistých pravidel se spojovaly, ale aby též odpovídaly věcem, o nichž přemýšlíme, proto vedle logiky formální jest ještě jiná nauka, která se zabývá myšlením, pokud jest pravdivo, zkoumá myšlenky, shodují-li se se skutečností. Jedni nazývají tuto nauku logikou materiální, jiní kritikou poznání, kriteriologií, epistemologií, jiní noëtikou (od νοῦν, νοητικὴ τέχνη), kteréhož názvu stále budeme užívati, tím spíše, že někteří myslitelé mají jakési pochybnosti o pojmenování: logika formální a materiální.

Novoscholastik Mercier namítá proti tomuto rozdělení, že zapáchá kantismem, ba docela že má v sobě spor.¹⁾

Než obě námitky jsou po našem soudu bezdůvodny. Ten, kdo uvažuje zvlášť o formě myšlení a zvlášť o jeho obsahu (materia), nemusí hned uznávati Kantovy apriorní formy myšlení, v nichž by byl pojat obsah pojmů i co do formy. Zbytečný strach před Kantem nemusí býti na škodu věci samé. Ovšem nedá se popříti, že zase třeba rozeznávati samo myšlení od toho, o čem přemýšlíme, jakkoli konkrétně není formy bez myšlenky nebo bez obsahu a bez možnosti takového odlišování formy od látky (materia) mnoho nauk. ztratilo by důvod svého bytí.

Naproti tomu námitka, že si odporuje řečené rozdělení logiky, povstala jediné sofismatem. Mercier praví: „Kdo neví, že logika bývá stavěna naproti metafysice jako nauka o bytí rozumovém, pomyslném proti nauce o bytí skutečném, reálním? Z toho jde, že logika má za předmět formální to, co je skutečné, což je zrovna tak jako říci: logika jest a není logika, což si odporuje.“

Sofisma zůstalo proto úplným přes to, že Mercier logice materiální podsunuje za předmět bytí skutečné (le réel), kdežto neměl opomenouti, že logika materiální nezabývá se bytím skutečným, nýbrž naším poznáním vzhledem k věcem skutečným. Vůbec je patrné, že logika materiální čili noëtika jest nutným doplňkem logiky formální, neboť to, o čem dle jistých pravidel přemýšlíme, nemusí konečně samo o sobě býti pravdivé.

2. Abychom však přesněji naznačili účel noëtiky, jest nám ukázati, co

¹⁾ Viz: Mercier: Critériologie générale. Louvain 1899, str. III.

jest jejím předmětem vlastním, formálním. Připomenuli jsme již, že jejím předmětem jest myšlení vzhledem k věcem poznávaným čili pravdivost lidského poznání. Noëtika stýká se tím velice blízko s psychologií, kteráž ovšem jest zcela jinou naukou, badajíc toliko o genetické stránce našeho poznání, kdežto noëtika uvažuje o poznání v poměru ke skutečnosti předmětové. Psychologie praví, jak se děje poznání, noëtika však jednak pomocí pravidel logických, jednak pomocí resultátů psychologických rozbírá kriticky podmínky, na nichž závisí shodnost našeho poznání s věcmi skutečnými. Noëtika, toť jakýsi účet z toho, co poznáváme! Jako pocestný, když stane na vrcholu hory, pohlíží na stezky, po nichž se dostal namáhavě nahoru, tak i rozum, maje hotový akt poznání, analyzuje jej všestranně, netoliko proto, aby se dověděl, jak akt se stal, ale také, shoduje-li se s tím, co má představovati.

Kam až má sáhati analyza poznání? Má se rozšířiti tak, že sama se stane mohutností poznávací, jak učinil Kant ve své „Kritice čistého rozumu“? Či má býti úkol noëtiky totožný s kritismem Kantovým, který chtěl vyzkoumati, co a jak poznává rozum před všelikou zkušeností? Nikterak, protože jinak noëtika musila by převzítí úlohu „kritiky čistého rozumu“, které lze vytknouti, že jest nepřípustna a že se dopouští bludu petitionis principii. Jest nepřípustna, neboť není poznání bez věci poznávané; jest vlastně petitio principii, neboť kritika rozumu dítí se může zase jen rozumem kritisovaným, čímž se pyšně připouští, že rozum jest ve svých výrociích neomylný.

Noëtika nema tak dalekosáhlých tužeb jako Kantova kritika čistého rozumu. Její úloha pohybuje se v menším rámci, ale vyplněním svého úkolu přináší nepoměrně více prospěchu, nežli přinesla kritika čistého rozumu. Noëtika nemá v úmyslu kritisovati samu mohutnost poznávací, nýbrž chce analysou konův objeviti podmínky, na nichž závisí shoda poznání s věcí poznávanou čili pravdivost poznání.

Také postup noëtiky jest plně odůvodněn. Dříve nežli člověk počne filosofovati, má již množství poznatků, ze kterých některé se mu zdají úplně shodnými s věcí poznanou, jiné nikoliv, o jiných má pochybnosti. Přirozenost předchází filosofii. Od své přirozenosti jsme přesvědčeni, že jsme i že jest tento krásný Boží svět s miliony bytostí. Vlivem přirozenosti ani filosof, který podle své vědy dokazuje, že svět i všechno v něm jest jediné v naší představě a jejím dílem, když opouští své přemýšlení a zachází v sféry starostí všedních, nepočíná si jinak nežli jako každý jiný člověk, který o filosofii jakživ neslyšel. Proto noëtika nemá začínati vzbuzováním těch vědomostí, jež plynou ze životních potřeb, nýbrž přijavši je jako fakt, má se tázati po jejich ceně, může-li z nich učiniti rozumný závěr. To vykoná reflexí, které zajisté i v přemýšlení předfilosofickém není nedostatek; kdežto reflexe předfilosofická nevztahuje se na celý obor pravd námi pojatých, ani také co do síly není tak intensivní, reflexe filosofická naopak odnášeti se musí k celému obsahu našeho poznání věcí božských i lidských a co do své jakosti nepoměrně musí vynikati nad reflexí předfilosofickou.

Dobře naznačuje úkol noëtiky Alois Schmidt slovy: „Filosofické badání nevyžaduje snad náhlého přervání přirozené logiky a mravně náboženských pojmů, všeobecně rozumového vědomí, ani užitku všelikých umění, jimž se někdo před tím oddával. S plnou důvěrou v pravdomluvnost a jistotu, jakou dává lidská přirozenost, spěje toliko methodickým pochybováním k jejich objasnění a hlubšímu zdůvodnění, chce se dovědět, co značí pravdu vědět a

čím jest opravdová věda, z jakých se pramení zřídla a kam sáhá, aby tak kritickým uvažováním o sobě poznala vlastní mohutnost poznávací a její meze.“¹⁾

Pravíme tedy, že noëtika jest nauka, která kritickou analysou aktů poznání a ne kritikou samého rozumu učí, kdy, z jakých zřídla a v jakých mezích může býti poznání naše pravdivo.

3. Tímto pojetím noëtiky jest zároveň naznačena metoda, jaké tato nauka užívá. Východiskem jest obsah našich vědomostí, neboť zůstává s věcmi poznávanými ve spojení. Tento obsah musí býti methodou analyticko-indukční řečli bychom rozkouskovan, abychom nabyli celkového pohledu na podstatu svého poznání; metoda pak syntheticko-dedukční má obecné zásady analysou získané přizpůsobiti jednotlivým aktům poznání, aby ostatní objasnila dřívějšími.²⁾

4. Že noëtika jest nauka velmi užitečná, není třeba dlouho dovozovati. Nikomu zajisté nemůže býti lhostejno, kdy poznání lidské jest pravdivo. Kdyby noëtika neměla jiného účelu než rozptýliti věky nahromaděné předsudky o věrohodnosti mohutnosti poznávací, již by měla nemalé zásluhy. Leč ona jde mnohem dále, ba i pozitivně dává pokyny, které rozhodují o pravdivosti poznání. Právem uvažuje Braig:³⁾ „Otázka o věrohodnosti a jistotě, o obsahu, formě a rozsahu lidského poznání není zbytečná. Pouhé zkoumání, zdali spočívá na fysických či psychických zkušenostech, nedává úplné odpovědi. Také důsledky v oboru metafysiky nerozřešují zmíněné otázky.“ Právě proto, že poznání jest pojítkem mezi námi a ostatním světem, má otázka týkající se našeho poznání též význam a důležitost za času Laotse-ho i Kapily, Demokrita, Aristotela i Platóna, jako za času sv. Tomáše, Locka i Kanta. Za dnů pak našich dospělo se k tomu, že někteří myslitelé chtějí omeziti celý obsah poznání jediné teorií poznání. Takové omezení působnosti filosofie dá se poněkud ospravedlniti tím, že skutečně s cenou poznání nejúžejí je spojen všechen život netoliko duchovní, ale i praktický.

Bylo by zle, kdyby jistota tak důležitých otázek závisela jediné na zmíněném areopagu filosofů; vždyť zcela měnivé výsledky, k jakým rozmanité theorie poznání jen v našem věku došly, jasně dokazují, že filosofie nepřinesla by velikého zisku lidskému pokolení, kdyby jediným oborem jejím mělo býti hloubání o ceně lidského poznání. Život mající mnoho jiných vážnějších potřeb než zkoumání ceny poznání lidského, musil by přejíti přes takovou filosofii k dennímu pořádku.

Nechceme nikterak podceňovati cenu badání noëtických, vždyť jsme zdůraznili jejich význam, ale konečně musili jsme se ohraditi, aby noëtika, jež jest toliko částí, jakkoli vážnou, filosofie, byla pokládána ze celou filosofii.

5. Po těchto úvahách třeba ještě několika slovy se zmíniti o rozdělení noëtiky. Obsah její dá se vhodně rozdělití ve 3 části: v první části jest dokázati skeptikům, že jistota lidského poznání jest možná; ve druhé budeme podrobně rozebíratí zřídla poznání, aby se ukázalo, kdy můžeme získané vědomosti považovati za pravdivé a jisté; a ve třetí části poukážeme na nejvyšší kritérium pravdy jako na nejvyšší základ jistoty a zároveň naznačíme hranice jistoty lidského poznání.

¹⁾ Dr. A. l. Schmidt: Erkenntnislehre, Freiburg 1890, I. díl, str. 15.

²⁾ Karel Braig: Vom Erkennen. Freiburg 1897, str. 9.

³⁾ Braig: l.—c., str. 15.

ČÁST I.

JEST JISTOTA POZNÁNÍ?

DÍL I.

V ČEM SPOČÍVÁ SPOR MEZI SKEPTICISMEM A DOGMATISMEM.

Dosti často možno u rozmanitých spisovatelů (Saisset, Janet) nalézt domněnku, jako by skeptikové byli pravými zrůdami pokolení lidského, které svou přirozeností nakloněno jest k dogmatismu, kdežto skeptikové na příkoř jiným o všem chtějí pochybovati.

Než tak přísný soud o skepticismu není ani dosti ujasněn, ani se neshoduje s pravdou. Nikdo přece se nenarodí skeptikem, možno se jím státi teprve po první úvaze, po přemýšlení o našem poznání. Dítě dlouho jest pevně přesvědčeno o pravdivosti pohádek své chůvy, sní o zajatých rytířích, o zakleté princezně, plně věří rodičům, učitelům a teprve později ukáže se u něho reflexe (přemýšlení). Potom začíná uvažovati o vědomostech nasbíraných z různých zřidel, počíná srovnávati a učí se znenáhla odlišovati pravdu ode lži; lehkověrnost mizí a na její místo zasedá rozum jako soudce.

Ani Koperník nepřišel na svět s hotovým plánem zvrátiti přesvědčení, pokolení lidského, že slunce se točí kolem země a ne naopak; přijal i on dřívější mínění za své východisko a teprve, když svým bystrým rozumem začal badati o ceně soustavy Ptolemeovy, nabyt pevného přesvědčení, že třeba jest způsobiti „revoluci mezi tělesy nebeskými“. Totéž děje se u každého z nás. Když pohlédneme na oblohu nebeskou, jsme ochotni přiznati, že nad našimi hlavami rozprostírá se mohutná klenba, do níž neviditelná ruka připevnila slunce, měsíc a nesčetné množství hvězd. Hvězdy samy zdají se nám tak malinkými, že nás ani nenapadá, že některé z nich jsou několikrát větší nežli naše slunce. Srovnejme jen měsíc v plném jasu se vynořující z tmavých mraků se sluncem, když blíží se k zenitu. Možno směle říci, že většina lidí bude tvrdit, že měsíc při nejmenším je dvakrát větší nežli slunce. Zdali by nenazvala dnešní astronomie toto tvrzení velikým bludem? Tak je tomu právě s naším poznáním. Sami nevědouce jak, máme jistotu, že jsme, že žijeme, že jest svět, víme, co je nemoc, co zdraví, co bolest, co radost, jinými slovy před jistotou reflexní máme jistotu přirozenou.¹⁾

Tomu nikterak nechťejí odporovati skeptikové, ani také nemohou odporovati, neboť, jak přiznal sám skeptik Pyrrhon, nemožno jest zbaviti se přirozenosti.

Spor začíná teprve tam, kde jde o hlubší zdůvodnění jistoty přirozené, když ve světle kritiky badáme o původě jejím. Poněvadž v poznání i podmět i předmět musí býti vzat v úvahu, proto na otázku: proč považujeme některé soudy za jisté a jiné nikoli, možná je dvojí odpověď, že předmět poznávaný nalézá jistotu poznání v podmětě, anebo podmět poznávající bez ohledu na předmět čili bez dostatečného důvodu jest přesvědčen o jistotě svého poznání. Protož, je-li duch mužů zralý, jeho úsudky již jsou náležitě odůvodněny a zároveň ovšem i jistota poznání má základ, že všední, řekli bychom, jistota přeměnění se v jistotu vědeckou, bude ve vlastním slova smyslu vědou, a tak i dogmatismus má důvod svého bytí.

¹⁾ J. B a l m e s : Phil. fondamentale str. 25 n. Liège 1852, M e r c i e r, l. c., str. 9 n.

Nemůže-li však duch tvrditi o svých soudech, že jsou pravdivy, měl by ovšem jistotu přirozenou, které by se musil poddati, ale pak by nemohl tvrditi, že reflexe ospravedlňuje to, co instinkt doporučí. Kdyby nad to duch byl přesvědčen, že jeho soudy se neshodují se skutečností, mělo by se připustiti, že hlas přírody buď vůbec nebo z části odporuje reflexi filosofické. Z toho by následovalo, že jest nám jíti buď za přirozeností proti reflexi a vyznávati slepou víru v neomylnost našeho poznání, anebo naopak poslouchati reflexe proti hlasu přírody a vyznávati tím idealismus a subjektivismus, tedy již jakýsi skepticismus. Dogmatismus uznává, že duch lidský může nalézt shodu mezi svými soudy a skutečnými předměty a dovede ji odůvodniti; skepticismus naproti tomu jest domněnka, že všelike pokusy odůvodniti tuto shodu jsou marny, takže člověku jako filosofu jednu toliko lze dáti radu, aby se vůbec vystříhal všelike afirmace v tu či onu stranu.

Dříve však než přistoupíme k rozhodnutí sporu mezi dogmatismem a skepticismem, jest potřebí objasniti výrazy: pravda, klam, jistota, domněnka, pochybnost atd., protože jich stále budeme užívat.

DÍL II.

POJEM PRAVDY A BLUDU.

Pojem pravdy jest úzce spojen s teorií poznání, k jaké kdo se přiznává. Je-li dle absolutního idealismu bytost totožná s myšlením a naopak, pak jest pravda vše, co si myslíme, čímž musí zaniknouti rozdíl mezi pravdou a bludem; je-li dále dle kritiků druhu Kantova pravdou shoda pojmů s formami našeho myšlení, pak zase dle těch, kteří uznávají bytosti skutečné (objektivní), jest pravda shoda mysli s věcí poznávanou. Ostatně toto vysvětlení pravdy potřebuje odůvodnění. Především jest nám věděti, o jakou pravdu jde nořice, protože výrazy: pravda, pravdivý, mají více významů! Pozorujme na př. tyto věty: Petr mluví pravdu. Toto jest pravé zlato. Bůh jest pravda.

V každé z těchto vět týž výraz značí něco jiného. Jest otázka, zdali každý z těchto výrazů shoduje se s vysvětlením pravdy shora uvedeným.

Co se týče první věty, třeba uvážiti, že člověk často něco tvrdí, co nebylo neb není, a proto tvrdí něco, co není pravda, a přece neklame. Někdo na př. řekne, že ztratil peníze, nevěda, že je nechal doma; poněvadž pravda záleží ve shodě mysli s věcí poznávanou, v tom případě člověk nemluví pravdu, a přece jen neklame. Proto dlužno rozeznávati pravdu logickou a morální. Pravda logická jest shoda obsahu poznání mysli s předmětným stavem věci (*adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est. S. Thom. Sum. c. gent. 1, 59*). Pravda morální jest shoda mysli i slov ji vyjadřujících. (*Veritas moralis est conformitas signi (verbi) ad significatum. S. Thom. Sum. 1. q. XXI. c. 2 ad 2.*)

Ve větě pak: Petr mluví pravdu, máme na mysli pravdu morální, neboť chceme tou větou vyjádřiti, že slova Petrova souhlasí s tím, co si myslí.

Uvažujeme-li však o větě: to je pravé zlato, na první pohled se nám zdá, jako by nebylo tu poměru mezi rozumem poznávajícím a věcí, ale spíše mezi myslí a pojmem zlata, jaký jest v mysli. Ale i zde vlastně máme jakýsi

poměr mezi myslí a předmětem. Věc nějaká může býti buď v poměru k rozumu, jenž ji poznává, nebo k bytosti, jíž děkuje za svoji jsoucnost.

Na př. podobizna může býti pravdivou pro diváky, jestliže tito, srovnávajíce ji s originálem, za takovou ji mají, a též pro umělce, který ji pořídil. Díme-li tudíž o nějaké věci, že jest pravdivá, naznačujeme tím, ač vždy na to nemyslíme, že jest taková, jakou ji chtěl míti její původce. Uznáváme-li, že každý tvor pochází od Boha, pravíme o něm, že jest pravdivý, odpovídá-li idej, jakou Bůh o něm má. Jako pak věc stvořená jest v sobě pravdivá, má-li na sobě stopu ducha Božího, tak i věci člověkem zrobené nebo jeho činy budou pravdivé, dovede-li člověk v nich vyjádřiti ducha svého neb ideu jim odpovídající. Proto pravíme, že pravda ontologická jest shoda věci s rozumem (*adaequatio rei et intellectus*).

Konečně věta: Bůh jest pravda, může míti různý smysl. Bůh vidí všechny věci napřed tak, jak jsou, a ve svém nazírání nemůže se mýliti a po té stránce jest nejdokonalejší pravdou logickou. Leč Bůh jest pravda i v tom smyslu, že všelikou věc stvořil a v ni svou myšlenku vložil, čili Bůh jest nejvyšší pravda ontologická. Konečně Bůh jako bytost nejdokonalejší musí býti nejvyšší a tudíž klamati nemůže, jest tedy nejvyšší pravda mravní. Poněvadž o pravdě mravní jedná mravouka, o ontologické metafysika, proto v noëtice jest nám pojednati obšírněji jen o pravdě logické.

Řekli jsme, že pravda logická záleží ve shodě rozumu poznávajícího s poznávanou věcí. Ovšem třeba poznamenati, že tato shoda není ztotožněním, neboť jinak bychom se dopustili chyby idealismu, který hlásá totožnost bytosti a myšlenky; ono srovnání (*adaequatio, conformitas*) jest jistým shodnutím se rozumu s věcí a to nikoli dle fysického bytí jejího, protože jinak věci hmotné toliko něčím hmotným mohly by býti správně poznány, nýbrž toto srovnání se záleží ve vytvoření obrazu věci poznávané v podmětu poznávajícím. Také není nutno, aby věc poznávaná odrážela se v mysli úplně, cele. Zvláště dlužno rozeznávati materiální předmět poznání od formálního; předmětem materiálním jest věc poznávaná, pokud jest; formálním předmětem jest věc poznávaná v nějakém určitém vzhledu. Protož, je-li pojem obrazem předmětu materiálního, jest poznání naše ^{pravdivé} a předmět zcela zahrnující, vyčerpávající; je-li však pojem toliko jistý v ohledu jednotlivém věc představující, i poznání tehdy může býti pravdivo, ale toliko v té či oné věci, jak se na ni nazírá. Možno se na př. dívat na člověka jako na bytost toliko tělesnou, také spíše pojem člověka jako smyslné bytosti bude se shodovati se skutečností, bude pravdivý, ale nebude úplný, ano nebude vyjadřovati celou podstatu lidskou. Předmětem materiálním pravdy může býti každá bytost bez výjimky, ano všecko, co jest, anebo aspoň má jméno bytosti, může býti předmětem našeho poznání, a je-li tato bytost poznávána tak, jak jest, poznání toto jest správné (pravdivé). Ale, ačkoliv všeliká bytost může býti poznávána, přece ne každý duch může poznati bytost nějakou správně, tak jak jest, jediné nekonečně dokonalý rozum všestranně ji poznává. Rozum konečný, nedokonalý, omezený může poznávati toliko nedokonalé a proto i ta jeho pravda jest nedokonalá.

Poněvadž pravda logická jest shoda rozumu s předmětovým stavem věci, jest otázka, co více rozhoduje při oné shodnosti, věc či rozum? Na to třeba odpověděti, že, ač věci poznávané jsou čímsi přednějším, protože rozum, chce-li míti pravdivé poznání, musí se o ně opírat a ne naopak, přece

zase teprve v rozumu se dokonává konečný poměr shodnosti, který jest podstatou všeliké pravdy. S rozumem poznávajícím má se věc opačně nežli s vůlí, která žádá si nějakého dobra. Kdyby něco nebylo v sobě dobré, anebo aspoň vůle jako dobré by si to nepředstavovala, pak by se pro ono dobro nerozhodla; proto o dobrotě jako takové rozhoduje v první řadě věc sama, předmět sám, který jest předmětem žádosti, a teprv pak jeví se jako požadavek vůle, jíž věc se objevuje jako dobrá. Podobně u pravdy jest rozhodujícím činitelem rozum poznávající, neboť teprve shodnost rozumu s věcí poznávanou jest podstatou pravdy logické.¹⁾

Ježto shoda rozumu s věcí poznávanou a ne naopak shoda věci s rozumem rozhoduje o tom, je-li poznání správně nazváno logickým, jsou tedy rozdílné akty poznání; vzniká tudíž otázka, zdali zvláště charakter pravdy patří kterémukoli z těchto aktů či jen jednomu z nich? K tomu třeba odpověděti, že i mezi pojmem neb představou a předmětem může býti shoda, proto i v nich může býti pravda, ale neúplná. Úplnou pravdu logickou najdeme teprve v soudu, protože teprve v soudu srovnáváme obsah svého poznání s předmětem poznávaným, proto teprve v soudu může se mluvit o tom, zdali obsah našeho poznání se shoduje s předmětovým stavem věci. Mám-li pouhé pojmy: viděti, pes, běžeti, ještě nevím, v jakém poměru k sobě jsou; teprve když řeknu: vidím běžeti psa, může tato věta odpovídati skutečnému stavu věci, aneb se s ním neshodovati čili býti pravdivá neb ne. „Tak jako pravda,“ dí sv. Tomáš, „v mysli dříve jest nežli ve věcech, zrovna tak nalezne se spíše v konu rozumu spojujícího neb rozlučujícího (v soudu) než v konu rozumu tvořícím v sobě podstatu věci.“

Základ pravdy jest ovšem shoda věci s rozumem, ale totéž nelze samo se sebou srovnávati, protože jest to možno jen mezi věcmi, jež existují od sebe odděleny, pročez v duši nalezne se základ pravdy tam, kde rozum začíná míti něco svého, sobě vlastního, čeho věc za rozumem nemá, leč toliko něco takového, s čím možno učiniti srovnání.

Avšak rozum, tvořící pojem věci, má toliko obraz věci, jenž jest v duši, a tak podobně jest tomu s rozumem, tvoří-li obraz věci smyslné; leč, když začíná soud pronášeti o věci poznané, tehdy teprv soud jest čímsi rozumu vlastním, co pení na zevnějšku věci. Srovnáme-li jej proto s tím, co jest na věci zevnitř, říkáme, že soud jest pravdivý. Proto tedy rozum soudí (činí soud) o věci, když praví, že jest něčím neb není, a to jest činnost rozumu spojujícího a rozlučujícího. (De verit. qu. I. art. 3. Sum. theol. I. qu. 15, a. 2.)

Jestliže však shoda rozumu s věcí poznávanou rozhoduje o pravdě logické, následuje z toho, že pravda logická nemůže míti stupňování vnitřní čili jedna pravda nebude větší pravdou nežli jiná; arcíť pravda logická může míti stupně vnější.²⁾ Jmenovitě nemůže jedna pravda více býti pravdou nežli jiná, protože buď se neshoduje obsah našeho poznání se svým předmětem, a tu pravdy není; anebo se shoduje též, a tu důvod, proč rozdílná poznání mohou býti pravdivá, jest vlastně jejich shoda s předměty poznání a tu důvod ve všech poznatcích pravdivých jest týž. Může proto býti řeč o vnějších stupních pravdy, pokud tím rozumíme buď větší neb menší okruh předmětů poznání nebo více neb méně dokonaly prostředek poznati pravdu.

¹⁾ Sv. Tomáš: De verit. qu. I. art. 2.

²⁾ Srov.: Grimmich: Lehrbuch der theoretischen Philosophie, Freiburg 1893, s. 135.

Konečně ani o tom nelze pochybovati, že pravda logická jest vždy jedna, neměnná, nutná i věčná, to jest nezávislá na čase, a to proto, že poměr podmětu poznávacího k předmětu poznávanému musí býti vždy tentýž, zvláště co se týče shodnosti. Poznává-li rozum na př. trojúhelník jakýkoli, nechce-li se rozejíti s pravdou, musí ho považovati za tvar trojstranný.

Pravíme-li tudíž, že jsou různé pravdy, činíme tak jedině hledíc k předmětům poznání, které různým způsobem vzbuzují v nás pravdivé poznání. V tom smyslu mluvíme o pravdách ze zkušenosti nebo z rozumu pochodících, o pravdách přirozených a nadpřirozených, absolutních a podmíněných, abstraktních i konkrétních atd.

Z řečeného snadno lze seznati také, co jest blud. Protože blud jest opakem pravdy a pravda jest shoda obsahu poznání s věcí poznanou, jest blud neshoda obsahu poznání s věcí poznanou. Přes to ne každou neshodnost rozumu poznávacího s předmětem poznávaným lze nazvati bludem. Není třeba poznamenati, že náš rozum nemůže vždy poznati věc tak, jak jest sama v sobě, nemůže ji poznati vždy všestranně, úplně. Kdyby proto toho druhu, řekněme „negativní“ neshoda rozumu poznávacího a předmětu poznávaného, měla stanoviti podstatu bludu, pak největší část našich aktů poznání musila by od své přirozenosti býti bludnou. Ale blud jest teprv tehdy, kdy rozum pozitivně by se neshodl s předmětem poznávaným, to jest, kdy rozum by řekl o předmětě poznávaném něco, co v předmětě vůbec není a jemu připsovati by se nemohlo, čili jinak, kdy rozum odpírá něco předmětu, co mu musí přiznati. Můžeme to krátce říci, že naše poznání jest bludné, spočívá-li v neshodě se svým předmětem formálním. Nestačí tudíž k pojmu bludu jen neúplnost poznání; má-li býti nazváno bludným, musí představovati předmět jinak než jak jest ve skutečnosti. Pokud na př. uvažuji o člověku jako o bytosti smyslné (tělesné), poznání mé bude opravdu neúplné, ale nebude pozitivně neshodné se skutečností, teprve kdybych tvrdil, že člověk jest výhradně bytost tělesná, hmotná, bylo by takové tvrzení bludné, protože člověk má také život duchovní. Proto možno říci, že blud je neshoda obsahu soudu s pravdou ontologickou.¹⁾ Tak ovšem, jako s úplnou logickou pravdou teprve v soudu se setkáváme, i blud teprve v soudu se nalézá. Pravíme-li však zase, že ten či onen pojem je bludný, chceme tím říci, že dané nějaké ponětí na jiný předmět bylo přeneseno, anebo že na základě bludného soudu pojem má známky k sobě nepatřící. V jednom i druhém případě nazýváme pojem bludným, protože buď má v sobě bludný soud, anebo jest jeho výsledkem.²⁾

DÍL III.

O RŮZNÝCH VZTAZÍCH ROZUMU K PŘEDMĚTU POZNÁVANÉMU.

§ 1. Nevědomost, pochybnost, domněnka.

Rozum lidský ve čtvrtém vztahu se může nalézati ku věci poznávané. Buď a) může ji vůbec neznati a takový stav se jmenuje nevědomost, (igno-

¹⁾ Mercier l. c. 28.

²⁾ Alf. Lehmann: Lehrbuch der Philosophie, Freiburg 1899. I. Bd., str. 275.

rantia), aneb *b)* ji zná, ale tak nedokonale, že nelze mu o ní něco tvrditi nebo něco popírati, a to jest pochybnost, anebo *c)* zná ji, leč ještě ne tak, aby se vši rozhodností mohl soud o věci pronésti, boje se, aby opačné tvrzení neukázalo se pravdivým, a takový stav jmenuje se domněnka (opinio). Konečně *d)* rozum může znáti věc tak důkladně, že bez nejmenší obavy před omylem tvrdí určitě, čím věc je, anebo popírá, čím není, anebo že takovou vlastnost má nebo nemá. Poněvadž tyto pojmy mají velmi důležitý úkol v noëtice a poněvadž někteří filosofové zamítají jistotu lidského poznání a činí zásadou, že toliko pochybnost má býti normálním stavem rozumu uvažujícího, ba přímo na místo jistoty kladou pochybování, chtěli by jiní položití domněnku jako jediné odůvodněný stav rozumu něco poznávajícího: proto jest třeba vysvětliti důkladně, co který pojem značí.

a) O nevědomosti není mnoho co říci, neboť není tu naprosto žádného poměru mezi rozumem a věcí, jakkoli takový poměr jest možný. Proto také o nevědomosti nemůže býti řeči tam, kde není možné poznání, neboť nevědomost jest nedostatek možného poznání. Pro logiku jest zřejmě zcela lhostejno, zdali nevědomost jest zaviněná nebo nikoli. Třeba poznamenati, že nevědomost může býti úplná, jako u nemluvňat, anebo částečná, když toliko některé věci anebo jich skupiny nepoznáváme.

b) Pochybování, pochybnost, dubium, ἀμφιβησις je stav, v němž rozum zůstává na váze mezi tvrzením a popíráním, t. j. nechce říci ani ano ani ne. Důvod takového soudu může býti dvojitý: buď pro kladný i záporný soud jsou stejně mocné důvody anebo ani pro jeden ani pro druhý rozum nemůže se rozhodnouti pro úplný nedostatek důvodů. V prvním případě máme pochybování kladné (dubium positivum), ve druhém záporné (d. negativum). Tento stav myslí můžeme si představit jako váhu, která může býti v rovnováze buď proto, že na žádné misce nemá závaží, (pochyb. negat.), anebo proto, že obě mísky jsou stejně obtěžkány (poch. kladné). Jestliže důvody nakloňují nás k pronesení soudu spíše v jednom směru nežli v opačném, takže přece soud nezůstává neproneseným — máme předpoklad (suspicio) čili podzření, zvláště když se jedná o nějakou zlou zprávu.

c) Když o nějaké věci něco tvrdíme, avšak nemáme mocné přesvědčení, že soud náš spočívá na neporušené pravdě, pak rozum přestává na jakýchsi důvodech pravděpodobných, soudí dle svého dobrozdání. Stav takový jest domnění (opinio, ὁψα); v tom případě rozum přikloní se ovšem na jednu stranu, něco tvrdí, ale má při tom obavu, že opačné mínění také může býti pravdivo; rozum může při domnění míti docela důvody k pronesení soudu, ale nedosti mocné, takže naprosto nevylučují všelikou obavu o nepravdivosti tvrzení. Říkáme proto, že domnění jest stav rozumu, v němž se rozum nakloňuje na stranu jednoho z mínění opačných, ale s obavou o jeho pravdivosti. (Opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius (I, qu. 79., a. 9. ad 4). Pokud pak pro nějaké mínění přimlouvají se důvody, které skutečně nejsou tak mocné, aby vylučovaly všelikou obavu k pronesení soudu, ale přece dostačují pro pevné jeho zdůvodnění, pak mínění se stává pravděpodobným. Tu třeba poznamenati, že pravděpodobnost jako taková není objektivní, jest toliko čistě podmětným stavem, ve kterém rozum nedosáhl celkového výsledku myšlení a možná, že vůbec k němu nedojde, nýbrž toliko ustupuje nátlaku většího počtu pohnutek vedoucích k nachýlení spíše se na stranu jednu nežli na druhou; proto rozum

netají si, že i pro opačný soud jsou důvody také více méně mocné. Tento stav jest tím charakteristický, že činitele, ze kterých se skládá, mohou býti objektivně zcela jisti a jest jen nemožno spojití je v jistém směru a proto zůstává nejistota i tehdy, kdy se podařilo spojití značnější část objektivně jistých pohnutek čili důvodů v jistém směru.

Mohlo by se zdáti, že aspoň v matematice se může mluvit o objektivné pravděpodobnosti. Ale i tu máme toliko klam, když si dobře uvědomíme. co vlastně má představovat zlomek, vyjadřující pravděpodobnost výsledku, přesvědčíme se, že nevyjadřuje nikterak něco pravděpodobného, nýbrž něco zcela jistého, zvláště že z celkového počtu případů, naznačených jmenovatelem, jistý počet případů čitatelem naznačených, má jakousi stálou známku, na př. že ze šesti kuliček tři jsou bílé nebo že ze sedmi dnů v týdnu jsou tři deštivé.¹⁾

Můžeme spíše říci, že jen v nevlastním smyslu může se mluvit o objektivní pravděpodobnosti, protože ve skutečnosti věci nejsou samy v sobě pravděpodobné; pravděpodobným může býti toliko to, čeho od těch věcí očekáváme, čili že názvem „pravděpodobnost“ naznačujeme stupeň napětí svého očekávání nějakého výsledku. Z toho plyne, že pravděpodobnost bude větší, čím větší bude počet pohnutek nakloňujících rozum k rozhodnutí se v určitém směru. Nemalý vliv na větší či menší pravděpodobnost má osobní zájem podmětu, protože je známo, že raději očekáváme to, co nám je milé, co nám prospěje, nežli to, čeho se bojíme aneb co vůbec nás se nemile dotýká, a proto dle toho považujeme něco za velmi pravděpodobné, skoro jisté, co ve skutečnosti takým není. To dokazuje, že důvody mínění pravděpodobného mohou býti buď předmětné, anebo zcela podmětne, neboť někdo vidí pravděpodobný výsledek tam, kde druhý marně se namáhá ho spatřiti.

Mimo to mohou býti pohnutky pravděpodobného mínění buď vnitřní nebo vnější; v prvním případě důvod mínění bude vniknutí podmětu do podstaty věci poznávané, ve druhém případě cena nějakého svědectví. Mínění, mající dostatečné pohnutky vnitřní anebo též dostačující popud vnější, tak že by mohlo nakloniti mysl rozvážně a klidně uvažující k vynesení soudu, zveme míněním věcně pravděpodobným (opinio vere et solide probabilis); v prvním případě bude mínění neodůvodněné (opinio imprudens, improbabilis). Srovnáme-li nějaký soud pravděpodobný se soudem opačným, může se objeviti, že buď obě zdání mají stejný stupeň pravděpodobnosti (opiniones aequae probabiles) anebo pro jeden bude mluvit více důvodů (opinio probabilior) nežli pro druhý (minus probabilis.)

Rozumí se samo sebou, že soud pravděpodobný nepřestává býti pravděpodobným, když by opačný soud měl vyšší stupeň pravděpodobnosti, neboť, je-li nějaký soud v pravém slova smyslu pravděpodobný, musí míti důvody pro svou pravděpodobnost, že však opačný soud může jich míti více, tím ještě nestává se soudem jistým, aniž může odnítí pravděpodobnost soudu jinému.

Mohlo by se přece zdáti, že pravděpodobnost roste téměř s počtem pohnutek, že jistota jest jen nejvyšším stupněm pravděpodobnosti. Na tu otázku odpověděli již staří skeptikové kladně a je následovalo mnoho myslitelů, na př. v novější době Hartmann. Pro odpověď kladnou zdá se mluvit ta

¹⁾ Srv. F. Grung: Das Problem der Gewissheit. Heidelberg 1886, str. 9. n.

okolnost, že více tvrzení, která v denním životě za úplně jistá se považují, nejsou při bližším jejich uvážení zcela jistá, toliko více méně pravděpodobná.

Mimo to jsme toho domnění, že ani nejvyšší stupeň pravděpodobnosti není ještě jistotou, neboť buď v soudu nějakém vyloučena jest každá obava a pak máme jistotu, anebo není vyloučena a pak, ač obava jest co nejméně odůvodněná, soud nepřestal by býti pravděpodobným. Konečně i o tom zmínili se třeba, že ani nejvíce pravděpodobné mínění nemůže býti samo v sobě pravdivo nebo klamno, dle toho, zdali soud jeho bude se shodovati s objektivním stavem věci čili nic.

§ 2. O jistotě.

Čtvrtý ze shora uvedených stavů rozumu jest jistota (*certitudo*.) Dokud rozum nedospěje k tomuto stavu, nemůže se o něm říci, že má pravdu, anebo že jí celkem nabyt, leč že trvá v jakémsi více méně pravděpodobném mínění, které sotva se může změnit. Teprve když rozum má celou pravdu a ví o tom, že nemá nejmenšího důvodu báti se, že by se o jistém stavu věci zmylil, pak pravíme, že je si jist oné pravdy. Co je tedy jistota? Je to pevné sjednocení, spojení se rozumu s podmětem i výrokem, kterýž svazek poznává rozum jako pravdivý. Takového označení jistoty najdeme více méně u všech logiků. Sv. Tomáš Akv. nejnázorněji vyznačuje jistotu: „*certitudo proprie dicitur firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile* (3 dist. 26, qu 2, art. 4.)

Když rozum poznal, že nějaká věc je či není, čím ji býti či nebýti praví, pak se nebojí více, že jeho tvrzení mohlo by se ukázati klamným, čili jest stále obrácen na tu stranu, v níž vidí pravdu. Proto jiná definice u sv. Tomáše: „*certitudo nihil est aliud, quam determinatio intellectus ad unum*.“ (3. d. 23, qu 2 a 7.) Tato definice patrně naznačuje výlučnou jistotu podmínkovou i opírá se o onen rys význačný duše lidské, na který dávno již Plato upozornil ve *Faedonu*, že jmenovitě duše snaží se dle své přirozenosti docílit jednoty ve svých úkonech.

Avšak noetika se může spokojiti s jistotou jediné jako stavem duševním uvažujícím: ne každý pojem získaný syntésou bude se shodovati se skutečností, nebude shodovati se s pravdou. Blud často odívá se rouchem pravdy a tak může býti jistota podmíněná bez předmětné. Má-li tedy jistota podmíněná míti cenu pro noetiku, pak se stavem podmínkové jistoty musí býti spojena úplná znalost shodnosti subjektivního pozorování s objektivním stavem věci čili vědomost, že obsahu pojmu, který za jistý máme, odpovídá objektivní pravda¹⁾.

Proto i řeč rozeznává oba rozdíly jistoty; říkáme totiž: jsem jist, že Bůh jest, t. j.: Bůh zcela jistě jest. Podmětná tedy jistota spočívá v pevnosti při souzení, předmětná v jistotě soudu. Můžeme zkrátka říci, že předmětná jistota jest výsledkem nějakého soudu či lépe: nutná pravdivost nějakého soudu.

Takový výsledek soudu může býti netoliko tehdy, odnáší-li se k předmětu konečnému, ale i tehdy, není-li sám předmět konečný. Tak na př.: jsoucnost boží je proto jistá, že bez Boha nic by býti nemohlo; proto jsoucnost těles jest jistá, i když by tělesa byla nekonečná, jestliže větu: tělesa jsou konečná, jako pravdivou poznáváme.

¹⁾ Srv. Windelband: *Über die Gewißheit der Erkenntnis*. Leipzig 1873, str. 17.

Mimo jistotu podmíněnou a předmětnou přijímají různí myslitelé různé druhy jistoty. Locke na př. rozděluje jistotu dle stupně pevnosti o uznávání shodnosti či neshodnosti našich představ; uznává-li však takových stupňů dvě či tři, nedá se přesně stanovit. Za tři stupně zdají se přimlouvat tři rozdílné příklady, jichž Locke užívá dosti často k důkazu rozdílného stupně pevnosti podmětu při soudu. Zvláště praví Locke, že o své vlastní jsoucnosti máme jistotu názornou; o jsoucnosti Boží jistotu z dozvědu čili jistotu diskursivnou; ostatní jistota o bytí věcí jiných záleží na našich dojmech čili jest empirická. Snadno by se dalo dokázati, jak málo odůvodněno jest toto rozdělení. Locke-ho následoval Leibniz, který rozlišuje trojí jistotu: intuitivní, odnášející se k tak zv. pravdám prvním; druhá jest jistota vznikající z odůvodnění, která má za předmět pravdy věčné čili metafysické, konečně jistota empirická, která v podstatě je toliko větší neb menší pravděpodobnost. Jistota z důkazu vyplývající podpirá se o jistotu intuitivní, čili o jistotu pravd prvních, všechny pak její soudy možno uvést na zásadu opaku, proto jistota empirická vztahující se k pravdám skutečným, má jen jméno jistoty, ale vlastně nepřekročuje hranic pravděpodobnosti a řídí se zásadou *rationis sufficientis*.

Kant rozeznává tři stupně subjektivního spojení podmětu s výrokem, jež v logice jeví se jako soud problematický, rodící domněnku, soud asser-torický, dávající počátek víře, a soud apodiktický, jako výraz vědy. Dle toho přijímá Kant tři rozdíly jistoty: jistotu empirickou, mravní a logickou.

Dosti často potkáváme se s rozdělením jistoty dle zřidel poznání, a to: jistota poznání smyslového, jejímž předmětem jest svět viditelný, dále jistota paměti, rozumu atd. Zkrátka rozhlédnouti se nám třeba za rozdělením jistoty více odůvodněným. Pokud jistota jest stálou a pevnou shodou rozumu s předmětem poznávaným, tolik bude specificky různých forem oné pevné shody, kolik bude příčin formálně různých vyvozujících jistotu rozumu v pozorování předmětu poznávaného. Jsou pak dvě takové formálně různé příčiny: jedna vnitřní, druhá zevnitřní.

Příčinou vnitřní jest patrnost předmětu poznávaného čili jasněji: patrné, účel takového a takového spojení podmětu s výrokem. Příčina zevnitřní stále shody rozumu s daným předmětem jest vůle. Pokud ovšem objeví se ten případ, že výsledek spojení podmětu s předmětem v nějaké větě neukáže se rozumu bezprostředně sám sebou, čili dokud nebude vnitřní patrnost věty příčinou, že rozum poznává spojení podmětu s předmětem konečným, dotud zevnitřní nějaký motiv vůle zbavený může pohnouti mysl k tomu, aby jistě přiznala neb nepřiznala nějakému podmětu určitý výrok. „Rozum“, praví Al. Schmidt, sám o sobě spočívá jedině na objektivní pohnutce jistoty. Kde však nejde o soudy i jistotu předcházející vůli čili na ostatních zcela nezávislé, tam může rozum na rozkaz vůle nésti se k uvažování oněch pohnutek a to v rozmanitý způsob, buď že úvaha zůstane někdy zvrácená, buď k vůli oblíbeným míněním anebo zakořeněným přesudkům rozum obrací svou úvahu k protivným důvodům zdánlivým anebo opravdu rozvažuje o pohnutkách jistoty, ale vlivem vůle vzdaluje se od stálé shody s ní. První i druhý případ může nastati při ontologických, logických, matematických a čistě experimentálních pravdách, třetí pak přichází jen při pravdách morálních. Ony motivy, kterými vůle rozum pohne k uznání něčeho za jisté, mohou míti tak dalece vliv na rozum, že je hotov udělit největší jistotu pravdám, které samy sebou nejsou zřejmé! Dějiny svědčí, že nikdo ještě nepodstoupil smrt mučednickou

za nějakou zásadu matematickou nebo geometrickou, kdežto nesmírná jest řada mučedníků za pravdy víry, které samy sebou nejsou zřejmé!

Mnoho autorů rozeznává též jistotu, při níž vůle má tak vynikající úlohu, jež se jmenuje jistota volná (*freie Gewißheit*) a jistotu povstávající z jasnosti poznávaného předmětu, jistotu nutnou (*notwendige Gewißheit*); lépe však vyznačovali staří scholastikové onu jistotu jménem jistota z názoru (*certitudo evidentiae*) a tuto zvali: *certitudo adhaesionis* čili jistotou víry.

Jistota z jasného poznání předmětu vznikající může býti dvojitá: buď bezprostřední (*certitudo immediata*) nebo prostřední (*c. mediata*). Jakkoli v soudu samém jest důvod jeho jistoty, přece patrnost tohoto soudu může vzniknouti teprve následkem jeho skutečného spojení s jinými soudy již zcela jistými čili jistota vznikající ze závěrů.

Uvažme dále, zdali sama předmětná nutnost spojení podmětu s výrokem ve větě jest taková, aby opravňovala k dalšímu dělení jistoty. Uvažujme o těchto třech větách: trojúhelník jest tvar trojstranný; země otáčí se kolem slunce od západu k východu; jest Amerika. První věta jest naprosto nutná, není trojúhelníka, aby neměl tři strany, kdežto druhá a třetí věta není zcela nutná, neboť nic nevádí tomu, aby řád světový tak byl složen, že by země buď vůbec nepotřebovala se točit kolem slunce, anebo ne zrovna od západu k východu. Rovněž tvrditi, že Ameriky není, si neodporuje, neboť o jsoucnosti Ameriky ví ten, kdo tam nebyl, jen ze svědectví jiných lidí, ale není naprosto jisto, že by lidé vždy a všude mluvili jen pravdu! Není ovšem vyloučena možnost, že i zprávy jejich o jsoucnosti Ameriky jsou bludné a klamné. Nutnost přiznati trojúhelníku tři strany nepřipouští výjimky, opírá se o jistotu věci, která jest nezměnitelná; buď tvar nějaký má tři strany a tedy vždy a u všech bude trojúhelníkem. Taková nutnost jest v pravdách matematických.

Jest ovšem více věcí i více pravd, které jsou opravdu jasné a nezměnné, ale o nichž nemůžeme říci a priori, že by se změnit nemohly. Když na př. přemýšlíme o pravdě: všechna tělesa tíhnou do středu země, náš rozum nemůže neuznati, že by nemohl býti nějaký jiný řád, v němž by to pravda nebylo, co je v našem světě nutným.

O pravdách matematických a metafysických směle tvrdíme, že, jakýkoli dal by se mysliti svět, vždycky jsou a zůstanou tytéž. A naopak, o těch všech pravdách, které jsou předmětem nauk přírodních nebo mravních, nemůžeme říci, že by nemohly býti buď jinak vyjádřeny anebo existovati dle jiného řádu.

Říkáme proto, že při pravdách metafysických máme jistotu naprostou, při pravdách fysických a morálních toliko podmíněnou. Naprostá jistota nezávisí na nějaké podmínce předmětné a také jest prosta všeho bludu. Jistota podmíněná připouští splnění podmínky; byla-li podmínka splněna, vzniká důvod pochybnosti. Touto podmínkou při fysické jistotě jest úplná vědomost, že v daném případě nenastane odklad práv přírody, při morální, že svědek dobře zná to, o čem svědčí a že toliko pravdu chce říci.

Z toho, co jsme dosud pověděli, mohlo by se souditi, že vlastně toliko metafysická jistota zasluhuje jména jistoty, ano, že jediné v ní naprosto vyloučena jest možnost bludu, kdežto druhé dva druhy jistoty, fysická a zvláště morální, byly by toliko více méně zásadami pravděpodobnými, není-li možnost poblouzení naprosto vyloučena.

Mimo to důsledek zmíněný byl by klamný, protože pohnutka, jakkoli nikoli naprosto neomylná, přece přirozeně spojená s pravdou, zasluhuje v každém

jednotlivém případě uznání a vylučuje všelikou rozumnou obavu omylu, proto jest tento důsledek sám v sobě dostatečným důvodem jistoty, pokud nelze naléztí pozitivní příčiny, dle níž v daném případě měla nastoupiti odchylka od pevného pořádku. Nutnost, jaké podléhá pořádek fysický i mravní, jest základem jednotnosti zjevů, dávajíc rozumu dostatečnou záruku, ne že by výjimka vůle nemohla nastoupiti, ale že v daném případě taková výjimka nenastala, aniž nastane. Samo poznání, že výjimka jest možná, nestačí ještě, dokud není důvod přesvědčení, aby možnost přešla ve skutečnost, ať už má rozum jakýkoli ohled, a také nemůže býti považováno za překážku jistoty. Takové poznání připouští co nejméně odůvodněnou obavu poblouzení ¹⁾.

Slovem, pomíjejíce okolnost, že v takovém případě toliko dosti omezený počet pravd zasluhoval by názvu jistoty, můžeme obrátiti se k vědomí každého člověka, jež praví, že nemáme zajisté jen pravd, jichž opak jest vnitřně nemožný, ale mnoho jiných, jichž nutnost opírá se jediné o jistotu řádu fysického a mravního.

Na konec na otázku, možno-li mluvit o nějakých stupních jistoty, dlužno odpověděti kladně. Jmenovitě v jistotě možno rozeznávati dva činitele: nedostatek obavy a sílu shody nějakého podmětu s výrokem. Máme-li toliko prvního činitele jistoty na mysli, jest jasno, že nemůže býti řeči o nějakém stupňování jistoty, protože při každé jistotě vzniká celkem obava, aby opačné tvrzení neukázalo se pravdivým. Jinak se to má se silou shody podmětu s výrokem. Jestliže totiž taková jistota přesvědčení záleží na větší neb menší ceně důvodů jistoty, na dokonalosti mohutnosti poznávací, na větším neb menším cviku, pak třeba rozeznávati stupně jistoty. Jistota metafysická jest tudíž objektivně větší nežli jakákoli jiná přirozená jistota, protože v zásadách metafysických svazek podmětu s výrokem jest naprosto nutný, kdežto při jistotě fysické nebo mravní jest toliko poměrná nutnost přiznaná nějakému podmětu naznačenému ve větě výrokem.

DÍL IV.

NAPROSTÝ SKEPTICISMUS NENÍ ODŮVODNĚN.

§ 3. Dějiny skepticismu.

Po objasnění pojmu jistoty třeba přistoupiti k zodpovězení otázky, může-li člověk něco jistě poznati. Jak už víme, odpovídají na tuto otázku dogmatikové kladně, skeptikové záporně. Poznejme tedy důvody skeptiků.

Přehled dějin skepticismu počítí musíme Heraklitem (V. stol. před Kr.), kterýž první z filosofů jonských obíral se mimo jiné záhady také přemýšlením o ceně lidského poznání. Avšak odpověď, jakou dal, jest odstrašující. Lidé, praví, stále se klamou, věříce dojmům svých smyslů; jednou tvrdí, že něco jest, po druhé, že není. Žije-li člověk, je to zrovna tak, jako když umřel, již ho není; ale lidé zapomínají, že oči a uši jsou špatnými svědky lidí, jichž duše uvízly v bahně²⁾. V podstatě není nic trvalou bytostí, všecko jde, plyne, nic

¹⁾ Al. Schmidt, l. c., str. 313. Lehman, l. c., str. 283, 285.

²⁾ καὶ οἱ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων. Sext. Emp. Adv. Mathem. VII. 126. Srv. Dr. Pawlicki: Historya filozofii greckiej, Kraków 1890, I, str. 124.

nestojí. O každé věci můžeme stejným právem říci, že jest i není, neboť do téže řeky na př. nemůžeme vstoupiti dvakrát, aby to byla táž voda, když stále nová voda přitéká; tak také není možno dotknouti se dvakrát téže věci, neboť než se obrátíš, už se zcela změní. To, co lidé vnímají jako bytost trvalou, jest dle tohoto mudrcé věčnou přeměnou. Není možno, když mluvíme o omylnosti poznání smyslového, pominouti mlčením Eleaty, neboť smyšlená jimi jednotnost bytostí nemůže jinak se srovnávati s množstvím tvorů nežli, když připustíme, že množství jest jen klam a omyl. Proto také Zeno Eleatský užívá své dialektiky jediné k vůli zásadě, že není ani pohybu ani času ani prostoru.

Jako Eleaté i sofisté podkopali věrchodnost poznání smyslového. Smutnou zásluhu získal si v tom ohledu především Protagoras, který své dílo: Ἀλήθεια začal slovy: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶ τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶ (Diog. Laërt. IX, 51). Věta ta jest logickým důsledkem názoru Heraklitova na svět, jež sobě Protagoras přisvojil. Svět zevnější jest dle Protagory veliká řeka, v níž vše se rozplývá a zase splývá. Smysly svými doznáváme jistých pocitů, ale jako ve věcech samých není nic jistého, tak ani v dojmech, jedno i druhé se rozplývá, aby ustoupilo novému. Proto také všickni lidé nemají týž dojem; a ježto myšlení zůstává v úplné závislosti od smyslů, proto myslíme toliko pomocí představ, proto pro každého pravdou bude jen to, co jemu takovým bytí se zdá.¹⁾

Rozumí se samo sebou, že při takovém subjektivismu nemůže se mluvit o objektivní pravdě, proto i jistota objektivní jest pak nemožná. Dále ještě v negaci zašel sofista Gorgias, od něhož pocházejí tři věty vyjádřené Sextem Empirikem takto:

1. οὐδὲν ἐστὶ (nic není) 2. εἰ καὶ ἐστὶν ἀκαταληπτόν ἀνθρώπων (kdyby něco konečně existovalo, nebylo by to dostupno člověku) 3. τρίτον ὅτι εἰ καὶ ἀκαταληπτόν ἦν, ἀτοίχῃς ἀνέξις καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλαι (i když by bylo něco dostupno člověku, nemohl by to vštípiť ani objasniť svému bližnímu.) Rozdíl pak mezi Protagorou a Gorgiou je ten, že podle prvního každý soud je pravdivý, podle druhého žádný, ale v tom se shodují oba, že naprosté pravdy není.

O tom nelze pochybovati, že skepticismus sofistický byl spíše pouhou slovní hříčkou, dětskou hračkou srovnáme-li jej se skepticismem uvedeným v soustavu Pyrrhonem, od něhož i jméno pyrrhonism obdržel. Pyrrhon (360—270-př. Kr.) domníval se, že člověk jest jen tehdy šťasten, když zcela dojde pravdy. S pravdou pak i s jistotou má se to zrovna tak jako s koňskou pěnou namalovanou Appellem. Když totiž Appelles chtěl vymalovat pěnu koně, všecko úsilí zdálo se marným; rozhněván jsa bezúčelnými pokusy hodil na plátno houbu, o níž otíral štětec a ku podivu! dosáhl toho, po čem toužil, spanilý obraz koňské pěny. Podobně je tomu s pravdou i jistotou! Pokud je člověk hledá, unikají mu, přestane-li se však o ně starat, objeví se „pohoda ducha“, ἀταραξία. K takovému tvrzení dospěl Pyrrhon na základě zdánlivě si odporujících systémů filosofických Platóna, Aristotela, Stoiků a Epikura, z nichž každý sliboval, že člověka přivede ke štěstí, ale každý jinou cestou. Řekl si tedy Pyrrhon, že člověk vida před sebou docela čtyři cesty k poznání pravdy a štěstí, nebude vědět, kterou si zvoliti, neboť každá má sama o sobě velikou cenu. Chce-li tedy člověk štěstí dojíti, nemusí se přiti s filosofy o tajemství

¹⁾ Cic. Acad. 1, 47: id cuique verum est, quod cuique videtur.

světa, neboť vše, co na světě jest a co se stane, jsou věci zcela lhostejné (ἀδιάφορα), v nichž také štěstí skutečně nemůže záležeti. Pravý mudrlec nebude mluvit o tom ani tak ani onak, neboť nemůže věci pro jejich měnitelnost poznati tak, jak v sobě jsou (ἀκαταληψία). Co do podstaty poznáváme toliko věci zevnější, (τὰ φαινόμενα) a ty navzájem si odporují a nelze na ně spoléhati; avšak to, co pod zevnějškem se skrývá, το νοούμενον, jest úplně nedostupno pro člověka. Chce-li tedy dojiti upokojení, toho stavu nejšťastnějšího (ἀταραξία), v němž již žádného by nebylo rušení, nepokoje, tu je jediná rada, oddáliti se úplně (ἀπόχειν) od pronášení soudů ať kladných či záporných o věcech. Proto také stoupence Pyrrhonovy jak uvádí Diogenes Laërtius, zvali: „ἀπορητικοί, σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, ζητητικοί.

Pyrrhon sám nic nenapsal, a za to, co o jeho nauce víme, vděčíme jeho žákovi Timonovi z Fliu, který dále rozvinul nauku svého mistra. Timon ovšem neodporoval zdánlivému jevu předmětů, toliko radil pochybovati o samém bytí věcí. Takový aspoň důsledek lze činiti ze slov: τὸ μὲν ὅτι γλυκὺ οὐ τιβημ τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ, která Diogenes Laërtius (L. IX., 105.) připisuje Timonovi.

Značně prohloubil nauku Pyrrhonovu Enezidem mladší z Knossu¹⁾, žijící v 1. stol. př. Kr. Napsal dílo Πυρρῶνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία, připisované Luciovi Tuberovi. Enezidem snaží se tam dokázati, že ani smysly ani rozum nemohou poskytnouti pravdivé vědy a že opravdového štěstí je možno nalézt pouze v polovičním pochybování, jak radila t. zv. akademie mladší, nýbrž v úplném, jaké doporučoval Pyrrhon. Od něho též pochází slavné δέκα τρόποι τῆς ἀτοχῆς, čili důvody, proč se má člověk vzdalovati soudu v tu neb onu stranu. Jsou to: 1. každému zkoumateli jeví se týž předmět jinak a nemůžeme se dovéděti, která představa je pravá. 2. Každý člověk má o nějaké věci jinou představu dle okamžité nálady. 3. Týž člověk si tutéž věc různě představuje dle svých smyslů. 4. Člověk má různý názor o světě dle svých stavů. 5. Věci představujeme si rozmanitě dle hlediska, s něhož na věci se díváme. 6. Prostředí má vliv na změnu pozorování (na př. voda, vzduch). 7. Věci zdají se jinými ve velkém množství a jinými v malém počtu. 8. Poznání lidské jest relativní, co jest pro jednoho velké, jest pro druhého malé. 9. Jinak soudíme o věcech řídce se přiházejících a jinak o věcech všedních. 10. Každý národ má jiné zvyky a obyčeje, též pojmy náboženské. (Sext. Emp. Pyrrh. I. 36 n. Diog. L. 79. n.)

Leč především objevil Enezidem pravou příčinnost hlavně osmi zásadami, aby dokázal, že zjevy nemohou nás přivesti k poznání příčin, takže ani o celé přírodě ani o vesmíru ani o bozích (περὶ τε ὅλης τῆς φύσεως, καὶ κόσμου καὶ θεῶν) nic jistého dověděti se nemůžeme.

Neméně slavného jména než Enezidem si získal skeptik Sextus (okolo r. 200 po Kr.) nazvaný: Empiricus školy lékařské, která přijala název empirický na rozdíl od školy matematické, užívající spíše metody dedukční nežli zkušenosti. Sám Sextus nazýval se: lékařem methodickým (Adv. Mathem. VIII. 327). Napsal dvě obšírná díla, zachovaná na naše časy, obsahující právě všechny možné námitky proti jistotě; jedno dílo se jmenuje: Ὑποτοπώσεις Πυρρῶνείαι ve 3 knihách, druhé objeveno bylo pod společným názvem: Adversus

¹⁾ Emile Saisset: Le scepticisme. Paris 1865, II. vyd., str. 15. Dr. Paul Natorp: Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, Berlin 1884, str. 63 n.

Mathematicos; obsahuje dvě oddělené části, jednu proti matematikům o 6 knihách, druhou proti filosofům o 5 knihách.

Sextus snesl námitky Enezidemovy i Pyrrhonovy v 5 nejdůležitějších: 1. v neshodnost důkazů, 2. nutnost dostati se při důkazu v nekonečnost, 3. měnitelnost samého podmětu ve větě, 4. různá dogmata opírají se jediné o mínění toho, kdo v ně věří, 5. v každém důkazu jest zahrnut blud petitionis principii. Ovšem hlavně obracel Sextus své útoky proti syllogismu a zákonu příčinnosti.

Vedle tohoto krajního skepticismu, který zamítá všelikou jistotu, jest jiný o něco mírnější a rozšířený od t. zv. akademie mladší, jejímiž hlavními představiteli byli Arkesilaos (3. st. po Kr.), Karneades a j. Soustavu tu zvanou probabilismem nejjasněji vyložil Cicero, který učil, že žák akademie není povinen hledati pravdu samu, neboť jí nikdy nenajde, ale má hledati to, proč jest nejvíce důvodů, co jest pravdě nejbližší. Dle Karneada¹⁾ nemůže býti smyslové pozorování (αἰσθησις φαντασία) jistým poznatkem pravdy, jak učili stoici, protože naše představy i poznání velmi často se neshodují se skutečností a také i o rozumu se domníval, že je závislý na smyslech. Pro praktické účely životní, pro dosažení blaženosti zcela dostačí držeti se mínění pravdě podobného (πιθανὴ φαντασία), protože o nejvíce pravděpodobném zdání jen velmi slabé pochybnosti se mohou vyslovovati²⁾.

Netřeba dovozovati, že taková theorie vedle své formy skrovné a důvtipné nepřestává býti skepticismem, pochybujícím téměř o možnosti naléztí naprostou pravdu.

Se znovuzrozením nauk ve věku XVI., kdy ožilo tolik soustav starověkých, objevil se i skepticism. Hlavními jeho představiteli byli: Michael Montaigne (1533—1592), který přihlásil se svým: „Essais de morale“ v Bordeaux 1580³⁾, dále František Sanches (1562—1632), který napsal: „De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur“, vyd. v Londýně 1581. Rovněž velké slávy došel Petr Charon (1541—1603) svým dílem: „De la sagesse“ Bordeaux 1601, konečně Fouchez, který v několika svých knihách zjevně obnovuje skepticism akademie. Jedno jeho dílko má název: „Lettre pour un Academicien“, jiné: „Apologie des Académiens“, Paris 1690.

Tento skepticismus sám v sobě dost nevinný a zvláště u Montaignea důmyslný a příjemný, došel skvělé formy v minulém věku u Davida Huma, který ve svém trojdílném spise: „Treatise of human nature“, Londýn 1739—40 snesl hlavně dva základy lidského myšlení a konání, zvláště zákon příčinnosti a zásadu opaku. Hume měl již předchůdce v Anglii v Glanvillovi, který roku 1655 vydal v Londýně anglicky: „Scepsis scientifica of confest ignorance etc.“ a druhý spis latinský: „De incrementis scientiarum“, Londýn 1670. Jedním pak z největších skeptiků na poli historie a theologie byl v předešlém věku Bayle, který napsal obšírnou čtyřdílnou encyklopedii: „Dictionnaire historique et critique“, ve které nikdy neuvádí svého mínění, nýbrž v každém článku sestavuje důvody pro i contra, vždy však tak, že důvody contra převažují. Proto jest důvod contra umístěn vždy na druhém místě a tak činí větší dojem na čtenáře nežli ten, který jest ve prospěch věty. Bez odporu i Voltaire nemálo pod-

¹⁾ Smid, l. c., str. 71.

²⁾ Diog. Laërt. IV., 62, Cicero Acad. 9, 28.

³⁾ Srv. Friedrich Überweg: Grundriss des Geschichte der Philosophie, 3. Th., Berlin 1888, str. 19.

kopal jistotu, zvláště tu, kterou nám skýtá víra zjevená. Dnes skepticismu, jako určitý systém filosofický neexistuje, protože v počtu převládajících filosofických rozhledů není školy, pracující výlučně jen ve prospěch skepticismu mimo to i za našich časů objevuje se skepticismus toliko pod změněným názvem subjektivismu. Kant i dlouhá řada filosofů vyšlých z jeho školy, žáci Heglovi i Fichtovi, a především novější theorie poznání uvádějící obsah poznání na pouhé subjektivní představy, stejně ničí všelikou jistotu poznání jako Protagoras a staří skeptikové! Než ponechejme ocenění novějších teorií poznání části následující a zabývejme se nyní skepticismem absolutním a tak zv. probabilismem.

§ 4. Kritika skepticismu.

Na skepticismus možno hleděti s dvojí strany: buď jako na pouhý opak dogmatismu, neboť mnozí skeptikové z úmyslu bojovati proti dogmatikům tvrdili, že o všem pochybují, anebo možno skepticism pojímati jako výsledek — reflexe filosofické. V prvním i druhém vzhledu nemá skepse důvodu a nijak se nedá ospravedlniti. Považujeme-li ji za úmyslnou oposici dogmatismu, představuje skepticism smutný zjev, že sám sobě odporuje, neboť chtěje diametrálně býti opačným systémem dogmatismu, jest vlastně v podstatě — zakukleným dogmatismem. I kdyby skeptik byl docela takovým mluvku, jako Metrodor z Chios, který se domníval, že ani toho neví, že nic neví, ještě má dogmatik dokonalou zbraň proti němu, neboť při každém takovém tvrzení může mu vytýkati, že se sám klame. Té vlastně cesty držel se Lactantius i sv. Augustin: „Není-li možno nic věděti“, praví Lactantius, „třeba při nejmenším to věděti, že se nic neví. Víme-li však to, že není možno něco věděti, tedy klamné jest tvrditi, že není možno něco věděti“. (Divin. inst. III.) Totéž nejednou opakuje sv. Augustin: Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de ha re, quam intelligit, certus est, de vero igitur certus est. (De vera relig. c. 36. n. 73.)

Vpravdě však i u největšího skeptika možno se shledati s mnohými větami dogmatiků, protože v boji s nimi dovolávají se svědectví smyslů. užívajíce stejně dedukce jako indukce. Rovněž přiznávají, že jejich uvažování má jisté známky, dle nichž lze je považovati za pravdivé, připustit napřed jisté zásady myšlení, dle nichž rozhovor činí: připouštějící také, že tyto zákony jsou neomylné, neboť v opačném případě nic by nedokazovaly. Možno směle říci, že všechny τρόποι τῆς ἀπορχῆς skeptiků jsou tolik jako τρόποι τοῦ ὁρῶν. Právem dí Ancillon: „Rozum bojuje proti rozumu, toliko pomocí rozumování může bojovati; a že ke každému rozumování dvou věcí třeba: určitých zásad, od nichž se vychází a jistoty zákonů logických, dle nichž důkaz se provádí; proto z toho následuje, že, jsou-li správné a pravdivé důvody rozumové, kterými se dovozuje, že žádná jistota neexistuje, to všechno není nejisté; jestliže však nemůžeme býti jisti přece, že pravdivy jsou prvnější zásady rozumové a zákony logické, nemohou právě sloužiti k vyvrácení lidské vědy ani přesvědčiti nás, že všechno jest nejisto“¹⁾.

Zajisté skeptik dle toho, co uvedeno, připustí, že jeho odpůrce dogmatik existuje, že rozumí výrazům, jimž oba stejný přikládají význam, připustí, že

¹⁾ I. J. F. Ancillon: Essais de philosophie, de politique, de littérature, Essais sur le scepticisme. Paris 1832, sv. I., str. 264.

jeho důvody mohou přesvědčiti dogmatika, že dogmatik nemá žádných důkazů pro své tvrzení. Považuje-li tedy skeptik shora uvedené věci za jisté, pak není již skeptikem, pochybuje-li však sám o nich, tedy celé jeho rozumování nemá základu a významu. Nečteme také nikde, že by skeptikové byli pochybovali o potřebě pokrmů k udržení a prodloužení lidského života anebo, že chléb a jiné potraviny nemají v sobě síly ku zmohutnění lidského organismu. Připojme k tomu, že mezi skeptiky nebylo ani jednoho, který by jako jiní filosofové nepřisoval člověku nějakého účelu, leda by tvrdil, že člověk nemá žádného cíle. Slyšíme, jak jedni praví, že užívání jest cílem lidského života, jiní schvalují ἀταραξίαν, ničím nezkalenou veselou mysl; takový však cíl jest právě pouhou affirmací, dogmatismem, a tak právě prostředky, které mají sloužiti k jeho dosažení, zvláště pochybování o všem a zdržení se soudu, jsou znova affirmací, dogmatismem. A proto, jak v theorii tak v praxi také nejlepší skeptik tak postupuje jako dogmatik a vždy něco za jistého pokládá. Ale taková odpověď, opřená výlučně o důkaz opaku, ve kterém skeptik bezohledně o všem chce pochybovati, chce-li býti trefnou a vydatnou, právě nedostačí tam, kde jde o skepticismus Enezidema a Sexta Empirika.

Ostatní skeptikové nemyslí docela popříti nebo pochybovati o mnohých faktech, kterých pochopiti nebo z jejichž vlivu se dostati člověku není možno. Poslyšme, jak Enezidem vysvětluje své stanovisko k dogmatikům: „Filosofové z Akademie jsou dogmatiky; některé zásady považují za nepochybné; jiné popírají beze všeho váhání. Naproti tomu žáci Pyrrhonovi jsou skeptiky a celkem nezávislí na každém způsobu předsudků dogmatických. Žádný z nich nepraví, že by žádná věc nedala se pochopiti, anebo že vše lze pochopiti; ale v jejich očích žádná věc není více pochopitelná nežli nepochopitelná. Nepraví ani zdaleka, že tato věc jest tím a ona oním — že jsou takovými dle tohoto a zcela ničím dle jiného, anebo že všecky dohromady nejsou schopny pochopení, či jen některé z nich; ale pro tyto skeptiky není ani pravdy ani lži, ani pravděpodobnosti, ani bytí, ani nebytí; táž věc není spíše pravdivou nežli mylnou, pravdě podobnou nežli nepravdě podobnou, bytostí spíše nežli ničím, neboť pyrrhonista vůbec nic netvrdí, tím méně, že by něco nebylo jisto (ὁρίξει οὐδέν).

Ještě jasněji vyjadřuje se v tom ohledu Sextus Empiricus, řka: „Ti, kteří vytýkají skeptikům, jako by všecko ničili, ba i zjevy, ukazují, že neporozuměli jejich mluvě.“

Ať chceme nebo nechceme, musíme se shodnouti s dojmy trpnými, jaké v nás vyvolávají představy utvořené; vůbec nechceme jich neuznávat, jsou to zjevy (φαινόμενα). Když se ptáme, zdali daný nějaký předmět jest takým, jakým se nám jeví, pak nejpatrnější uznáváme ten fakt, že ten předmět se nám takto objevuje.

Nejméně jest předmětem sporu zjev předmětu (jak se předmět jeví), nýbrž to, co se o něm vypovídá (ζητούμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου). Tak na př.: med. jeví se chuti sladké; my se s tím shodujeme a nemůžeme se přece neshodovat, neboť máme skutečně pocit sladkosti; — my se tážeme pouze po tom, zdali rozum má právo domnívati se, že jest něco sladkého. Skeptik tedy nepochybuje o zjevu samotném, nýbrž o jakosti, kterou rozum přisuje zjevu.¹⁾

¹⁾ Emile Saisset, l. c., str. 70.

Vůbec takto položené otázky nelze ani dosti zamítati skeptikovi, neboť sám si odporuje, tvrdí-li něco, vždyť sám se s tím shoduje, že mimovolně mnoho věcí tvrdí. Chce-li ho však někdo vyplašiti z jeho skryše skeptické, musí se toho jinak chopiti: třeba mu ukázati, že rozum nepovažuje něco za pravdu dle slepého nějakého pudu, nýbrž pro důvody, z nichž může si složiti počet, čili, že věda jeho může býti odůvodněná a jistota přirozená může se státi — filosofickou. Konečně jest třeba mu naznačiti, že důvody, pro něž pochybování považuje za jedině oprávněný stav rozumu, nikterak ho neopravňují k takovému závěru. Spíše jde o to, zdali rozum má nějaké pevné body, dle nichž rozdílné tvrzení považuje za úplně jisté, jinými slovy, zdali může viděti, že spojení podmětu s výrokem v některých větách jest takové, že jiným býti nemůže bez ohledu na to, jaký rozum na to spojení patřiti bude? Pyrrhonista opíraje se o své δέξα τρόποι a některé jiné pohnutky, odpovídá záporně, my však kladně. Na čí straně jest pravda a právo?

Neodpírají-li skeptikové člověku schopnost reflexivního se zamyšlení nad aktem poznání, pak spíše k vůli rozuzlení sporu mezi dogmatiky a skeptiky jest třeba pohlédnouti, jak postupovati uvykl rozum při soudu, pokud se týče jeho jistoty. Rozum nejistý soud činí závislým na jiném soudu jistém, čili jinak, rozum snaží se zaměnití soud nejistý za jistý používaje k tomu důvodů. 1) Skeptikové nepopírají, že rozum zvykl tak postupovati, leč domnívají se, že touto cestou nemožno dojíti jistoty, neboť mínění, v jehož světle má býti spatřena pravdivost domněnky pochybujícího, vyžaduje nového důkazu a tak do nekonečna.

Proto důkaz, dle domnění skeptiků nepřemožitelný, zvaný diallelon (δι' ἀλλήλων), jest bezpodstatný.

Rozum zajisté dokazuje nějaké tvrzení nepotřebuje postupovati do nekonečna, protože mu úplně stačí opírat se o nějaké bezprostředně očitě a v sobě jisté praemissy, a z nich dokazovati náležitě domnění, které není samo o sobě jisto. Rozum přihlédaje ke svým soudům, nalezá mezi nimi takové, že nemůže se neshodovati se spojením podmětu s výrokem, a to ne na základě jakési pouze subjektivní, psychologické nutnosti, nýbrž pro důvody objektivní, plynoucí z věci poznané. Uznáváme-li n. p. zásadu, že něco nemůže současně býti i nebýti, zcela dobře víme, že ten soud nezakládá se na našem zdání. Vidíme zajisté, že to tvrzení musíme uznati za jisté, ale současně vidíme, že tato nutnost nepochází z nějakých pouze subjektivních důvodů naší mysli, nýbrž z jasného poznání, že věc sama poznaná tak se má a jinak míti nemůže; cítíme, že nemůžeme nepodléhati vlivu, jaký má na nás věc sama, že náš souhlas se spojením podmětu s výrokem o předmětě poznáném byl nám vnucen. 2)

Taková tvrzení nejen v sobě jsou pravdivá, nýbrž také to, že my je jako úplně pravdivá poznáváme; proprium est horum principiorum, praví sv. Tomáš, quod non solum necesse sit, ea per se esse vera, sed etiam necesse sit videri, quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum. (Anal. post. 1. I. lect. 9.) Chtíti více pravd toho způsobu odůvodniti, bylo by práci zbytečnou; pokud rozum se jich nedotkne, jeho pochybování může míti zcela dobrý základ; kdyby dále ještě chtěl posunouti

1) Mercier: Critériologie, str. 89—119.

2) Sr. Lehmen str. 152.

své pochybování, ocitne se v labyrintě bez východu, sám sobě připravuje záhubu. Skeptika možno bráti vážně, pokud pochybuje o poznatcích nikterak přímo jistých; v okamžiku, v němž vysloví pochybování, je-li část větší nežli celek, nemohl-li býti účín bez příčiny, nebo zda něco, co jest, nemohlo by zároveň nebýti, aneb zdali každý bod obvodu kružnice stejně je vzdálen od středu, a mnoho a mnoho podob., stává se jeho pochybování umělým, neodůvodněným, a nejlépe jest zůstaviti jej s jeho pochybováním vlastnímu osudu.

Jakmile však jsou takové pravdy, že stačí pohlédnouti na ně rozumem, aby poznal, že svazek ideí je vyjadřujících jest takový, že jiným býti nemůže, tedy jest tím možna i věda, neboť buď možno bude tyto pravdy rozvíjeti stále dále, jak to činí vědy analytické, anebo aspoň kontrolovati bude možno výsledky jisté haluze vědy lidské ve světle nejvyšších, nezměnných, bezprostředně jasných a v sobě pevných zásad.

Žádná nauka nebyla by možna, kdyby všechny své poznatky musila odůvodňovati, čili kdyby neměla pevných bodů opory většího neb menšího počtu axiomat, které buď samy sebou jsou patrné, nebo také dají se uvésti na nejvyšší zákony a z těchto svou jistotu čerpají. Rozum ovšem analyzuje své soudy vidí, že jsou mezi nimi takové, které směle se mohou nazvati základem všeho usuzování.

Jmenovitě každý soud potvrzuje existenci subjektu, který jej činí; za druhé rozum vidí, že buď zamítá nějaký soud jako nejistý, nebo i směle ho považuje za jistý, vždy má k tomu nějaký důvod; za třetí vidí rozum jasně, že může něco poznávati pravdivě a jistě, a to tehdy, kdy se mu povaha věci poznané zjeví s plnou jasností tak, že jen tento soud o ní musí činiti; konečně každý soud jen dle zásady identity a nespornosti vnitřní učiněn býti může.¹⁾

Ty čtyry pravdy: fakt samozřejmý, schopnost rozumu poznati pravdu nebo také fakt i zásada očitosti, zásada identity a nespornosti, dále zásada dostatečného důvodu, jinak zásada příčiny, ani dokazovány býti nemohou, ani důvodu nepotřebují, a jsou v celém toho slova významu základními pravdami, poněvadž všechny soudy na nich spočívají.

Pravdy ty nemohou se dokazovati, protože každé odůvodnění již je předpokládá, zde by nastala tedy petitio principii. Kdyby na př. někdo chtěl dokazovati, že rozum je schopen pravdu poznávati, již připouští, že rozum dovede oceniti pravdivost nebo klamnost předpokladů. Proto vlastně dopouští se Kaňt v kritice čistého rozumu bludu petitionis principii. Podobně je tomu s jinými výše zmíněnými zásadami.

Leč není ani potřebí tyto pravdy dokazovati, neboť jsou jasny samy sebou; ba, pochybování o nich jest zároveň jejich potvrzením. Kdo na př. domnívá se, že rozum úplně nemůže pravdu poznati, ten spolu již připouští, že to tvrzení, které může jen svým rozumem poznati, jest pravdivé. Aby popřela se zásada příčinnosti, musíme zase znáti příčinu jejího popření, čili příčinu její klamnosti; pochybování o zásadě příčinnosti zase jest uznáním téže zásady, neboť ten, kdo pochybuje, musí míti příčinu, důvod pochybnosti. Pak samo popření zásady nespornosti nebo identity již vychází z předpokladu, že pravda

¹⁾ Sr. Lehmen l. c. str. 152 násl. Gutberlet l. c. str. 174 n. Jan Nuckowski T. J.: Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficzmem. Kraków 1899 s. 110 n.

i klam nejsou možné zároveň o tomtéž předmětu poznáném; netřeba konečně dokazovati, že všeliké pochybování o svém já jest zároveň jeho potvrzením.

Jsou konečně ty pravdy základem všelikého usuzování, ne v tom smyslu, jako by měly sloužiti za premissy soudů, neboť soudy přímo zajisté nepotřebují důkazů, a prostředně jistě nejčastěji vymáhají premissu, leč v tom smyslu, že každý soud je předem pomíjí, jak jsme dříve ukázali, a že pak jiné pravdy bezprostředně patrně v jistém smyslu se o ně opírají. Jmenovitě rozum jest účinným zřídlem poznání; všeliká tedy dokonalost poznání, jeho pravdivost a jistota opírá se dostatečně o pravdomluvnost a sílu poznávajícího rozumu. O zásadu nespornosti a identity opírá se objektivní jistota všech zdání; o zásadu příčinnosti opírá se zároveň subjektivní jistota i objektivní pravda mínění, protože tato zásada nejen určuje naše myšlení, abychom ničeho neuznávali za jisté bez dostatečného důvodu, ale jest také zásadou všeliké metafysické podstaty, na základě které nic nemůže býti pravdivým nebo jistým bez dostatečného důvodu. Konečně všechna jistota objektivní má za základ poznáný fakt samozřejmý; kdybych zajisté mohl pochybovati o své jsoucnosti, pak hned s tím pochybováním přestati by musilo vědomí subjektivního vníknutí ve všechny příčiny, pro které různá mínění považují se za jistá, a tak i jistota byla by absolutně nemožná.

Z fakta tedy, že jsou pravdy tak dalece samy sebou jisté, že docela pochybování o nich jest jejich potvrzením, naskytá se nezbytný důsledek, že skepticism naprostý jest i psychologicky i logicky nemožný, a netřeba dodati, že v životě praktickém jest neproveditelný.

Než i skepticism akademiků zasluhuje zamítnutí, neboť i theorie probabilismu, šířená Karneadem a Ciceronem, zůstává sama při nejmenším sporem, stejně jako skepticism Pyrrhonův. S jedné ovšem strany tím, že theorie ta přikazuje jíti za domněnkou nejpravděpodobnější, již přípouští se napřed znalost pravdy, neboť nelze věděti, že jest blízkou pravdě, neví-li se napřed, co bude v daném případě pravda; ale s druhé strany i největší stupeň pravděpodobnosti není totéž jako jistota, a tedy také nevylučuje pochybnosti a nemůže způsobiti upokojení mysli.

§ 5. Některé námitky proti jistotě se vyvracejí.

Bylo by škoda času, kdyby někdo chtěl vyvracet krok za krokem každé tvrzení skeptikovo a uváděti jeho zvrácené důvody proti jistému poznání do patřičných mezí; dostačí oceniti aspoň nejvážnější a nejčastější námitky. Přehled námitek dá se dle Sexta (Hypot. pyrrh. I. 14) dobře vyjádřiti třemi zřídly, z nichž se čerpají, a to: z rozumu, který o věcech soudí; z věcí, o nichž soud pronášíme, a ze samého usuzování.¹⁾

A) Námitky z povahy ducha lidského. 1. Nejsilnější námitkou proti jistotě vědy jest, že rozum, který jednou počal pochybovati, již nemůže se podezření zbaviti. Rozum, praví Enezidem, jest velmi často podezřelým svědkem. Chce-li tedy, aby se věřilo jeho svědectví, musí dáti jakési záruky své pravdomluvnosti; k tomu jest třeba, aby rozum nebyl v pochybnosti, což znamená, že rozum musil by vůbec nebyti. A tedy buď se slepě přijmou všechny představy rozumu, což se nemůže obejítí beze sporu, anebo chceme-li vybrati některé věci

¹⁾ Srovnej Ch. Bérard: Précis de philosophie. 11. vyd. Paříž 1883 s. 283—300. Emil Saissset l. c. s. 96 násl.

rozumem dosvědčené, buď upadneme v bludný kruh, anebo musíme dovozovati vše do nekonečna.

Formuluje tak svou námitku proti věrohodnosti rozumu byl Enezidem toliko ozvukem polemiky mezi Arkesilaem a stoikem Zenonem. Je známo, že dle stoiků jasnost představ (φαντασίαι καταληπτικαί) značila zároveň zkoušku jejich pravdivosti. Toto tvrzení přejal Arkesilaos a obrátil je proti stoikům dokazuje: jsou-li představy klamné (φαντ. ἀκατάληπται) a představy jasné (καταληπτικαί), třeba nové zkoušky, aby se mohly rozeznati. Co bude tou zkouškou? Zdali zase φαντ. καταληπτικῇ? Než to by bylo patrně petitio principii, neboť vlastně jde o to, aby jasné představy se rozeznaly od bludných. Důsledně tedy představy jasné, vzaté libovolně za zkoušku pravdy, budou vyžadovati jiných jasných představ a tak do nekonečna.

Jako Enezidemovým učitelem byl Arkesilaos, tak zase Enezidem byl mistrem všech pozdějších skeptiků; Montaigne, Huet, Pascal, Kant, zvláště Cartesius jinou jen formu dali základní myšlenke námitky Enezidemovy. „Abych mohl souditi o zjevech věcí vnímaných,“ praví Montaigne¹⁾, „třeba nástroje zkušebního (instrument judiciaire); aby však tento nástroj byl oprávněn, jest nutný důvod; pro oprávnění důvodu zase třeba nástroje zkušebního: a to je kruh. Poněvadž smysly nemohou vymeziti soudu, neboť samy jsou plny nejistoty, tedy může to učiniti toliko rozum; nelze však odůvodniti rozumu bez jiného rozumu a to jde do nekonečna.“

Hypothesa zlého, svůdnického a zlobného ducha, kterému Cartesius přisuzuje možnost ustavičného svádění nás k bludu, podobně jako soudy synthetické a priori, kterých jediným odůvodněním jest, že rozum se má s nimi stýkati ve své organisaci, nářek Huetův na „faiblesse de la raison“, neschopnost rozumu, útoky Baylovy, toť všechno jsou více méně umělé přepracování námitek Enezidemových; všechny mají společný základ: že rozum třeba potud míti v podezření, dokud se neospravedlní, že nepodléhá stálému omylu. Hle, onen znamenitý důkaz zvaný diallela!

Kdyby radikální pochybování o věrohodnosti rozumu mohlo se skutečně bráti vážně, a ne tak, jak vskutku jest, t. j. za pouhou slovní hříčku, bylo by vyznati, že rozum nebyl by s to, aby bez bludu petitionis principii obhájil se proti činěným mu námitkám nevěrohodnosti. V tom případě musili by dogmatikové přiznati skeptikům vítězství věru Pyrrhovo. Na štěstí skeptikové téhož bludu se dopouštějí, z jakého nedovolují se vymknouti rozumu upadlému v podezření, neboť ač ústy křičí proti rozumu, ač mu vyčítají nevěrohodnost, přece klidně s plnou důvěrou spoléhají na jeho výroky. Vždyť skeptik pouhým tvrzením, že jistě poznává, že rozum bloudí, projevuje, že svědectví rozumu nemá za pochybné, a jestliže nad to špatně informovaný rozum dogmatikův odkazuje k nauce svého lépe informovaného rozumu, tož dokazuje, že svých námitek sám nebere vážně. Že existuje zlobný démon, ustavičně nás v blud vedoucí, že jsou soudy synthetické a priori, nebo že rozum jest omezený, že se často mylí, odkud o tom všem víme? Zdali ne z lásky k tomuto rozumu, který tak energicky obviňujeme z nedostatku věrohodnosti? Zda to nepoukazuje, že přece nelze se obejít bez jeho věrohodnosti? Něco jiného jest, pochybovati o rozumu a něco jiného o jeho konech;

¹⁾ Montaigne : Essais II, 22.

první jest nemožno bez bludu *petitionis principii*, druhé jest potud odůvodněno, pokud dostatečné důvody nenabádají k odstranění pochybnosti.

Ale skeptik říká, že vlastně o ceně aktů poznání rozumových nikdy jisti býti nemůžeme, a proto i samo jich zřídlo, rozum, musí býti v podezření nedostatku věrohodnosti. Kdybychom totiž chtěli se přesvědčiti o nějakém soudu, musili bychom míti hotovou zkoušku, a ta by požadovala nové zkoušky; buď bychom tím upadli v bludný kruh, anebo bychom musili pokračovati do nekonečna.

Zapomínají však skeptikové, že zkouška pravdivosti nějakého mínění nemusí konečně býti ze zevnějšíku, ale může se hledati v mínění samém, které v tom případě nepotřebovalo by vnější podpory, neboť samo svou pravdivost bude zaručovati.

Námítka Montaignova, jako by důvod bylo třeba dokazovati jiným důvodem a tak do nekonečna, byla by správná, kdyby rozum neměl možnosti zkoumati vlastní své kony a rozpoznávati jejich noetickou cenu.

2. Skeptikové praví dále, že rozum často se mýlí, pročez nezasluhuje důvěry.

Na to lze odpověděti předně, že závěr v každém případě zachází daleko, neboť, že se rozum časem mýlí, a i kdyby se i velmi často mýlil, ještě není důvodem k tvrzení že se vždy mýlí; za druhé, kdybychom vždy se měli mýliti, nemohli bychom rozeznati pravdy od bludu, a tím i věděti o tom, že se mýlíme.

3. Horší je námítka Kantova, jako by rozum o duši, světě a Bohu nemohl dáti rozhodné odpovědi, neboť stejně silné důvody může prý uvést pro these jako antithesi. O tento zdánlivý spor rozumu se sebou samým opřel Kant své antinomie. Vezměme na příklad antinomii druhou, v níž these zní: Každá podstata složená skládá se z jednotlivých částí; jsou jen věci jednotlivé, anebo to, co se z nich skládá. Antithese: žádná věc složená neskládá se z částí jednotlivých, vůbec není žádné věci jednotlivé.

Kant uvádí jako důvod these, ¹⁾ že kdyby věci složené neskládaly se z částí jednotlivých, t. j. nedělitelných, tedy nic by nezůstalo z věci, kdybychom ji stále dělili. Buď tedy nelze si mysliti, že by věc složená dala se rozložit, co jest proti pravdě, anebo třeba se držeti nějaké složky jednotlivé.

Pro antithesu má býti silným důvodem to, že, jestliže každá substance (podstata) je složena z částí jednotlivých, tu něco v prostoru skládalo by se z něčeho, co nemá ani kolikosti ani jakosti; musila by tedy každá taková jednotlivá část vyplňovati prostor, a to je nemyslitelné, neboť všecko, co vyplňuje prostor, jest něčím složeným.

— Kant dovozuje z toho, že jakmile these rovná se co do síly důkazů antithesi, t. j. když obě dvě nemohou býti pravdivě rovnocenné, tu prý obě dvě jsou klamné.

Vpravdě má Kant rozřešení své antinomie ve svém transcendentálním idealismu, kde čas i prostor, a tedy i dělitelnost, náleží k zjevům, ne však k věci o sobě; leč již samo tvrzení, že rozum může se stejnou mocí zastávati klamné jako pravdivé, jest pro rozum jako mohutnost poznací velice nespravedlivé a musí otřásti důvěrou v rozum.

Máme tu fakticky jednu z těch zábav, jakými často se produkovali

¹⁾ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* vyd. J. H. Kirchmannovo 1872 str. 366, 67. Sronej také: Dr. Bedřich Harms: *Die Philosophie seit Kant*. Berlin 1876 s. 205 n.

na náměstích řeckých sofistů; tu třeba zamítnouti ne rozum o antinomii usuzující, nýbrž Kantova sofistéria, neboť antithese při nejmenším není tak silná jako these; these tedy v tom případě bude pravdivou a antithese falešnou. Antithese tvrdí, že všecko, co jest, jest jen hmotou, a že hmota dá se dělit do nekonečna. Poněvadž fakticky nikdo takový čin nedokonal, tedy jen theoreticky lze disputovati, zda to možno a zdali se to dá pomyslet, nač přece třeba odpověděti. Část zajisté nekonečně malá jest fixe, které neodpovídá skutečnost. Buď tedy množstvím nekonečně malým rozumíme opravdu množství nekonečně malé, a tedy skutečná quantita se z těch částí nedá utvořiti; anebo tím rozumíme jen velmi malou část, která fakticky nedá se dělit, třeba má jakousi velikost. V tomto druhém případě máme atomy velmi malé, mající skutečně velikost, a přece nelze je dělit, ježto mají části, které se rozložiti nedají. — Bude to tedy fixe, při níž mysl se musí zastaviti, nechce-li hmotu nechat úplně propadnouti neustálému dělení. To, co jsme řekli o druhé antinomii, lze říci o všech ostatních, jmenovitě, že ne rozum jako takový má v sobě antinomii, nýbrž že Kant svým rozumováním uvádí čtenáře v blud.

Podobně námitka, že rozum jest proměnlivý, když soudy jeho závisí na měnivých okolnostech, jako: věku, pohlaví, povaze, zdraví neb nemoci a p., jest sice oprávněná, ale nesmí se zevšobecniti, neboť rozum ne vždy a ne ve všem podléhá vlivům buď prostě subjektivním, anebo i vnějším.¹⁾

B) Námitky plynoucí z předmětu poznání. Rozum, praví skeptikové, nemůže dojiti pravdy, neboť ve svých soudech závisí od smyslů; smysly pak poznávají jen zjevy věcí, ale nemohou proniknouti k podstatě věcí, jež se skrývá za zjevy. Poněvadž pak zjevy se mění a pohybují, stále se mýlíme. A třeba se i podařilo objeviti pravdu, nebylo by možno zanechat ji nezměněnou následujícím pokolením, neboť každé pokolení může z ní něco ubrati nebo k ní přidati.

Námitka ta obšírněji vysvětlena a vyvrácena bude při zvláštním rozboru Kantovy theorie poznání a subjektivistů; pokud pak se týče jejího posledního tvrzení, až při rozboru významu lidského podání jako zřídla vědy. Zde stačí poznamenati, že rozum nepřestává na vnějších jevech věcí, nýbrž dovede před nimi vniknouti do samé jejich podstaty. Ač neznáme podstaty všech věcí, přece zase bylo by bludno tvrditi, že o žádné věci nedovedeme říci, čím jest. Také není pravda, že ve věcech všecko se změnilo, neboť podstata věci nepodléhá změně.

Správná jest myšlenka skeptiků, že podáním (tradicí) pravda často podléhá změně, ale opět nelze souditi, že se to děje vždy nebo musí diti.

C) Jestliže ani rozum ani předmět poznáný nejsou s to, aby přesvědčili nás o pravdivosti poznání, pak i vzájemné jich spojení v aktu poznání čili soud o věci poznané, nemůže dáti hledané jistoty, a to tím více, praví skeptikové, že poznání věci není nikdy úplné, a při tom soudy naše jsou měnitelné a často si odporují.

Úplnosti poznání lze rozuměti ve dvojím smyslu: buď že všecko, co jest dostupno poznání, můžeme poznati; anebo že to, co poznáváme, poznáváme se všech stran důkladně. I prvního i druhého způsobu úplnost poznání pomáhá nám s jistým omezením. Nemůžeme ovšem vystihnouti nekonečného množství předmětů v jednom a v sobě dokonalém konu poznání, ale nic nepřekáží, aby-

¹⁾ Srov. Bénard l. c. s. 287 násl.

chom neměli se posunouti v nekonečnost v pořádném poznání stále jiných předmětů. Tedy ať nepoznáváme všechny předměty úplně, přece s druhé strany nelze tvrditi, že takové poznání nikdy nebylo naším údělem, jak se to jeví na mnohých ideách abstraktních. Dobře dí Cartesius: „Jestliže úvaha, že máje jednu toliko pravdu o každé věci věděti bude kdokoli ji nalezne tolik, kolik o ní věděti lze, pak dítě zběhlé v počtech po skončeném obyčejném sčítání může jistiti, že hledíc k sumě, o niž nám šlo, našlo všecko, čeho duch lidský může nalézt.“¹⁾

Nejraději však zvykli si skeptikové dovolávati se faktu nestálosti a neměřitelnosti soudů lidských, že nejčastěji *quot capita, tot sensus*.

I tato námitka jest oprávněná, leč přepjatost změňuje ji v blud. Bez odporu soudy lidské jsou nestálé; nejednou hora nebo řeka, jak uvádí Pascal, rozhodují o tom, co je spravedливо a co nespravedливо, — ale zase ne všechny soudy podlehají změně; za měnitelnými domněnkami jsou pravdy jisté, každému dostupné a ode všech také svorně uznané. Kdybychom šli na konec světa, s nikým se nepotkáme, jenž by tvrdil, že jedna a jedna je pět, nebo že část je větší celku. Nestálost soudů lidských možna jest jen při domněnkách, nikterak přímo, o sobě očitých; třeba dodati, že nejčastěji ne rozum jako takový jest příčinou měnitelnosti lidských soudů, ale zvrácená vůle, která z vlastních sobě pohnutek může nakloniti člověka k obraně nejpodezřelejších domněnek.

§ 6. O methodickém pochybování Cartesiově a Hermesově.

Skutečné pochybování o všem, co poznáváme, objevilo se nemožným. Jest otázka, zda třeba podobně souditi též o pochybování methodickém? Má-li odpověď zníti přímo záporně jako při pochybování skutečném, naskytá se otázka, kam by se mělo zařaditi pochybování methodické, v jakých mezích má se pohybovati? Zda zvláště pochybování v mezích naznačených Cartesiem a Hermesem může se s užitkem použiti v badání filosofickém? Abychom odpověděli, musíme především poznati rozsah methodického pochybování Cartesiova a Hermesova.²⁾

Myšlenku Descartovu lze stručně takto vyjádřiti. Od dětství nabýváme množství vědomostí často v sobě velmi sporných a nejistých, jimž se nedostává jasného základu, kterým by mohly býti jistými. Jediný způsob ujistiti se o ceně nabytých vědomostí jest začíti pochybovati o všem, o čem se jakkoli dovíme. Není konečně nedostatek důvodů pro takové pochybování, neboť smysly stále nás mýlí ukazující to, čeho není, nebo ukazující jinak nežli je tomu ve skutečnosti. Kdo nám může zaručiti, že vždy nesníme?

Ano i pravdy a zásady rozumové třeba podříditi pochybování, neboť jednak mnoho zásad ukázalo se později klamem, jednak jest možno, že zlý jakýsi a mocný i chytrý démon stále může buditi v nás klam, jako by

¹⁾ Discours de la méthode IV. Bénard, l. c. s. 293.

²⁾ Srovnej: Descartes: Discours de la méthode. Vyd. Victor Brochard. C. Paul Viallet: Je pense, donc je suis. Paris 1897. Überweg l. c. s. 68. Kleutgen: Philosophie der Vorzeit. Innsbruck 1878 str. 444 n. Al. Schmidt l. c. I. díl str. 94 n.

Carl Ludewig: Die Substanztheorie bei Cartesius. Fulda 1893.

Dr. A. Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie I. díl, s. 73. Mohuč 1883, s. 326 II. d.

Dr. Paul Natorp. Descartes' Erkenntnisstheorie. Marburg 1882.

existoval svět. Ano i to je možné, že Bůh tak utvořil můj rozum, abych se ve všem mýlil.

Než třebas bych o všem chtěl pochybovati, o jedné věci při nejmenším nemohu nebyti úplně přesvědčen, totiž o svém vlastním pochybování. Jest možno, že nic neexistuje, ale v takovém případě nemohl by existovati ten, kdo by přemýšlel o ničem. Ať všecko jest klamem, pochybnost jím nebude. Kdyby se všecko popřelo, nelze popřít, že musí existovati ten, kdo chce pochybovati.

Leč pochybovati značí totéž co mysliti, proto zásada: myslím, proto jsem (cogito, ergo sum) bude skalou, o níž se musí rozbíti klamné pochybování, bude útočištěm jistoty. Všecko zajisté, co se mi s toutéž jasností a výrazností bude představovati jako fakt mého bytí a zároveň mého myšlení, bude tak samo jisto a pravdivo, jako to, že existuji, neboť myslím. Co věru zabraňuje, že zmíněné pravidlo nespočívá na nějakém klamu myšlenkovém? To, že jest Bůh pravdomluvný, který nás klamati nemůže, a od Něho pochází všecko to, co jest v nás. (Méthode 4^e p. n. 7.)

Celý proces myšlenkový dojde jistoty představuje se tak, že východiskem jest pochybování o všem, co jakkoli známe; bod, za nějž pochybování nemůže se dostat, jest existence podmětu pochybujícího; kriteriem pravdivosti a jistoty všelikého poznání jest jasnost a výraznost poznání; dostatečnou pak záruku jistoty dává pravdomluvnost Boží, který nás v blud uvést nemůže.

Kdežto Cartesius vyjmul velikou řadu zjevených pravd z obvodu pochybování, dostal se Hermes¹⁾ značně dále, když radil kandidátům theologie vážně pochybovati o všech pravdách jak přirozených tak zjevených ve vlastním slova smyslu, a pochybovati potud, pokud theolog nenajde pro ně důkazu. Tak theolog naučiv se sám pochybovati, uměl by odstraňovati náboženské pochybnosti jiných lidí.

Při ocenění vývodů Cartesiových nesmí se směřovati cena pochybování, užitého jako metoda s cenou pochybování methodického v té formě, jaké užil Cartesius.

Co se týče pochybování jako metody vědecké vůbec, je souhlas všeobecný, že jest účinným prostředkem k vysvětlení pravdy. A právem. Pokud totiž pochybování skutečné jest znamením smrti vědy, potud pochybování fiktivní jest zřídlem postupu rozumového, zkoumání, dosahování pravdy. Pochybování zajisté jest stavem duši nemilým, stavem rozdvojení, nepokoje; duše chce za každou cenu dostat se z něho, chce býti dle způsobu mluvy scholastické, determinata ad unum. To však jest jen tehdy možno, když dosti nalezla příčin k rozptýlení pochyb v jistém omezeném směru. Jest naprostou nepravdou, co praví Montaigne, že skepticism jest sladkou a milou poduškou pro hlavy dobře utvořené,²⁾ neboť vlastně dobře utvořená hlava nemiluje nejistoty. Nebude paradoxní, řekneme-li, že neměl by základu vědy, kdo se nenaučil dobře pochybovati. Proto také v každé vědě může býti methodické pochybování s prospěchem. Třebas na př. historik byl velmi přesvědčen o nějakém faktu, ještě mu není na škodu pochybování fiktivní, neboť i kdyby neměl nalézt nových důkazů minulého faktu, samo shrnutí

¹⁾ Hermes byl profesorem v Bonnu, zemřel 1831. Srov. Kleutgen l. c. č. I. s. 343.

²⁾ C. Paul Viallet l. c. str. 21.

v celek známých již důkazů mocněji upevní paměť toho faktu a může i dobře objasniti přirozenost, bližší příčiny a důsledky určitého faktu. Podobně matematika dosti často utíká se k fiktivnímu pochybování, neboť tak jasněji se objeví příčiny nějakého tvrzení.

Proto methodické pochybování není samo sebou něčím zlým, zavržení hodným. Z také toho ohledu úmysl Cartesiův, aby pochybováním o našich vědomostech našel se pro ně náležitý základ a objevil stupeň jejich jistoty, zhora nezasluhuje výtky. Vždyť i myslitelé takoví, jako Aristoteles a sv. Tomáš, velmi často užívali pochybování methodického; první před výkladem otázky pozitivně uvádí t. zv.: ἀπορίαι; druhý rovněž dává do čela článku pochybování: (na př., utrum anima cognoscat singularia, utrum anima sit immortalis etc.) Jestliže tedy methodické pochybování Descartovo zamítáme, děje se to z jiných důvodů.

Pochybování methodické, fiktivní, liší se zásadně od pochybování skutečného. Při pochybování skutečném rozum zůstává v nejistotě hledíc k výroku, jaký má o věci učiniti, neboť nemá dostatečných motivů k přichýlení se na tu či onu stranu. Proto pochybování skutečné jest poněkud nezávislé od nás, samo se vnucuje; methodické pochybování naopak jest umělé, na naší vůli závislé. Při pochybování skutečném vůle, ač prahne dostati se ze stavu rozdvojení, v které upadla, nemůže tak učiniti pro nedostatek příčin, které by naklonily rozum v jednom směru; při fiktivním však vůle s rozmyslem chce dostati se v ten stav, aby novým uvedením důkazů dané pravdy, o níž jen uměle pochybovala, nabyla lepšího porozumění, jasněji sobě připomněla vnitřní příčiny určitého tvrzení. Fiktivní pochybování připouští mlčky jistotu pravdivosti určitého tvrzení, čeho není při pochybování skutečném.¹⁾

Jako však pochybování fiktivní připouští jistotu, třeba utajenou, o pravdivosti věci, kterou dokázati chceme, tak také pochybování methodické nemůže se týkati všech pravd, čili nemůže býti povšechné. Jestliže jest povšechné, jest již skutečným a absolutním pochybováním, neboť toliko takové pochybování nepotřebuje připouštěti napřed něčeho nejistého.

Uváží-li se, že Cartesius vyjímá pravdy zjevené, Hermes však všechny pravdy podřizuje pochybování, i zcela jasné, tedy pochybování o nich přestává již býti methodickým a nemůže zůstati bez mnohých odporů, jak se dokázalo při pochybování skutečném.

Nechávajíce vyvrácení důvodů Hermesových theologům, věnujme ještě úvahu některým nedůslednostem a sporům v methodě Descartově.

Cartesius chtěl se dostati z moře pochybností opřením se o jasnost tvrzení: pochybuji, tedy jsem. Ale tato pomoc jen na útraty nedůslednosti v myšlení mohla nastati. Jak totiž Cartesius mohl pochybovati, zda dvě a dvě jsou čtyři, anebo zdali čtverec není tvar čtyřstranný, ačkoliv ta tvrzení jsou bezprostředně v sobě patrná, to není důvodem, proč by i tvrzení: pochybuji, tedy jsem, mělo se těšiti větší důvěře, nežli jiné pravdy přímo o sobě jasné. Odkud tato dvojitá míra? Pochybovalo-li se jednou o síle důkazové očitosti, bylo třeba toto pochybování obrátiti i na pravdu: pochybuji, tedy jsem, neboť tak káže důslednost. Sotva pak Cartesius uznal tvrzení: cogito, ergo sum za jediné nutnou, jistou pravdu, a již z takového východiska počíná činiti četné závěry, tož ničím jich nedokazuje. A tak uzavírá bez dalších příprav,

¹⁾ Srovnej Mercier: Critériologie str. 70., Kleutgen l. c. tom. I. str. 351.

že myslící musí býti substancí, neboť myšlení jest činností a každá činnost vyžaduje podstatu jako podmět činící; uzavírá dále, že Bůh musí býti, neboť idea, kterou máme o nekonečně dokonalé bytosti káže tuto bytost a jsoucnost její přiznati, neboť dále existence pomyšlené námi ideje jen tak dá se vysvětliti, že příčina zavírá v sobě všecko, co se skutečně zavírá atd. Slovem Cartesius připouští celou řadu pravd, které na tom bodu pochodu myšienkového, k němuž došel prohlášením věty: cogito, ergo sum za jediné jistou, ještě podlehlají pochybnosti, neboť jsou bezdůvodné; jsou tedy ty pravdy i jisté i zároveň pochybné, neboť ničím neodůvodněné, to však jest očividný spor.¹⁾

Jinou nedůsledností jest, že z pochybování vyjímá pravdy zjevené. I nejlepší úmysl nemůže Cartesia zbaviti námitky nedůslednosti. S jedné strany má člověk o všem pochybovati, tedy i o existenci Boží, světa a tím i o faktu existence zjevení, které jako takové náleží do světa zevnějšího; zároveň s druhé strany má člověk na základě víry všecko to uznávati za skutečné pravdy; jako filosof může pochybovati o Bohu, jako křesťan nemůže toho činiti; a zda takové rozdvojení pravd v jednom a témž vědomí jest možné? Cartesius žádá od rozumu lidského totéž co Kant, který rozumu spekulativnímu odpírá možnost dokázati existenci Boží, ale káže mu věřiti v tuto existenci, když to žádá rozum praktický.

Mohl konečně, ano i jako profesor theologie, směl Hermes povzbuditi budoucí theology, aby dobře uvažovali o pohnutkách víry (motiva credibilitatis), ale naprosto nejpádná byla jeho rada, aby potud pochybovali o všech pravdách, dokud je rozum nemohl by dokázati. Ve chvíli, kdy jsme nabyli mocného přesvědčení, že nějaká pravda byla skutečně Bohem zjevena, musí přestati pochybování o pravdě, třeba by nebyla vnitřně jasná, neboť rozum diktuje, že Bůh nemůže nám nařizovati víru v blud.

Tak tedy nezasluhuje samo methodické pochybování zamítnutí, ale pochybování v těch rozměrech, jaké mu Cartesius a Hermes chtěli dáti. Pochybování, má-li se ho užítí za cílem epistemologickým, nesmí býti povšechné, neboť jinak stane se pochybování ne fiktivním, ale skutečným. Fakticky ten kdo pochybuje, zda součet úhlů v trojúhelníku rovná se dvěma pravým, nepotřebuje již pochybovati o všech jiných pravdách. Konečně může se pochybování týkati jen pravd ne přímo patrných, neboť jinak stává se bezúčelným, a mimo to jen porušením důsledného myšlení možno se z něho vyplésti.

Ostatně zásada: myslím, tedy jsem, ani jako zásada methodická, že ten, kdo myslí, musí býti, ani jako pravda empirická (jsem myslící) nemůže býti úhelným kamenem filosofie, jediným zřídlem všeliké vědy. Od zásady: ten kdo myslí, existovati musí, ničeho více se dověděti nelze mimo to, co sama praví: nevíme, kdo jest tím podmětem myslícím, jak se nazývá, ani také nelze dedukovati mnoho výroků, jaké by konkrétně existujícímu podmětu myslícímu bylo možno přiznati.

Fakt pak intuitivně postřehovaný, že jakmile myslím, jsem, přece nemůže býti jakousi první zásadou, neboť je to fakt individuální, náhodný, z kterého není přechodu k pravdám obecným. Z jakých zásad třeba vycházeti v badání filosofickém, rozřešili jsme při kritice skepticis:mu.

¹⁾ Srovnej Stöckl 1. c. s. 82, 83.

ČÁST II.
O ZŘÍDLECH POZNÁNÍ.

O ZŘÍDLECH POZNÁNÍ.

§ 7. Kolik jest zřídél poznání?

Věda jest možná, jestliže pravdy ze zkušenosti neboli empirické jsou proniknuty, čili jak se vyjadřuje Balmes, oplodněny pravdami ideálními, které se nezabývají tím, co jest, ale tím, co býti má. Není vědy bez účelného spojení těchto dvou oborů pravd. Pravdy empirické podávají (tak říkajíc) surovinu, která zásadami rozumu má býti zpracována, postupně urovnána, aby nevznikla spousta různých, bez ladu a skladu nahromaděných vědomostí, nýbrž rozum musí jako architekt z jednotlivých cihel, z jednotlivých pravd empirických, vystavěti skvělou budovu vědy božské i lidské.

Ale rozum není motýlem, který létá s květu na květ, aby zkoušel, je-li v tomto trpký jed a v onom samá sladkost — nikoli, rozum, toť pán, jenž má ke své službě mnoho služebníků, kteří jej o všem dobře zpravují, co se kde stalo; — rozum jest telegrafní stanici, do níž z různých stran různé docházejí zprávy. Proto jako jest telegrafní stanice spojená dráty s širým světem, které přinášejí zprávy z nejdálnějších končin světa, tak i rozum má ku zjednání pravd předzvědných své orgány výzvědné. Jeden z nich přináší mu zvěst o tom, co se děje v téže stanici, v níž je sám (rozum) pánem, jiný sděluje s ním, co slyšeti ve větší či menší vzdálenosti, anebo co se jemu podobnému chfu — přihodilo. Bez jejich pomoci byl by rozum jako pevnost na vysoké skále zbudovaná, do níž musí se vše dovážeti a jež musí býti spojena s ostatním světem. Jasněji řečeno, rozum kořistí ze služeb smyslů zevnitřních i vnitřních, jakož i ze zkušenosti lidské, aby sebral stavivo k budově vědy. Smysly vnější jsou pásky, jimiž rozum jest spojen se svým okolím, jsou potoky, jimiž stále plyne množství představ vnímaných ze světa vnějšího; smysly vnitřní mají účelem donést rozumu zprávy o tom, co se děje uvnitř toho krásného celku, jehož jest sám částí nejlepší, a zároveň mají účel býti prostředníky mezi smysly zevnitřními a rozumem samým.

Takto vnímaný materiál má býti rozumem přeměněn, má býti vzhledem k povaze rozumu oduševněn vyloučením všeho co v něm jest zbytečné hmotnosti. Tu tedy teprve začíná se práce vlastní rozumu. Začíná sestavovati materiál zkušeností smyslových pojatý v pevný tvar pojmu, srovnává pojmy, zkoumá jejich vzájemný poměr, slučuje je nebo rozděluje, dává je tak počín soudům. Někdy mu stačí pohlédnutí na dva pojmy, aby mohl oceniti jejich vzájemný poměr: to jsou soudy analytické; někdy však teprve na základě shodného spojení pojmů prostředních, anebo se opíraje o smysly pronáší soud o souvislosti či nesouvislosti dvou pojmů; to jsou soudy synthetické, jindy zase různé pravdy empirické, podaří-li se jen v nich odhaliti společný základ, slouží mu k tomu, že může stanoviti obecnější větu, obsahující třet většího neb menšího počtu pravd jednotlivých. Tak postupuje může nabyti rozum vždy nových pravd a své vědomosti rozmnožiti.

Patrně z toho všeho, že i sám rozum musí býti považován za zřídlo vědy. S výše jmenovanými zřídly má tedy člověk pět zřídél ke své službě, jakýchsi pět studní, z nichž čerpá může jistou vědu — a to: 1. sebevědomí, jehož oborem jest zkušenost vnitřní, 2. smysly vnější, obírající se sbíráním vědomostí z našeho prostředí, 3. srovnávání pojmů odtažitých v soudech analytických, 4. usuzování, zdroj to soudů synthetických, ať již dedukcí či indukci, 5. víru, obsahující pravdy vzaté ze zkušenosti jiných.

Není opravdu každý nový kon vyplývající z těchto zřidel novým ziskem pro vědu, není novou pravdou v pravém významu slova? Nepotvrzuje reflexe filosofická naprostou důvěru, jakou přirozeně máme ve shora uvedená zřídla? Toť vlastní předmět druhé části noetiky.

DÍL V.

SEBEVĚDOMÍ JAKO ZŘÍDLO POZNÁNÍ.

§ 8. Několik úvah o povaze sebevědomí.

Někteří novější filosofové opakující vlastně myšlenky starých anatomů a fyziologů, nejraději by z badání jevů psychických nadobro vyloučili metodu introspekční jako zastaralou, nevědeckou, a omezili badání toto jen na zjevy fysické. Netřeba dlouho dokazovati, že tento postup je málo odůvodněn; člověk není jen pouhým konglomerátem atomů, tak aby v celém zkoumání lidských zjevů měly dostačiti lanceta, gram a vážky.

Měření těmito nástroji může se týkati jediné stránky fysické a fyziologické navzájem spojené, vlastní zjevům čistě vnitřním, vlastně psychickým, ale nedostačí k ocenění povahy zjevů všech ostatních. Methoda fysikální neopírající se o pozorování vnitřní, může nám dáti jen zlomek vědy psychologické, dá nám psychologii bez duše, jen soubor faktů v sobě nespojených, neobjasněných, neodůvodněných. Dobře porozuměli ceně introspekce staří, protože znalost sebe, sebezku, γῶσι σαυτὸν pokládali za nejvznešenější maximum, za konečný stupeň v dosažení dokonalosti. Sama methoda měření nemůže nám přece dáti důkladný obraz vnitřního života, neboť nevniká do našeho já. Nad to potřebuje opory v pozorování vlastního nitra, neboť bez toho může nám sice sestrojiti představu uměle zařízeného stroje, ale nikdy toho, co nazýváme — člověkem.

Introspekce jest neméně vědeckým prostředkem — ovšem užívá-li se jí dobře — jako měření gramem a centimetrem. Ponoříme-li se však v hloubi svého já, zjeví se před naším duševním zrakem pravý μικρόκοσμος, malý vesmír, obraz velkého vesmíru. Jako v jakémsi velikém kaleidoskopu mihají se v našem oku stále nové obrazy: tu víska s jejím starým, nachýleným a zubem času ohlodaným kostelíkem, onde škola s učitelem přísně kárajícím všeliké výstřelky chlapecké nezbednosti; tu zase veliká galerie podobizen celé řady spolužáků z různých dob a míst; epizody her školních, přečtené knihy, doznaná zklamání, poznaná města, zažité chvíle radosti i žalosti, tisíce pocitů každým oka mihem a každým dojmem sluchu, střídavě příjemných i odporných: všecko to v jediné směsi se střídá, mění, ubíhá jako oblaky chmurných par na štítech vysokých hor — před zrakem člověka ponořujícího se do vlastního nitra.

Tato možnost postřehnouti všecko, co se děje v nitru podmětu poznávajícího, zve se sebevědomím (conscientia). Nic by neprospělo člověku, kdyby měl zrak orlí, nejjemnější sluch, přejemný čich i chuť, kdyby dojmy vnímané nemohly se státi majetkem podmětu, který je vnímá, kdyby přes uvědomění si jich nemohl je pokládati za své. A netřeba dokládati, že toliko člověk má výhradní výsadu uvědomovati si dojmy; každá bytost schopná poznání takovou přednost míti musí, jinak by se nemohlo mluvit o poznání. Je-li pak sebevědomí základem poznání, pak i zvířata, byť toliko v mezích toho,

čeho smyslně, konkrétně, hmotně jejich poznání se dotýká, mají vědomí vnímaných dojmů svých stavů.

Leč kdežto zvířata mohou toliko pocítovati vědomě své stavy, cítiti žízeň, která je trápí, hlad, který je souží, bolest, která je svírá, ale nemohou se povznésti výše a reflexí sobě říci: já mám hlad, mám bolest, člověk může vnímané dojmy vyjádřiti formou věty, jejímž podmětem jest jeho: já, předmětem pak vědomě vnímaná modifikace jeho já.

Možno tedy rozeznávati dvojí sebevědomí: jedno společné nám se zvířaty, druhé vyšší, jímž sami v sebe nořiti se můžeme, jímž své poznání můžeme učiniti předmětem nového aktu poznání. Sebevědomí prvního způsobu nazýváme smyslným, ano smyslně vnímá smyslové dojmy; druhého způsobu sebevědomí zve se rozumové, duševní, vlastní toliko rozumem obdařeným bytostí; reflexí představuje podmětu poznávajícímu hned samo sebou všechno to, čeho doznává ze zevnějška i z nitra. Sebevědomí duchovní v člověku odnáseti se může nejen k aktům vůle a rozumu, ale i ke konům smyslovým. Sebevědomí smyslové neodstupuje od nás ani ve snu, duševní existuje jen v době přemýšlení nad sebou samým. Při sebevědomí smyslovém, provázejícím i nejnižší zjevy životní, já vědomě cítící nerozeznává se od já jako předmětu poznání; já doznávající něčeho slévá se s já poznávajícím čili řečeno správněji, není tu ještě žádného já, ono ještě nemohlo a nemůže se dostat z pout zjevů, do nichž jest pohrouženo, nemá ještě jména, ba v nejvyšším stupni svého rozvoje nepovznese se k první osobě náměstky osobní. Sebevědomí osoby vlastní, sebevědomí duševní, reflexní, nastupuje té chvíli, kdy dítě rozeznávajíc se od toho, co poznává, přestává se jmenovati ve třetí osobě, kdy po prvé řekne: já. Při všelikém jiném způsobu poznání podmět poznávající a předmět poznání jsou různé věci; při poznání sebevědomím já poznávající a já poznávané jsou jedna a táž věc: „est illud quidem vel maximum animo ipso anumum videre. (Cicero. Tusc. I, 22.) Tuto možnost obrácení se v sebe a poznání sama sebe majíce na zřeteli, rozeznávali vlastně naši západní sousedé sebevědomí provázející toliko akty poznání od sebevědomí reflexního, nazývajíce první: Bewusstsein, druhé: Selbstbewusstsein! Po příkladu tomto i u nás začalo se rozeznávati vědomí od sebevědomí a jakkoli tento poslední výraz nemůže nevyhnutelně se shodovati s duchem mluvnice jazyka českého, nemožno již ho odstraniti, neboť i dosti dávno jest v užívání a věc dobře vyjadřuje.

Není třeba snad se domnívati, že sebevědomí jest síla od rozumu oddělena; sebevědomí, toť rozum postřehující, co se v nás děje a soud o tom pronášející.

Není nesnadno z toho uhádnouti, že může býti vědomí bez sebevědomí, což i zkušenost potvrzuje, neboť mohu cítiti vědomě bolest a přece nemusím o ní přemýšleti.

Ještě patrnější jest to, když uvažujeme o sebevědomí netoliko jako o síle postřehovati vlastní kony a stavy, ale jako o skutečném postřehnutí toho, čeho v dávném okamžiku doznáváme, čili vezmeme-li sebevědomí v úvahu jako akt. Mohu totiž postřehnouti toliko svou činnost, sebe však jako podmět činící toliko nepřímou, nejasně; nebo naopak mohu sebe ve své činnosti učiniti přímým předmětem úvahy.

V prvním případě přímým předmětem sebevědomí bude onen předmět, k němuž se obracím ve svém kterémkoli konání, nepřímým však samo mé konání; ve druhém naopak, buď sama sebe, nebo můj akt konání

na př. akt vůle, poznání atd. činí přímým předmětem přemýšlení. Prvého způsobu sebevědomí zváno bývá nedokonalým, provázejícím, nebo prostým (jednoduchým) (*conscientia directa concomitans imperfecta*), druhé dokonalým, reflexním, filosofickým. Netřeba dodávat, že toto sebevědomí možné jest toliko u bytostí rozumem obdařených a tedy schopných poznání sebevědomého.

Co se týče hranic a předmětu sebevědomí dostačí zmíniti se v noěťice, že sebevědomí praví nám, že jsme, že jsme bytostmi, podstatami, jež mohou o sobě přemýšleti; dále sděluje s námi, že máme své tělo i smysly; konečně zpravuje nás o stavech našeho já, o všem tom, co se děje v našem nitru. Obširnější rozbor podstaty sebevědomí patří do psychologie. Tu třeba ještě uvážiti, že ne všechny procesy vnitřní jsou dostupny sebevědomí; nevíme na př. nic o trávení, oběhu krve atd.; stavy pak vnitřními třeba rozuměti ty, které i duše se dotýkají, jako akt vůle, myšlení, čítí, žádosti, touhy atd. Stavy tyto představují nám sebevědomí ve formě konkrétní, tak jak skutečně v nás se odvíjejí a tedy nás jako chtějící, píšící, myslící atd. Nezáleží však na tom, odkud nějaký akt se vzal, jaká jest jeho přirozenost, bližší či vzdálenější okolnosti; samo o sobě sebevědomí nemůže oznámiti, zdali nějaký akt se zdaří v budoucnosti; akty minulé paměť přivolává v obvod sebevědomí. Pohybuje-li se sebevědomí v mezích vyšších, pravíme o něm, že jest zřídlem jistého poznání čili že jeho zprávy jsou neklamné.

§ 9. Přímé soudy vyjadřující obsah sebevědomí jsou zcela pravdivy.

Především musíme uvážiti, že soudem bezprostředním hledíc ku zprávám sebevědomí nazýváme takový soud, který se omezuje na vyjádření jedině toho, co sebevědomí přineslo. A že sebevědomí, jak v předcházejícím paragrafu bylo řečeno, zpravuje nás jedině o niterných stavech a aktech podmětu, proto soud bezprostřední (*iudicium conscientiae immediatum*) jedině k tomu se nese, co podmět poznávající v určité době doznává. Poněvadž pak sebevědomí podává to, čeho podmět doznává, ve formě konkrétní, proto mimo samy kony ukázati musí i obecnou povahu aktu, to jest, že na základě relace sebevědomí podmět ví, i že něčeho doznává, i že to, čeho doznává, jest bolest, radost, smutek, mysl, akt vůle atd. Proto i bezprostřední soudy o zprávách vědomí v těchto mezích se musejí nalézati.

Může zajisté rozum fakt, pojatý přímým soudem sebevědomí, učiniti předmětem další úvahy; může na příklad ptáti se, jaká jest přirozenost toho faktu zvláštní, může chtíti uhádnouti jeho správnou příčinu k dalším skutkům, vynésti soud o jeho novém objevení se či neobjevení se atd. Resultátem těchto zkoumání dalších bude nový soud, soud prostřední (*iudicium conscientiae mediatum*), odvozený, obsahující v sobě něco více nežli v bezprostřední zprávě sebevědomí se nalézalo. Pociťuji-li na př. bolest způsobenou píchnutím, mohu se ptáti, co bylo její příčinou, zda bodnutí žihadlem vosím či včelím a t. p. Pravíme tedy, že toliko přímé soudy sebevědomí jsou naprosto pravdivé, soudy však prostřední mohou býti pravdivy nebo klamny podle toho, zdali se shodují či neshodují s objektivním stavem věci.

Pravdivost přímých soudů sebevědomí nemůže ani býti poznána ani nepotřebuje důkazů. Nemůže býti poznána, neboť žádaný důkaz nemůže se odbyti bez předem předpokládané pravdomluvnosti sebevědomí, a tedy bez bludu *petitionis principii*.

Jak je možno někomu dokázat, není-li přesvědčen, že vědomě slyší zvěstovatele i rozumí jejich významu? Ba co více, samo pochybování o pravdomluvnosti sebevědomí jest potvrzením té pravdomluvnosti. Ten totiž, kdo pochybuje, má vědomí svého pochybování, a proto mlčky přiznává, že sebevědomí ho nemýlí, zpravuje ho o jeho pochybování. A kdyby skeptik šel dále ve svém pochybování a tvrdil, že může i o tom pochybovat, zda pochybuje, jak to činil Metrodor z Chiu, jemuž Cicero připisuje slova: „Nego, scire nos, sciamusne aliquid, an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire, nec omnino sitne aliquid an nihil sit“ (Cic. Acad. II., 23), tu opět musí přiznat, že pochybuje o svém pochybování; popře-li však, že nic o tom neví, tím vlastně doznává, že jest si vědom své nevědomosti, čili přiznává konečně, že jest jako pochybující i nevědoucí!

Ale nepotřebuje důkazů ani pravdivost přímých soudů sebevědomí, neboť takřka samo pochybování nebo popírání jich jest jejich potvrzením. Proto také všichni lidé, jak filosofové tak i nejméně vzdělaní lidé, kteří o všem pochybují, přijímají za jisté všechno to, co jim sděluje vědomí o stavech jejich vnitřních. Nejlepší argumentace nic nepomůže, aby někdo nebyl přesvědčen o tom, že cítí bolest, že má žízeň, jestliže sebevědomí jej o tom uvědomuje.

Není třeba déle se u toho zdržovati, co nepotřebuje ani důkazu, ani se nemůže popřít; obrátíme raději zřetel k těm námitkám, jež se pronášejí tu a tam proti pravdomluvnosti sebevědomí.

Bohatým zřídlem mystifikací se strany sebevědomí jest představa, která k tomu, o čem sebevědomí uvědomuje, přidává ze svého, a tak rozum uvádí v klam. Nejeden omyl třeba svěsti na paměť, která nedosti věrně podržuje to, o čem ji zpravuje sebevědomí, takže rozum místo, aby učinil východiskem to, co mu vědomí podává, opírá se o to, co při soudu mu předkládá paměť. Námitky proti pravdomluvnosti sebevědomí opírají se o nedosti přesné odrunění přímých soudů sebevědomí od soudů odvozených, prostředních.¹⁾ A tak, když ten či onen se domnívá, že jest ctnostným, aneb že něco dobrého má v úmyslu učiniti, jestliže však vlastně je tomu jinak, za ten klam nemůže sebevědomí, nýbrž spíše rozum, jenž své domněnky posunuje za meze jemu sebevědomím vykázané. Kdyby se byl chtěl držeti v těchto mezích, byl by pronesl věty: zdá se mi, že jsem ctnostný, že měl jsem to a to v úmyslu atd.

Podobně se děje, má-li se na př. blázen za generála, císaře, krále, kněze atd.; i v tom případě přímý soud sebevědomí: já domnívám se býti generálem, Bohem atd. jest pravdivý, překročení však mezi a vznikající z toho omyl, zvláště skutečné považování sebe za generála, Boha Otce atd. již ne na vrub sebevědomí, ale rozumu, který zevnějšek vzal za skutečnost, se musí přičítati.

I tak zvaná dvojí osobnost, dvojí já, neztěžuje nijak věrohodnost sebevědomí. Je známo, že z příčin pathologických nastupuje u některých chorých rozštěpení sebevědomí na dvojí já, z nichž každé ve své sféře se pohybuje a samo o sobě existuje. Zdálo by se tedy, že aspoň v těchto případech jest svědectví sebevědomí bludné. Nesmí se však zapomínati, že v sebevědomí rozeznáváme nutno dva činitele a s nimi souvisící dva různé soudy: já jsem a já jsem takový a takový: Něco jiného jest říci: jsem a něco jiného, jsem

¹⁾ Srov. Lehmen l. c., str. 170.

Pavel, Napoleon atd.; jest tedy zcela něco jiného vědomí vlastního bytí a něco jiného vědomí vlastní individuality; první (vědomí vlastní existence) nemohu si představit jako dvojí věc; kdežto vědomí vlastní individuálnosti jest fakt složený, který následkem změněných činitelů může sám podléhati změně. Proto možno zapomenouti na své vlastní jméno, na místo pobytu, na zažité chvíle delší nebo kratší, ale není možno, aby člověk neměl vědomí o svém bytí, když skutečně existuje.

Či nestává se někdy, že nevíme, zdali bdíme či sníme?

Odporovati tomu nehodláme, neboť tato nevědomost nikterak nepřekáží sebevědomí; buď tedy soud rozumový: nevím, zda sním či bdím, toliko to konstatuje a pak jest soudem sebevědomí a přímým zřídlem pravdy; anebo rozum spíše chce něco tvrditi nebo popříti, pak jeho jest vinou, jestliže jeho tvrzení nebo popírání rozchází se s pravdou. Skutečně naše sny mohou nabýti zdání skutečnosti, takže třeba bychom oběma očima na svět hleděli, třeba skutečnost tisíci představami nám by připomínala, že sen a skutečnost je něco různého, v omámení není nám jasno, co se s námi děje. Či snad z toho má následovati, že nedovedeme rozeznati snu od bdění a proto dle Kartesia neustále bloudíme? Nikterak; spíše proti Kartesiovu theoretismu tím více máme milovati pravdu. Mezi snem a bděním jest takový rozdíl, že jen poetům jest volno osnovati na základě obrazů a snů básnická díla, ale není dovoleno filosofu, aby nerozeznával obou těchto stavů.

Ne mnoho váží jiná námitka proti pravdivosti sebevědomí, že člověk v horečce může viděti neb slyšeti takové věci, jichž v nitru svém nemá, neboť za to nemůže vědomí, přenáší-li mysl dojmy vnitřní na zevnější. Člověk nemocný nemůže nejčastěji řídit své dojmy pohybem a kombinovanou zkouškou svých smyslů, proto snadno může upadnouti v blud tvoře si soudy prostřední o tom, co mu vědomí podává. Naproti tomu fakt pozorovaný u chorých, jimž amputována byla ruka nebo noha, že chytají se při pocitu bolesti za místo, kde dávno už nemají ruky nebo nohy, snadno dá se vysvětliti návykem. Pokud operovaný měl chorou ruku nebo nohu, umísťoval v nich svůj bol; po jejich odnětí bolest vzniklá následkem podráždění nervů obvodových a připisuje se mocí návyku na místo, kde byla dříve amputovaná ruka nebo noha. Nezmylilo se tu sebevědomí, neboť ono přineslo zprávu o bolesti, ale zmylil se nemocný přenášeje zřídlo bolesti na nepravé místo.

Při zdání a doslechu soud sebevědomý, má-li býti pravdivý, musí zníti: zdá se mi, že jsem slyšel, že jsem viděl; jestliže nad to něco jiného obsahuje, jest soudem prostředčným a snadno může se rozcházeti s pravdou.

DÍL VI.

SMYSLY VNĚJŠÍ JAKO ZŘÍDLO POZNÁNÍ.

§ 10. Několik úvah o ceně poznání smyslového.

Neodchýlíme se od pravdy, když řekneme, že rozum jako mohutnost poznací nebyl předmětem tolika sporů jako smysly vnější. Dokazuje to jednak neobyčejnou cenu smyslových zkušeností zevnitřních jak v praktickém životě tak k účelům spekulace, jednak nemalou obtíž nalézti způsob, který by všecky upokojil rozřešením otázky, jakou noetickou cenu má poznání smyslové. A skutečně s jedné strany užitek z poznání smyslového jest tak velký, že

beze smyslů přestal by člověk býti člověkem, byl by duchem dočasně uvězněným v kusu těla, bytostí vpravdě nešťastnou.

Neexistoval by pro něho širošíř a krásný Boží svět s miliony bytostí nejrozličnějších tvarů, od sotva viditelného krystalku až do netvorně velikých skal, od malinké třísky až do cedrů na Libanu, od nálevníků až po slona a mamuta. To všecko, čím tolik se chlubí dnešní pokrok v každém oboru lidské práce, nemohlo by se díti beze smyslů. Sledovati běh hvězd, vypočítati jejich vzdálenost, velikost, i odkrývati tajemství hlubin oceánu, obdivovati květeny a zvířeny v největších hlubinách zdánlivě dřímajících spoust vodních; znalost tolika druhů, rodů a skupin rostlinných i neznámý před tím vzrůst botaniky; obdiv nekonečné řady nenáhlého postupu od nejméně článkovaných bytostí světa zvířecího až k jeho nejdokonalejším zjevům i nezměrně bohatý obsah zoologie; zbavování země jejího bohatství a zužitkování jeho na prospěch lidstva; různé usnadňovací spojovací prostředky; vynálezy zrobené dle potřeb lidského života ať již hospodářských nebo obchodních, ať již k ochraně, zachování nebo zpříjemnění života; poměry společenské, zvláště výchova a vzdělání: všecko to bylo by nemožné, kdyby Prozřetelnost nebyla dala rozumu ve smyslech spojení, jimž může jaksí ze sebe vystoupiti a setkat se se světem. Je-li ztráta jednoho smyslů ztrátou bolestnou a nenahraditelnou, což teprve, kdybychom úplně byli zbaveni užívání smyslů? Proto ceníme si tento dar přírody a na nic tak silně se nespoleháme, jako na to, čeho jsme se svými smysly dověděli; jediná věta: vidím na vlastní oči, slyším dobře atd., zamezuje i největší odpor.

Avšak i tu má tato věc svůj rub! Obvyklé denní zjevy kolikrát nás poučují, že smyslům přece nemožno plně věřiti, není možno spoléhati na každé jejich svědectví. Tento šarlatový kousek sukna jinak se nám jeví při jasném světle slunečním, jinak za šera; do vody ponořená hůl ukazuje se nám jako zlomená, vytáhneme-li ji však z vody, není ani stopy po zlámání; pohlédneme-li s vysoké věžena na chodce, zdají se nám jako červi po zemi lezoucí, kdežto když se k nim přiblížíme, hned značně povyrostou od země! Vejděmež do pokoje neprovětraného, zdá se nám, že ani chvíli v něm nevydržíme, ale přemůžeme-li se a déle tam prodlíme, necítíme již zkaženého vzduchu!

A což teprve kdybychom poslouchali námitky, jež lidská věda pronáší proti věrohodnosti svědectví založených na smyslech! Zastyděli bychom se, že jsme tak chabě vypraveni na cestu života! Vždyť nemáš mistrnějšího smyslu nad oko: nejširší obraz vysokých hor, stromů, lidí a zvířat směstná se snadno v oko: a přece muž tak vynikající jako Helmholtz neváhal podle důkladného poznání celé stavby oka říci, že nekoupil by za žádné peníze u optika nástroje tak špatného jako je lidské oko.

Patrně tedy, že smysly nejsou přece tak bezúhonnými svědky, za jaké se pokládají; i není na škodu býti ostražitým poněkud při jejich sděleních.

Ale kam až má jíti tato ostražitost? Jinými slovy: jakou jistotu poskytují nám smysly? Zda jistotu naprostou, nebo podmíněnou, nebo snad zcela žádnou nedávají? To je vlastně jádro sporů. Jedni by chtěli za každou cenu hájiti věrohodnost smyslů, neboť se jim zdá, že nejmenší nedůvěra k nim poškozuje všelikou vědu; jiní jini naopak tak málo je cení, že odpírají jakoukoliv cenu jejich svědectví; jiní konečně přiznávají smyslům věrohodnost, ale za jistých pod-

mínek. Jedni představují si podmět poznávající jako negativní desku ve fotografii, jako trpný podmět, na němž skutečně existující svět vnější otiskne se pomocí smyslů tak jako ve fotografii působením paprsků slunečních více nebo méně dokonalý obraz toho, co v něm obsaženo; jiní naproti tomu spatřují v těch obrazech tolik přimíseno se strany podmětu poznávajícího, že samy pravzory těch obrazů považují více méně za výlučný výtvar podmětu. První tábor: toť stoupenci realismu, objektivního bytí světa a jeho zjevů; druhý tábor: toť přívrženci subjektivismu, kteří počali fenomenalismem a skončili absolutním idealismem. V obou táborech jsou různé odstíny vzhledem k tomu, zda větší se klade váha na podmět či předmět poznání.

Rozhlédneme se po důvodech jedné i druhé strany, abychom o této dosti složité a sporné otázce mohli si utvořit soud dle možnosti pravdivý. Začneme od subjektivismu.

A) NÁZORY SUBJEKTIVISTŮ.

§ 11. Názy starověkých fenomenalistů.

Podivno jest, že první záblesky filosofie započaly pohrdáním cenou poznání smyslového. Dle nejstarších mudrců indických je svět toliko klamem vyplývajícím z Brahmy a zase do něho se vracejícím. Duše lidské, třebas rozdílné od těla i nekonečné řady bohů stojících nad člověkem, jsou jen rozmanitými jevy Brahmovými; rovněž nesmírný počet tělesných i duchovních emanací, spojení i změn, rozvíjí se v tutéž božskou podstatu, samy však přeměny jsou zjevy beze všeho obsahu, neboť jen Brahma jest bytostí, on toliko působí v oněch přeměnách a jimi. Výsledkem takového předpokladu ovšem nutně bylo popření světa i duše; jediným cílem ethického snažení jest návrat do Brahmy, rozplynutí v jednotě boží podstaty.

I v kolébce západní filosofie nenalezáme nic jiného. Tvůrce eleatismu Xenofanes (narozený okolo r. 570 před Kr.) dospívá vskutku k jednotě boží, ale vedle této jednoty neuznává skutečného bytí rozličných bytostí časných, pomíjejících. Mimo jednotu jest skutečné množství, ale není v něm bytosti pravdivé. Rozvíjí se, poněvadž v sobě obsahuje odpor, rozdvojení, utvoření dvěma protivnými živly, plynným a pevným, vodou a zemí. Vrchní část země jest rovná, dolní táhne se do nekonečna; země neplyne, ani není zavěšena v etheru, ale trčí neporušena jako hrot obrovského kůžele, jehož základna ztrácí se v hlubinách nekonečnosti.¹⁾ Časem voda bere hory nad zemí, zalévá zbylou část země, ničí všelikou stopu života, aby opět ustoupila vítězíci zemi a způsobila rozvoj nového života.

Co však Xenofanes jen naznačil, to obšírněji vyložil jeho žák Parmenides (nar. ok. r. 515 př. Kr.). Ve svém díle, z něhož jen několik zlomků nás došlo, rozeznává dvě cesty badání: badání pomocí rozumu vedoucí ke pravdě a pomocí smyslů, vedoucí ke klamu. Pravdou jest jediné, že bytí jest a nebytí není, jež ani si mysliti ani vysloviti nelze. Proto všechno, co vzniká, omezené časem a prostorem, všeliký vznik a zánik, nemůže v sobě míti pravdy proto, že by to musila býtí směs bytí a nebytí, což jest nemožné; proto existuje jen zdánlivé. Proto také Parmenides varoval, aby se nevěřilo neopatrnému oku ani uchu ani jazyku, ale toliko rozumu (λόγος).

¹⁾ Srv. Dr. S. t. Pawlicki: *Historia filozofii greckiej*, str. 235.

Tedy, když Parmenides jen vykládal svůj názor, ale nehájil ho polemicky, nejohravnější z Eleatů, Zenon, ustanovil přidržeti se základních vět o jednotě bytí. Parmenides dovozoval, že jen jediné bytí jest pravdivé; Zenon naproti tomu dokazoval, že množství neexistuje a existovati nemůže. Kdyby totiž existovalo více věcí, musil by počet jejich bytí nekonečný a zároveň, že věci jsou rozdílné, mohly by se mezi ně vsunouti věci jiné a tak do nekonečna. Ba co více, každá věc musila by býti co do množství nekonečně veliká, jakmile by bylo možno ji dělit do nekonečna, a zároveň nekonečně malá, neboť jinak by nemohla býti částkou nekonečně veliké, protože do nekonečna dělitelné věci. Podobně pohyb jest nemožný, neboť pro trvání nějakého prostoru třeba nejprve jej rozdělit na polovici, z této poloviny zase polovičku a tak do nekonečna. Každá vzdálenost dá se dělit na nekonečné množství bodů, jichž sečítání potřebovalo by nekonečného času. Kdyby však nějaké těleso bylo v prostoru, musil by prostor býti omezen jiným prostorem a tak do nekonečna.

Ani pohyb tedy ani prostor nemohou existovati. Neexistuje také čas; čas totiž možno dělit na doby, jimiž by musil se dít pohyb, ale nikdy bychom nemohli uchvátiti tento přechod. Střela z luku vypuštěná zdá se letěti, ale ve skutečnosti jest nepohyblivá, neboť na otázku, kde jest střela, odpoví se nám: tam! A ona zatím kdes! Ale to kdesi jest místo a zaujímati místo, značí býti v klidu!

Odpory jsou také v představách, pocitech smyslových. Jednou rozmlouval Zenon se sofistou Protagorem o příčině hřmotu a ptal se, zda zrnko prosa nebo stá jeho část způsobí hřmot, spadne-li na zemi. Když sofista odpověděl záporně, dokázal mu Zenon, že i celá míra prosa toho nedokáže, protože šelest (hřmot) zrnka má se ke hřmotu celé míry jako jedno zrnko k celému množství zrněk, obsažených v míře. Nezpůsobí-li zrnko hluku, ani míra ne, a hřmotí-li tato, i hřmot zrnka musil by býti slyšán.¹⁾

Názory temného filosofa z Éfesu, Heraklita, již při skepticismu byly vyloženy; zde třeba se zmíniti, že názory ty našly zastance v tak zv. Platonových *ῥεοῦντες* (plynoucí), z nichž vytýkal Kratylos svému mistru, že ani dosti málo neohlíží se na nestálost a měnitelnost věcí časných, a tak byl bojácný, že se zdržoval všelikého soudu, aby neřekl o něčem, že jest, co vlastně v okamžiku tvrzení již by ani nebylo.

U Anaxogora (nar. v Klazomene r. 500 př. Kr.) pocity smyslové jsou základem a pohnutkou našeho vědění, neboť jimi poznáváme věci mimo sebe; všeliké naše pocity jsou velice nedokonalé a klamné, neboť i smysly samy jsou velmi slabé. Každá věc, na př. sladkost, zdá se smyslům něčím nesloženým, jednolitým, ale toliko zdánlivě, neboť vlastně ona věc jest složena z nedělitelných prvků, ovšem že toliko ve velice malém množství. K posledním mezím subjektivismu ve starověku došel známý nám již sofista Protagoras († 411 před Kr.), jehož proslulá věta: člověk jest měrou všech věcí, stala se devisou pozdějších subjektivistů. Sofista Gorgias již není tak subjektivistou čili fenomenalistou, nýbrž spíše úplným byl nihilistou na poli poznání, jak dokazují jeho tři věty: nic není; kdyby však něco bylo, nebylo by to dostupné pro lidskou vědu; i kdyby bytí bylo myslitelné, nedalo by se někomu sdělit.

Konečně nelze pominouti mlčením vlastního otce idealismu, Platona.

¹⁾ Pawlicki l. c., s. 267.

Rozeznával s velikým důrazem poznání smyslové od poznání rozumem. První hledá ve smyslném pozorování stránku jevu předmětného (εἰκόνες) čili obrazy věci (εἰδωλα); tyto obrazy jsou nestálé, neobsahující nic věčného, proto též jen zdání (δόξα, εἰκασία) v nás zroditi mohou, ale nikdy opravdové (πραδιδίvé) vědy (ἐπιστήμη); co nejvíce, při zachování veliké opatrnosti ve chvíli vnímání pocitů, mohou obrazy ony dáti domnění odůvodněné (δόξα μετὰ λόγου). Druhý způsob poznání zakládá se ve hledání rozumem (νοῦς, νόησις) ve věčných ideách (ιδέαι) nepodléhajících změnám podstaty (οὐσία) věci. Toto poslední poznání, každé chvíle jisté svou pravdivostí, jest věděním vědy o sobě (ἐπιστήμη αὐτῇ ἐαυτῇς). Dvojímu poznání odpovídá dvojí druh bytosti: svět jedinců (individuí) a svět ideí. Bytosti konkrétné v čase i prostoru nejsou bytosti (μὴ ὄντα) v porovnání s bytím ideí existujících mimo věci (χωρὶς τῶν πραγμάτων) v prostoru ideovém, duchovém (ἐν τόπῳ νοητῷ); svět viditelný jest toliko nápodobeninou, zcela nedokonalým obrazem světa ideí.

§ 12. Subjektivismus Hobbesův, Kartesiův a Lockeho.

Hobbes (1588—1679) vložil nejprve první své úvahy o způsobu povstání poznání v knize: „Human nature“, která již r. 1640 byla hotova, ale na knihkupeckém trhu objevila se teprve r. 1650. Vůdčí myšlenkou jeho theorie poznání jest předpoklad, že v přírodě děje se všecko mechanicky, takže z téže hmoty, odpovídající toliko změně této své hmoty a pohybu, povstávají rozmanité zjevy, jež v přírodě vidíme.

Z toho by zdánlivě následovalo, že případnosti, jaké ve věcech postřehujeme, v nich skutečně tkvějí, a odtud že nám mechanickým pohybem posílají své species visibiles, své obrazy. Všelike takovéto domnění, praví Hobbes, jakkoli jest společno všem nevzdělaným lidem, jest bludno, neboť v podstatě věci podmět, v němž tkví barvy nebo jiné případnosti věcí, není nějakým předmětem, toliko podmět (člověk), mající pocit barvy, neboť barva nebo obraz nějaké případnosti jest jen jevem pohybu, který předmět v mozku mechanickým způsobem vyvolává. Možno se o tom dosti snadno přesvědčiti, praví Hobbes: postavme toliko přiměřeně zrcadla, a tentýž předmět budeme viděti několikráte; z té příčiny zase se ukazuje, že barvy i obrazy i tam postřehujeme, kde předmět nikterak neexistuje. Ale i přes dvojí patření na předmět téhož účinku dosáhneme, t. j. budeme viděti tentýž předmět na dvou různých místech. V takovém případě obraz v jednom oku nemůže si činiti nároky na právo, aby byl více pravdivým nežli obraz v oku druhém. Poněvadž tedy předmět nemůže najednou býti v obou místech, v nichž ho skutečně postřehujeme, poněvadž dále nemáme práva spíše obraz v levém oku vztahovati ku předmětu nežli obraz pravého oka, jde z toho, že žádný z těch obrazů nemůže se vztahovati k předmětu, a proto nebude podmětem dané barvy nebo jakékoli případnosti (vlastnosti), pouze podmět pocit čijící. Patrně je to také z toho, že silný úder mezi oči a vzniklé tím otřesení nervu zrakového i mozku způsobuje pocit světla v očích, kterému přece ze zevnějšíka neodpovídá žádná skutečnost. Jakmile však v tom případě světlo jest toliko výsledkem pohybu, třeba usuzovati, že i vůbec světlo jest dilem pohybu, jevíciho se nám jako obraz světelný. Z těla představujícího se nám jako svítící vychází odpovídající pohyb a ten prostředně sděluje se nervům; pohyb nervový představí se podmětu jako světlo. Srdce zvonu v pohyb uvedené uvádí ve

chvění sám zvon, zvon pak vzduch, vzduch ucho, nerv sluchový i mozek, a tu povstává onen zevnitřní zjev, jež nazýváme zvukem. Podobně jest tomu při všech pocitech smyslných; ve skutečnosti existují toliko hmota a pohyb; ten sdílí se prostředně podmětu a vyvolává v něm reakci, jeví se s jedné strany jako případnost daná, s druhé způsobující přenesení oné případnosti na nějaký předmět zevnější, v němž však fakticky daná případnost neexistuje.¹⁾

Hobbes opakoval svou theorii poznání a prohloubil ji v knize: *De corpore*, která vyšla r. 1655, později v díle: *Lewiathan* díl I. ještě jednou krátce vyslovil své myšlenky týkající se poznání. Nezávisle na Hobbesovi došel podobných výsledků v theorii poznání Descartes. Jeho názor o povstávání pocitů smyslových myšlenky uložen jest v jeho *Zásadách* (*Principes* I. 70). Kartesius prohlásil různé podružné případnosti jako: barvy, chuti, čichu, zvuku, tepla, zimy atd. za výtvar podmětu a ne za případnost tkvící ve věcech prostě proto, že důsledně chtěl provést svou zásadu, že to jest toliko pravdivo, co jasně a výslovně možno pojmuti. Jasně však a výslovně možno pojati ve věcech tělesných, hmotných toliko poměry vznikající z velikosti: a tudíž rozměry šířku, délku a výšku, tvar povstalý ohrazením prostory, polohy, povstávající ze vzájemného poměru těl k sobě, pohyb čili změnu polohy, k čemuž možno ještě připojiti pojem podstaty, trvání a jakosti; naproti tomu poměry kvalitativní hmoty a tedy: světla, barvy, zvuku, čichu, chuti, zimy a tepla toliko nejasně, temně se nám představují, že nemůžeme věděti, zdali jsou pravdivé či klamné, to jest, zdali odnášejí se k věci a jsou jejím věrným obrazem. Že Kartesius spíše se naklání k tomu, že ony případnosti nejsou ve věcech, jde aspoň z toho na jevo, že podle něho žádná idea, jakou o věcech máme, nepochází tak, jak v nás jest, od věcí zevnitřních, a toliko bytí její v jistém omezeném čase v nás záleží od tvoření předmětů vnějších, čili jest empirického způsobu. Z jeho dyoptiky, jež vyšla r. 1637, možno jasně vyčísti nechuť jeho ku všelikým species intentionales scholastiků jako ku obrazům prostředním mezi předmětem a podmětem poznávacím. Zvláště v dyoptice (díl V. 39, 40, 55) zřetelně naznačil Kartesius, že pocity světla, barev, zvuku atd. mohou pocházeti jediné z pohybů nervů a mozku, že právě tak, jako úder v oko způsobuje záblesk v oku, tak táž síla udeřující v ucho působí zvuk a v jiné části těla: pocit bolesti.²⁾ Není při tom vyloučena možnost, že Kartesius znal názory Gallileiovy, obsažené ve spisku: *Saggiatore* (1623). Gallilei dobře hájil v té knize větu, že pocitům smyslovým neodpovídají nikterak nějaké skutečné barvy, zvuky atd., toliko že jsou to často subjektivní modifikace podmětu, a jediné velikost, tvar, pohyb v tělesech jsou něčím objektivním. Na tuto myšlenku přivedla Gallileiho jeho theorie tepla, jež považuje ne za vlastnost ve věci tkvící, ale za pohybující se jemné částčky, které, přesunuvše se do našeho těla a spojivše se s ním, působí v nás dojem tepla. Kdyby tedy nebylo těla obdařeného čitím, nebylo by tepla; podobně pak jest domnění, že podobně nebylo by barev, zvuku, čichu atd., kdyby nebylo podmětu, jenž schopen jest změnit v sobě pohyb těles na výše zmíněné případnosti.

K Locke-ovi (1632—1704) ještě jednou se vrátíme; zde uvažujme toliko

¹⁾ Srv. Natorp: *Descartes's Erkenntnistheorie*, Marburg 1882, str. 142.

²⁾ Srv.: Natorp, l. c., 132.

o jeho nauce o jakosti věcí. „Uvažujeme-li o vlastnostech těl,“ praví Locke, ¹⁾ „nejprve naskytají se nám takové, jichž od hmotného předmětu úplně odloučiti nemožno beze zření ku předmětu, v němž se nacházejí; obsahuje je kromě všelikých změn, jakým podléhá i mimo každou sílu proti němu obrácenou; nalezá se v každé částě hmotné, lze-li ji jen postřehnouti, a duše pochopuje, že nemohou se oddělit od žádné částčky hmotné, byť byly tak malé, že naše smysly jich již chápati nemohou. Tyto vlastnosti nazývám prvotními nebo původními, při čemž vrací se myšlenka, že v nás vyvolávají nesložené představy jako hustoty, prostoru, tvaru, pohybu nebo klidu, počtu atd.

O druhorodých pak vlastnostech takto se vyjadřuje: „Možno tedy se snadno přesvědčiti, že představy prvotních vlastností těles jsou podobné ostatním, že jejich pravzory skutečně v tělech jsou; kdežto představy v nás vyvolané druhorodými vlastnostmi nejsou ostatním podobny; v tom případě nic není v tělech jim podobného; jsou spíše v tělech, které těmi vlastnostmi označujeme, toliko silami, jež v nás ony představy vzbuzují a to, co se nám představuje jako sladké, nehezke nebo teplé, jest toliko pevnou massou, tvarem nebo pohybem nejmenších částek těl, které tak jmenujeme. Tak o plamenu říkáme, že jasně hoří, o sněhu, že jest bílý a studený, o manně, že jest bílá a sladká, v poměru ku představě, již v nás vzbuzuje, a obecně jest mínění, že tyto vlastnosti jsou tytéž v tělech, jako v naší představě a že jedny kryjí se s druhými jako v zrcadle.“ (Tamtéž s. 133.)

Dovozuje pak Locke subjektivnost druhorodých vlastností na příkladě: oheň a manna. Je-li oheň daleko od nás, pocítujeme příjemné teplo; posuneme-li však oheň blíže k sobě, máme „představu“ (sic!) nepříjemné bolesti. Proto jako bolest jistě se nalézá nikoli v ohni nýbrž v nás, tak i teplo v nás jest následkem pohybu těla pálicího se. Podobně zrnko manny má jistý tvar i velikost; představě o těchto vlastnostech v nás odpovídají úplně podobné případnosti v manně; leč požijeme-li mannu, pocítíme nepříjemnou bolest; měl by tento následek tkvít v manně? Nikoli, v manně jest toliko pevná massa, která svým pohybem v žaludku vzbuzuje v nás pocit bolesti. Jako tedy bolest netkví v manně, tak i jiné vlastnosti manny, její bělost a sladkost, jsou toliko naše představy, ale nejsou v manně.

§ 13. Idealismus Berkeleyův a Leibnitzův, okkasionalismus Geulinxův a Malebranchův.

Východiskem idealistického názoru světového anglikánského biskupa z Cloyne Berkeleye (1685—1753) bylo rozdělení vlastností na původní a odvozené, kde přestali Kartesius a Locke. Naznačuje to Berkeley sám, pravě, ²⁾ že novější filosofové dovozovali, že některé smyslům podléhající vlastnosti neexistují ani ve hmotě ani mimo ducha. „Tak na př. vysloveno mínění, že teplo i zima jsou jen psychickými vlastnostmi, nikdy však obrazem (odrazem) bytostí skutečně existujících ve hmotných podstatách jimi utvořených, protože totéž tělo, jež jedné ruce jeví se teplým, zdá se druhé studeným. Z toho bychom neměli dovozovati, že podobně tvar i rozměr nejsou obrazem či podo-

¹⁾ Versuch über den menschlichen Verstand. Deutsche Ausgabe von J. H. Kirchnermann 1872, str. 135.

²⁾ A Treatise concerning the Principles of human Knowledge. Něm. překlad od Überwega, str. 14.

benstvím ve hmotně bytujících vlastnostech, jakmile témuž oku s rozmanitých hledisk anebo s téhož hlediska očím různé stavby různě se jeví a proto nemohou býti obrazem něčeho pevného mimo ducha? Dále dovozováno, že sladkost nenalezá se v tělese chutném, neboť beze změny věci sladkost přeměňuje se v hořkost na př. v horečce anebo při jiné změně patra v ústech. Či není také vážnou věcí říci, že pohyb není mimo ducha, zvláště že, jestliže střídání představ v duši rychleji se děje, tu pohyby, jak známo, mimo něž nenastala žádná změna podstatná ve věci, zdají se volnější?“ Z takovýchto důvodů domníval se Berkeley, že mimo ducha neexistuje svět, a to, co světem nazýváme, že jest vlastně komplex čistě subjektivních představ, čili, jak se vyjadřoval, ideí. Poněvadž více představ současně obyčejně vstupuje do našeho vědomí, proto jejich souhrn zvykli jsme si nazývatí jedním jménem na př. stůl, jablko, dřevo atd. Objektivně přece neexistují věci, které bychom mohli nazvatí stolem, dřevem atd., celá jejich existence spočívá výhradně v tom, že existují v představě čili ideí, čili že je poznáváme.

Leč netoliko svět vnější, ba vlastně i naše tělo tím toliko jest, že jest ideou našeho ducha. Tak tedy „celý nebeský sbor i mnoho zemských předmětů, slovem všecko to, co tvoří ten nesmírný vesmír, nemá existence mimo ducha, jich bytí jest v jich pozorování a poznávání, pročez pokud skutečně jich nepoznávám, čili pokud v mé duši anebo v duši nějaké jiné stvořené bytosti neexistují, potud buď nemají zcela žádné existence, anebo toliko v duši věčné Bytosti mohou existovati, poněvadž jsou něčím, čeho člověk chápati nemůže a znakem převratné abstrakce, kdy kterékoli jich části, nezávislé na duchu, existence se připisuje“ (Tamtéž sec. b.)

Kde se však berou v nás tyto ideje? Vlivem předmětů vnějších nepovstávají, neboť tyto neexistují mimo ducha; my také nejsme jich příčinou, neboť jsou nám vnuceny, jsou v nás mimo naši vůli; jest ještě třetí možnost, že pocházejí od nějaké příčiny vnější, netělesné. Tato příčina musí býti obdařena vůlí i rozumem, neboť bez vůle nemohla by býti činnou ani na nás reagovati; nemá li však sama ideí, nemůže jich ani nám dáti. Z důvodu rozmanitosti a pravidelnosti našich ideí, musí příčina v nás je vzbuzující míti i rozum i moc nekonečnou. Taková bytost jest toliko Bůh, On tedy jedině může v nás vlévat idee. Úzce mezi sebou spojené, Bohem v nás vzbuzené idee tvoří to, co nazýváme obyčejně přírodou, neustálé pak vstupování vybavených představ čili ideí do našeho vědomí jest základem ideje práva přírody.

Leibnitz podobně jako Berkeley uznával nevyhnutelnou intervenci Boží při vyjasnění procesu lidského poznání. Leibnitz začíná svou filosofií zlepšením pojmu podstaty. Zamítá mínění společné všem hmotařům, že jen jeden jest druh podstaty, zamítá i Kartesiovu školu, ježto jejich pojem podstaty hmotné jest nedokonalý. Namítá právem, že v rozlehlosti nemůže býti bytnost těles, neboť mají ještě jiné vlastnosti jako: odpor, neprostupnost, bezvládnost, jichž nelze vysvětliti rozlehlostí. Rozlehlost nemůže býti jedinou vlastností těl, neboť není něčím prvotným, nýbrž toliko výsledkem síly, kterou tělesa působí anebo se jiným opírají. Jest tedy síla bytností podstaty, jež jest silou či entelechií, jež může působiti aneb se vzpírali. Taková však podstata, proti níž vystupuje Kartesius, musí býti monada, t. j. nedělitelná, jedinečná bytost. Místo atomů hmotných, jež mimo svou prostornost by byly nedělitelné, přijímá Leibnitz individua duchová, t. j. monady, v nichž působící

síla jest duše; místo fysických bodů prostorných, body metafysické, neprostorné; místo světa, jenž jest mrtvým strojem, svět živý, organický, složený z nesčíslných bytostí, z nichž každá obdařená mohutností poznávací a volní. Takové monady nemohou ani povstávati, nepovolá-li jich Tvůrce k existenci, ani zahynouti, jestliže tak neustanoví. Protože pak hmota dá se dělit do nekonečna, musí i počet monad býti nekonečný; žádná monada při tom není podobna druhé a podobně žádný stav monady není podoben dřívějšímu, neboť se neustále mění. Všecky tyto změny nemohou se dít z příčin vnějších, neboť monady jako neprostorné nemají otvorů, jimiž by mohlo do nich něco vniknouti nebo unikati; změny jsou často vnitřní, každá fáse přeměny rozvoje vnitřního má svůj dostatečný důvod ve změně předešlé, ve stavu rozvoje předcházejícího, v němž stav nový byl zahrnut potenciálně (v možnosti).

Jak však se to děje, že tyto nesčíslné monady netoliko se znají navzájem více méně jasně, ale i zároveň tvoří svět věcí neustále na sebe působících? Poněvadž Leibnitz nepřijímá možnosti působení monad na sebe, a s druhé strany beze spojení monad v celek rovněž obejít se nemohl, tedy uvedl Boha na jeviště světa! Bůh všecko tak spořádal, praví Leibnitz, že monady vědí o sobě a že jejich přeměny vnitřní co nejlépe se shodují. Avšak Bůh každé chvíle nepůsobí rozvoj monady rovnoběžně s rozvojem ostatních monad; Onť napřed naznačil jich poměr jednou pro vždy tehdy, kdy je stvořil. Jako dvoje hodiny mohou býti tak zřízené, že nezávisle na sobě ukazují tutéž hodinu, tak monada každá ukazuje tutéž hodinu, stupeň rozvoje, jako všechny ostatní, neboť věčný Hodinář tak je na počátku času všechny nařídil. Každá monada jest každé chvíle na tom stupni rozvoje svých práv, na jakém by byla, kdyby všechny ostatní na ni působily. Celý vesmír jest proslulou harmonií napřed stanovenou (*harmonia praestabilita*), kterou Leibnitz považuje za duši i srdce svého systému.

Čím pak vůbec jest to, co jmenujeme předmětem: dřevo, kámen atd.? Na to odpovídá Leibnitz, že každé těleso jest agregatem (soujmem) monad, které jsou drženy pohromadě jednou monadou centrální, která jimi vládne jako duše tělem. Monada centrální jest ta, která má jasné ponětí o větším neb menším počtu jiných monad, tedy všechny monady nalézají v ní svůj výraz i své ideální spojení. Patříce na takový aglomerát monad máme o něm pojem zamlžený, smíšený, a tehdáž povstává v nás představa věci v prostoru rozložené čili tak zv. hmoty. Tato hmota (v tomto případě jest to již *materia secunda*, neboť *prima materia* jest dle Leibnitze sama *passivita* monad sloučených v jedné společné monadě) jest toliko fenomenem, t. j. existuje toliko v poznávání rozumovém, v percepci, tak jako prostor vyplněný takto pojatou hmotou podobně jest toliko fenomenem, jest toliko formou, v níž pořádek věcí stejně bytujících představuje se nám názorem spojenou percepcí. Ale že pod tímto zjevem kryje se skutečnost, t. j. monady spojené v jedno tělo, tedy není to jen prázdný fenomen, ale zjev dobře odůvodněný (*phenomenon bene fundatum*). Hmota tedy není *massou* vyplňující prostor, ale nesčíslný počet bytostí nesložených, nedělitelných a neprostorných. Každé tělo jest organismem, t. j. umělým strojem pod správou jedné monady centrální; každá nová část těla jest novým organismem podobně jako celé tělo pod správou jedné monady a takových částí jest bezpočtu.

Proto nejmenší část světa jest světem v sobě, jenž obsahuje mnoho světů jiných. Nejen tedy druhorodé vlastnosti, ale i prvotní (rozlehlost, hustota,

tvář, pohyb), jsou subjektivními zjevy, následek to nejasných smíšených pojmů v duši lidské.¹⁾

Jako dle Leibnitze ukázala se intervence Boží nevyhnutelnou, aby umožněno bylo vědomí jedné monady o druhé, tak i dle Malebranche (1638 až 1715), Geulinx (1624—1669), Reneryho (1639), van Roya a j. ukázalo se dovolávání se pomoci Boží nezbytným pro objasnění působení podstat tělesných na duši. Jakmile Kartesius radikálně oddělil duši od těla, připisuje duši existenci v rozumu a tělu v prostoru hmotném, vyskytovala se čím dále tím nezbytněji otázka, jak může tělo působiti na duši, neboť, že takové působení zde jest, nelze popíratí. Leibnitz, jak jsme viděli, pomohl si svou harmonií již napřed hotovou, Malebranche pak a Geulinx okkasionálním. O čem nevíme, dí Geulinx, jak se děje, toho též nemůžeme býti příčinou účinnou; poněvadž však nevím, jak při mém úmyslu mluvíti nebo choditi, povstává pohyb jazyka nebo nohou, tedy neřídím sám ty pohyby. Poněvadž dále též nevím, jak následkem pohybu mých ústrojí smyslových povstává ve mně pocit, poněvadž nadto tělo zbaveno jsouc sebevědomí a rozumu nemůže samo ze sebe přejíti v činnost, tedy ani já sám, ani nějaké těleso mimo mne nemůže býti příčinou mých pocitů, nýbrž jak pohyb těla, tak i moje pocity jsou dílem Božím. Tělesa sama nejsou činna, nýbrž Bůh z příkladu návodu jejich (*causa occasionalis*, z toho soustava nazvaná okkasionismus) působí v nich a jimi. Ne dosti jasně naznačil Geulinx, zdali Bůh s každou udělenou schopností působí na základě nového aktu vůle, či se to děje na základě jednou přijatého úmyslu.

§ 14. Transcendentální idealismus Kantův vzhledem k poznání smyslovému.

Abychom si co nejkratčeji zobrazili názor Kantův o ceně poznání smyslového, obsažený v jeho „Kritice čistého rozumu“ (*Kritik der reinen Vernunft*, I. vydání 1781, II. r. 1787), s nímž následující pokolení neméně jako naše bude musit i počítati, připomínáme, že snahou Kantovou (1724-1804) bylo položití jednou pro vždy hráz anarchii ve filosofii následkem neustálých sporů dogmatismu se skepticismem, a to kritikou samých mohutností poznávacích. Dá-li se dokázati, že existuje nezávislé na zkušenosti, jediné z přirozené povahy rozumu našeho vznikající poznání a priori, pak jest dokázáno, že možné jest poznání, jež všickni mají a tudíž obecně platná nutnost, a proto i skepticism ztrácí rázem všelikou půdu.

Každé poznání, praví Kant, stává se úplným teprve v soudu, neboť jen tehdy mohu říci, že znám nějakou věc, vím-li, jaký jí přísluší výměr. Avšak soudy mohou býti buď takové, že dostačí mi znáti pouze podmět, neboť jeho analysou vynajdu výrok; jsou to soudy analytické, jež nikterak naše vědění neobohacují, neboť výrok jasněji toliko vypovídá to, co jest už obsaženo v pojmu podmětu; anebo mohou býti takové soudy, že jen na základě zkušenosti mohou danému podmětu přiznati daný výrok. Jsou to soudy synthetické; a že výrok teprve po dokonané zkušenosti může se přisouditi podmětu, proto Kant nazval takové soudy synthetickými a posteriori. Toliko takovéto soudy obohacují naše vědění.

¹⁾ Srv.: Falckenberg, I. c. 227, Schmidt, I. c., str. 172, sv. I.

Všecky soudy synthetické a posteriori omezují se, jakožto na zkušenosti založené, toliko na ten předmět nebo předměty, jež badání byly podrobeny, a tedy nepodávají pravd obecných, pravd, které nezávisle na zkušenosti byly by samy o sobě jasné a jisté. Pravím-li: všechno, co se děje, má svou příčinu, tu vidím, že příčina jest něčím zcela rozdílným od toho, co se děje; takový tedy soud není dílem analýsy pojmu: co se děje; ale také není, jako obecný soud, jediné výsledkem zkušenosti, neboť soudy empirické dají toliko přibližnou obecnost (komparative Allgemeinheit), t. j. tak daleko sahající, jak daleko sahá sama zkušenost; nezbyvá tedy než připustiti, že muhotnost poznávací přidala při tvoření zkušeností k materiálu nabytému zkušeností něco ze svého, něco a priori. Kant nazývá poznáním apriorním takové poznání, jež jakkoli pod vlivem zkušenosti, z jejího vzoru vzniklo, přece nebéře ze zkušenosti celý svůj obsah, nýbrž muhotnost poznávací k obsahu zkušenosti přidává dle své organizace jakéhosi činitele formálního, ve zkušenosti neobsaženého a od ní nezávislého. Takové tedy soudy, v nichž výrok toliko na základě zkušenosti může se přisouditi podmětu a má cenu obecnou i naprostou, nazývá Kant soudy synthetickými a priori. Osou celé: „Kritiky čistého rozumu“, čili zkoumání „co a kolik poznává rozum a úsudek nezávisle na všeliké zkušenosti“ jest otázka, jak jsou možny soudy synthetické a priori. A že Kant postavil se rovněž proti Lockeovi, jemuž vytýkal, že všechnu lidskou vědu proměnil v dojem, jakož i proti Leibnitzovi, jemuž vyčítal, že toliko rozum považoval za jediné zřídlo vědy, proto učinil dvěma muhotnostem poznávacím nezávislým na sobě: smyslové a rozumové; v muhotnosti rozumové pak rozeznával myšlení nižší, mající sídlo v rozumu (Verstand) a vyšší, jehož podmětem jest um (Vernunft). Vzhledem k muhotnostem poznávacím rozdělil i Kritiku čistého rozumu tak, že otázkou: jak jsou možny soudy synthetické a priori při poznání smyslovém, čili poněvadž příklady takových soudů: $7 + 5 = 12$, přímka nejkratší vzdálenost dvou bodů atd. náleží do matematiky, tedy otázkou: jak jest možna matematika a priori, zabývá se transcendentální esthetika; otázkou: jak se dějí soudy synthetické a priori v činnostech rozumových, čili poněvadž příklady takových soudů: každé tělo má jistou váhu, ve všelikých změnách přírodních jakost hmoty zůstává toutéž atd. náležejí do fysiky, tudíž otázkou: jak se umožňuje fysika a priori zabývá se transcendentální analytika; konečně otázkou: jak jest možna metafysika a priori, jestliže soudy synthetické a priori úsudku: duše jest bytostí nesloženou, nesmrtelnou nebo: svět musil míti počátek, náležejí do oboru metafysiky, zabývá se transcendentální dialektika. Analytika a dialektika tvoří oddíly nauky o myšlení čili logiky, a logika spolu s esthetikou, rozdělená na oddíly o prostoru a čase činí dva díly der transc. Elementarlehre. Druhým dílem Kritiky čistého rozumu jest nauka o methodě: Transcendent. Methodenlehre, rozdělená na čtyry oddíly.

Nás nyní zajímají především názory Kantovy, obsažené v jeho esthetice a z analytiky toliko třetí oddíl nazvaný: „o základu rozrůznění všelikých předmětů na phaenomena a noumena (zjevy a pojmy)“; pak dialektika a ta část analytiky, v níž Kant vyložil nauku o kategoriích, kde se mluví o ceně pojmů.

Přecházejí k výkladu svých názorů o povaze prostoru a času, uvažuje Kant ¹⁾, že to, co při prostoru odpovídá dojmům (der Empfindung), nazývá se

¹⁾ Kant: Kritik der reinen Vernunft. Vyd. Kirchmannovo. Berlin 1871, s. 71.

materií jeho, to pak, co působí, že různost v jevech obsažená může se pojeti určitý poměr, nazývá formou zjevu. Protož takovou formou vzhledem k dojmům smyslů zevnějších jest prostor, pak u dojmů smyslů vnitřních a nepřímě asi i při dojmech smyslů zevnitřních: čas. Že prostor není něčím objektivním, nýbrž pouhou samczřejmou formou (reine Anschauung), v níž mohutnost poznávací (das Gemüth) na základě své přirozenosti vnímá od hmoty dojem, dovozuje Kant takto:

1. Prostor není pojmem empirickým, to jest pojmem utvořeným z dojmů přicházejících ze světa vnějšího, neboť nemohli bychom dojmů (Empfindungen) přiřítati místům jakýmkoli mimo sebe, ani jimi označiti různá místa kolem sebe, kdybychom již neměli hotové představy o prostoru.

2. Prostor jest představou nutnou a priori, neboť možno si učiniti představu prostoru bez předmětů v něm, ale není možno si představit předmětů bez prostoru.

3. Prostor není pojmem obecným, způsobem diskursivního myšlení nabytým (diskursiver oder allgemeiner Begriff), nýbrž pouhou intuicí, neboť možná si toliko jeden prostor představit, v němž jsou nepochybně různé části, ale jenž z nich není složen, jsou to jako kusy z téhož prostoru vysekané; prostor tedy přímo podroben jest smyslům; že však mimo sebe nevidíme prostoru jednotného, tedy musí býti pouhou formou a priori danou.

4. V prvním vydání z r. 1781 jest ještě ten důvod, že kdyby pojem prostoru nebyl v nás a priori, neměly by zásady matematické naprosté jistoty, takové totiž jistoty nemáme o věcech poznávaných zkušeností. Mohli bychom pak nanejvýše tvrditi, že dotud na př. vždy se pravilo, že od jednoho bodu ke druhému možno toliko jednu přímku vésti.

5. Prostor jest nekonečný; nekonečnost nemůže povstati dojmem smyslovým čili ze zkušenosti, neboť zkušenost dává toliko konečný počet, který se může zvětšiti, ale k prostoru nelze něco přidati.

O tyto důvody opírá Kant závěry, že prostor není případností věci o sobě ani vzájemným jich poměrem, nýbrž něčím v nás, jmenovitě formou jevů smyslových zevnitřních, čili podmínkou subjektivní, umožňující zevnitřní intuici. Prostor existuje toliko pro člověka, jako bytost obdařenou mohutností recipovati (sbírat) ze světa vnějšího dojmy smyslové (die Sinnlichkeit beständige Form der Receptivität); zdali však jiné myslící bytosti něco vědí o prostoru, o tom nevíme ničeho. Lze toliko v jednom smyslu mluvit o skutečnosti prostoru, v tom totiž smyslu zvláště, že prostor jest pro každého člověka nutnou formou poznání smyslového. Jest empirická reálnost prostoru (empirische Realität des Raumes) v tom smyslu, že jest nutnou formou poznání smyslového tak, že bez něho smysly nemohly by postřehnouti předmětů světa zevnitřního; ale ve smyslu transcendentálně ideálním (transcendentale Idealität des Raumes) t. j. nepovažujeme-li prostor za formu umožňující dojmy smyslové, nýbrž něčím přidaným k věci je pociťujeme, pak není prostor.

O prostoru není žádné jiné představy subjektivní, již bychom mohli opírat o něco zevnitřního a která byla a priori objektivní, a proto prostor jako subjektivní podmínka nemůže se srovnávati s představami jiných případností.

„Der Wohlgeschmack eines Weines, gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objektes sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an den Subjekte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper,

deren Anschauung sie anhängen, sondern nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird“ (Kritik d. r. Vernunft, vyd. Kirchmannovo 1872, s. 80.

Že čas jest zrovna tak apriorní formou intuiční pro jevy smyslu vniter-ného (des inneren Sinnes) jako prostor smyslu zevnitřního (des äusseren Sinnes), dokazuje Kant tím, že jevy představují se vědomí zároveň nebo po sobě. V obou případech nezbytno jest přijati hotový pojem času, protože jinak nedalo by se říci, že dva jevy dějí se najednou či že jdou po sobě.

Dále, možno si představití čas bez jevů, ale nikdy zjevy bez času. Rovněž kdyby čas nebyl formou danou a priori, zásady o něm platící neměly by naprosté jistoty na př.: že různé oddíly časové nemohou býti současné, nýbrž že musí postupovati po sobě; poučky tudíž založené na zkušenosti mají ráz relativní, podmíněný.

Čas nemůže také býti pojmem diskursivním, neboť takový pojem povstává z pojmů jednotlivých a toliko jeden jest čas a všechny doby jsou jeho částkami. Podobně nekonečnost času nemůže pocházeti ze zkušenosti smyslové, neboť každá chvíle jest vymezením jednoho času, nekonečného. Kdyby tedy čas měl původ ve zkušenosti smyslové, znali bychom nejprve části a pak celek, kdežto však má se věc naopak, neboť napřed máme pojem nekonečného času a pak z něho vyjímáme části.

Z těchto důkazů vyvozuje Kant, že čas není něčím samostatně bytujícím, aniž objektivním předmětem (Bestimmung) ve věcech se jevícím, nýbrž formou smyslu vniter-ného, t. j. formou, již pocítujeme a poznáváme samy sebe i své vnitřní stavy (Form des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes). A jen v tom smyslu, t. j. pokud čas jest nutnou subjektivní podmínkou pozorování intuičního výsledku při vnímání představ, možno mu přiznati empirickou skutečnost; jinak však, to jest sám o sobě, čili jak se vyjadřuje Kant: transcendentálně ideálně čas není ničím.

Protože v esthetice Kant jest v rozporu s pojmy prostoru a času a protože nalezl čisté formy rozumu (des Verstandes), musil si položití otázku, jaké hodnoty jest zkušenost spjatá jednak formami času a prostoru, jednak vymezená čistými pojmy rozumu čili zmodelovaná (utvářená) kategoriemi? Má-li jakou cenu a pravdivost objektivní tyto výplody našeho ducha, připsované věcem mimo nás? Zdali formy, v něž vkládáme obsah smyslových svých představ, jsou ve skutečnosti také formami věcí, a subjektivní podmínky našeho myšlení zda jsou také objektivními podmínkami věcí?

Kant na tyto otázky odpovídá ve III. dílu analytiky a odpověď vypadla úplně v duchu sofisty Protagory. Dle vydání z r. 1781 nazývá Kant zjevy (phaenomena) předměty myšlené dle jednotnosti kategorií (Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena); věci pak, pokud jsou předměty jen rozumu a myšlenkové intuíce (coram intuitu intellectuali) zve noumena (intelligibilia). Zjev proto představuje věc konkrétně pojatou ve formu prostoru a času a spořádanou dle kategorií; avšak bytost vniter-ná, skrývající se pod zjevem, stanoví to, co Kant nazývá noumenon.

Praví tedy Kant: „Všecky naše představy rozum ve skutečnosti přenáší na nějaký předmět, a že zjevy jsou něčím jiným nežli pouze představami, tedy rozum přenáší je na něco jako na předmět smyslové intuíce; ale to něco jest také pouze transcendentálním předmětem. To však nazna-

čuje nějaké x, o němž zcela nic nevíme, ani také vůbec (za obyčejného útvaru našeho rozumu) vědět nemůžeme, ale které (ono x) může býti toliko jako correlatum jednotné appercepcce vzhledem k jednotě toho, co jest různorodé se smyslnou intuicí, pomocí které spojuje rozum ono correlatum s pojmem jednoho předmětu. Onen transcendentální předmět nedá se odloučiti od toho, co pomocí smyslů jest dáno, protože jinak by nic zde nebylo, čím by mohl býti myšlen. Není tudíž nějakým předmětem o sobě poznaným, neboť jest představou zjevů pojatých pojmem předmětu vůbec, jenž naznačen bývá tím, co jako různorodé v zjevech se obsahuje. A proto také kategorie nepředstavují nějakého jednotlivého jediného rozumu vlastního předmětu, nýbrž pouze jsou k tomu, aby označovaly transcendentální předmět (pojem něčeho vůbec) pomocí toho, co jest obsaženo v chápání smyslovém, aby umožněno bylo empirické poznání zjevů ve formě pojmu předmětu.“ (Kritik d. r. Ver. vyd. Kirchmannovo s. 260.)

Abychom lépe rozuměli Kantovi, řekneme, že dle něho jsme nuceni na základě útvaru našeho rozumu připojiti ke každé skupině zjevů jakési x, jež jest tmelem spojujícím nestále představy v jeden celek, v pojem předmětu; ale z toho nelze dovozovati, že takový předmět existuje, neboť ve skutečnosti nemůžeme si představit věci tak, jak v sobě jsou, nýbrž jak se jeví našim mohutnostem poznávacím. Ve skutečnosti máme pouze představy k uspořádání; avšak představy neodnášejí se k věcem samým, pouze k jevům těchto věcí. Věc sama o sobě jest pojmem bez obsahu, jest neznámou veličinou x, jsoucím pod jevy, o níž nic jiného říci nedovedeme, nežli to, že jest a že jest příčinou zjevů, jež mají všechny známku prostoru, času, relace (vztahu), velikosti, jakosti atd. Kategorie mají pouze potud význam, pokud jimi rozum pořádá materiál ve zjevech obsažený, bez něhož jsou zbavené obsahu a významu. Správně tedy soudí více Kantových kritiků, že v otázce poznání smyslového nedostal se Kant dále nežli Berkeley.

§ 15. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schuppe.

Podkopali-li již Kant všelikou objektivnost světa anebo ponechal „Dinge an sich“, věci samy o sobě, a popřel pouze jejich poznatelnost, pak ti, kteří tuto obtíž s poznáním obrátili k podmětu, došli k tak pošetilým důsledkům, že jejich vývody činí dojem pouhých slovních hříček a fantasmagorií, ale nemají ráz plodů duševních.

Fichte (Jan Bohumil 1762—1814) vytýkal Kantovi, že vedle podmětu přijal věci o sobě; věc o sobě, není-li možno jí vůbec poznati, není vůbec; lépe tedy s ní ani nepočítati. Ve skutečnosti ovšem při všech pocitech, praví Fichte¹⁾ vnímáme vlastně samy sebe, appercipující určité představy. Při představě barvy, rozsahu atd. nepocítujeme nějaký předmět, pouze případné ty vlastnosti samy, které také jsou pouhými určitými modifikacemi nás samých. Ve skutečnosti obyčejně přijímáme jakýsi podklad pro tyto vlastnosti, nicméně ono připisování podkladu těmto případnostem děje se v nás a námi; celý tedy proces pocíťování jest často subjektivním procesem a my nad své ja se nedostaneme. Vědomí však o nějakém předmětu jest pouhou vědomostí o jeho

¹⁾ Fichte: Über die Bestimmung des Menschen. Díl II. str. 201.

Srv. Stöckl: Geschichte der neueren Philosophie II, s. 61. u. Mainz 1883.

postavení (eines Setzens) v našem já; v „já“ neexistuje „ne-já“, a to, co nazýváme předmětem, jest pouze něčím v já obsaženým. Toto postavení „ne-já“ v „já“ záleží na zdání mého „já“; „já“ musí stanovit „ne-já“, neboť vědomí mého „já“ jest vždy spojeno s vědomím „ne-já“, a „já“ nelze si mysliti bez protějšku „ne-já“.

Proč toto „ne-já“ nedá se odloučiti od „já“? Poněvadž „ne-já“ neexistuje objektivně, tedy „já“ jest něco nezávislého, naprostého, nekonečného, mající o sobě vědomí tím, že já jest zároveň činnó i trpno, podmětem činností i produktem zároveň. Já tedy jako něco absolutního mělo by se dít do nekonečna, a tak by také se dělo, kdyby nedoznalo ve svém dění se do nekonečna omezení, jež jeví se jako „ne-já“. Jsoucnost „ne-já“ nelze ovšem dokázati, mimo to nutno jest je předpokládati, neboť jinak nelze porozuměti, jak jest „ne-já“ v „já“ obsaženo. Přes to, že objevuje se omezení v dění, musí já, jako koule odražená od tělesa tvrdého, vrátiti se na tu stranu, odkud vyšla, do sebe, a postřehujíc se ohraničeným stává se skutečností, vědomým sebe „já“. Ale podobně „ne-já“ stává se ohraničeným, protože existuje pouze v „já“, jež nevyplňuje absolutního, nekonečného „já“.

Celý proces, jak se jeví já, jest tento: První věta: já stojí proti sobě, já jsem já, A est A; antithese (druhá věta): já klade proti sobě „ne-já“, non A non est A. ne-já — není já; důsledek (synthese) já klade proti částečnému já částečně „ne-já“, při čem a) já stává se ohraničeným a omezeným „ne-já“ b) já klade ne-já jako ohraničené a omezené mým „ne-já“.

Tak v sebevědomém já shledána zásada, z níž lze dovoditi celou soustavu filosofickou, oč hlavně šlo Fichteovi; potom objevena podstata poznání a vůle (chtění). Pokud totiž já jeví se jako ohraničené a vymezené ne-já, jest rozumem, jevícím se jako myslící, a pak jest závislé na ne-já; pokud však já vymezuje a ohraničuje ne-já, jest vůlí, chtěním, nezávisí však na „ne-já.“¹⁾

Schelling (Fridrich Vilém Josef 1775—1854) jest tvůrcem objektivního idealismu. Pomíjaje další rozvoj jeho zásad, jichž bylo dle jedněch 5, dle jiných 3, uvažujeme toliko o prvním stupni. Schelling tušil dobře, že odstraniti vůbec přírodu a považovati ji za pouhý výtvar lidského já, bylo by nemalou urážkou zdravého rozumu; s druhé strany spisy Kantovy a především Fichteovy měly na něho vliv tak veliký, že se nemohl zbaviti vlivu myšlenek a ideí v nich obsažených. Klade tudíž i on jako první podmínku všelikého filosofování nutnost vycházení z téhož zřídla podmětu i předmětu, já i ne-já; kdežto však Fichte dává povstati já i ne-já v já subjektivním, tu naopak dle Schellinga nikoli podmětná činnost myšlení já, nýbrž jeho nutné působení a chtění jest společným základem podmětu i předmětu, které proto jen v absolutním nutném rozumu jsou něčím jednotným.

Všeliké vymezení myšlení jsou v tomto případě omezením bytí, mysl i bytí budou totéž. Předmět i podmět, (ideál i skutečnost), příroda i duch jsou totožny v Absolutnu a této identičnosti (totožnosti) jen intuicí soudu (Vernunft) pochopujeme, neboť v rozumu (Verstand) identičnost opět se dělí na dvě protivné strany (na dva opaky), na já a na ne-já, na ducha a přírodu. Přes to však, že všecko poznáváme v absolutnu a absolutnem, stává se filosofie vědou v pravém slova smyslu absolutní, nutnou.

Dle Hegla (Jiří Vilém Fridrich 1770—1831) věci jednotlivé jsou jen

¹⁾ Srv. Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie, III. Th. s. 309 n.

klamem a filosofie nemusí se o ně starat; jejím předmětem jest to, co jest skutečné, a skutečnost jest to, co jest obecné a sice ne to o čem přemýšlíme, ale jako bytí objektivna, jež myšlením si toliko uvědomujeme.

Ono bytí nepřestávajíc bytí samo staví v sobě rozdíly a jejich postavením samo se uskutečňuje. Třeba mu tedy přiznati osobní činnost, mající povahu dialektického rozvoje, neboť vlastně ono postavení rozdílů bez újmy své obecnosti jest myšlením. Ono tudíž bytí obecné představující se (jevící se) jako obecný objektivní pojem, uskutečňuje se jako myšlení a myšlením. Leč je-li toliko ona obecná idea skutečným bytím a bytí toto v myšlení a skrze myšlení se uskutečňuje, pak bytí a myšlení ničím se neliší, jsou jedno a totéž. Této jednotnosti bytí i mysli nepostřehuje rozum (Verstand), dle něhož rozrůznění předmětu a podmětu jest něčím skutečným, toliko soud (Vernunft) dovede se proti rozdílu mezi podmětem a předmětem vznést k pochopení jednotnosti těchto rozdílů.

Není třeba zapomínati na to, že to, co jest obecné, možno si mysliti pojmem, neboť pojem jest skutečnou formou, kterou myšlení se děje. Naprostá tedy jednota myšlení a bytí také jen v pojetí se nalézá a sama jako pojetí existuje. Proto logický pojem toho, co jest v pravém slova smyslu obecné, jest onou obecnou podstatou, spočívající na dně všech jevů, tvoří vlastní povahu všech věcí.

Jak však z tohoto naprostého pojmu, obdařeného myšlením může povstati ta mnohost a rozmanitost zjevů, jak každý vidí? Zase jen způsobem dialektickým, jmenovitě postavením v sobě (v oné ideí absolutné) jednotlivých výměřů, i co s tím je spojeno, negací své obecnosti. Přece kromě negace své všeobecnosti nepřestává bytí ona idea absolutní ideou obecnou, vždy svou, neboť zapírajíc svou obecnost současně odporuje téže negaci (záporu) a tak negace negace (die Negation der Negation) stává se životem onoho pojetí, zřídlem rozvoje v nesčíslné (jednotky) podrobnosti bez újmy všeliké své jednoty i obecnosti. Tak naprostý logický pojem obecný, nabytý možností samého rozvoje myšlením, jeví se jako předmětná dialektika bytí, jako předmětný (věcný) rozum absolutní, z něhož jako z hvězdy paprsky vytryskuje množství jednotlivých bytostí, nevycházejících přes to vše z jeho mezí.

Od tohoto v sobě bytujícího rozumu třeba rozeznávati, avšak neoddělovati, náš rozum sebevědomý, neboť tento jest toliko pozdvižením absolutního rozumu do sebevědomí. Tím pak, že přemýšlíme o předmětech, snášíme současně jejich obsah jako bytí cizí a změňujeme jej ve svou mysl. Rozum tedy náš, zpytující podstatu věci, zpytuje ve skutečnosti vlastně jen sebe sama. Proto Hegel také líčí filosofii jako vědu rozumu, pokud jest si vědom sebe jako obecnosti bytí v logickém pojmu (Wissenschaft der Vernunft, insofern sie sich ihrer selbst als alles Seins im logischen Begriffe bewußt wird) čili zkrátka: filosofie jest věda rozumu o sobě.¹⁾ Soustava Hegelova jest tedy idealismem absolutním a to panlogistickým.

Schopenhauer (Artur 1788—1860) vychází z toho základu, že není podmětu bez předmětu ani předmětu bez podmětu. Svět proto jako předmět nemá bytí v sobě, ale existuje toliko skrze podmět a mimo podmět. „svět jest mou představou“ (Die Welt als Wille und Vorstellung. I., s. 3.) a podobně všecko, co jest ve světě a k němu náleží, jest podmíněno podmětem. Než právě proto,

¹⁾ Srv. Stöckl I. c. s. 129 n.

že svět jest jen představou, toliko předmětem, nenáleží hledati jeho pravé podstaty ve představě; svět jako představa jest jen zevnitřní stranou světa, domáhající se jiné strany, která by tvořila pravou jeho podstatu. Tou stranou, často velmi dobře nám známou, jest vůle a to vůle v nejširším, zcela nezvyklém významu vzatá, neb obsahuje všelike tužby i úplně neznámé síly přírodní. Tak pojatá vůle jest onou „věcí o sobě“ bez níž Kant obejít se nemohl. Celý tedy svět jest „projevením se“ (umístěním se) oné všem bytostem společné pravůle, jež v různých věcech různě a v různém stupni se objevuje. Jako právě naše tělo existuje pro nás dvojité, jednou jako představa, jako předmět vedle jiných předmětů, po druhé jako uzevnitřnění naší vůle, to jest jako akt vůle mohoucí se státi předmětem názoru, tak i předměty ve světě jsou jednak naše představy, s druhé strany jevem (projevující se) uzevnitřňující se vůle obecné.¹⁾

Vilém Schuppe, starý profesor v Greifswaldu, chce státi nad realisty a idealisty a dle možnosti spojití pomocí kritiky odpory v systémech jedněch i druhých obsažené; než při této snaze vyklouzlo mu několik vět, jež s čistým svědomím mohl by Berkeley uznati za své, následkem čehož Schuppe z nestranného soudce stal se obhájcem idealismu.²⁾

Posmívaje se požadavku přírodopisců, aby všelike badání opíralo se o fakta a teprve ve faktech aby se hledalo objasnění a na nich aby se budovaly theorie anebo hypotézy, ukazuje Schuppe na „já“ jako na jediný fakt jistý a zároveň jako na jediné východiště pro badání noetické (poznání). „Jsoucnost sebevědomého „já“ jest jediné možným východiskem (s. 63), otázka však, je-li „já“ podstatou, jest zcela nesmyslná; podivno jest také, že „já“ může obsahovati vědomí o sobě. Způsob, jak vzniká obsah „já“ a otázka metafysická o jeho skutečnosti, nemají smyslu; dostačí, že jistě víme, že naše já existuje a že druh jeho existence jest prvotným bytím, jest pra—měrou, dle níž ostatní všecky druhy měříme. Všelike tedy bytí, jež může býti předmětem našeho myšlení, jest jen trestí sebevědomí a bytí, jež není v obsahu vědomí, jest něco zcela nemyslitelného: „das Empfundene ist ohne dieses: „im Bewußtsein oder Inhalt eines Bewußtseins sein“ überhaupt nicht denkbar, ein inhaltsloser Laut“ (str. 65).

Žádný zastance realismu nenalezne jiného důvodu pro důkaz objektivné existence věci kromě toho, že buď si představí věc jak a kde ji viděl, anebo že jest jist, že dostačovalo by jemu i komukoli jinému přiblížit se k věci, aby ji spatřil. V každém tudíž případě příčina bytí objektivného věci záležitosti bude výlučně na tom, zda věc nalézá se v pochopení našeho já čili nic (str. 80. Esse- percipi Berkeleyovo). Podobně je tomu s případnostmi věci. „Pojmy: červený neb sladký neexistují nikterak, nemožno jich užívat, jestliže se nemají považovati za dojmy živočišných smyslových nervů“ (s. 47). K námitce, že přece to, co stanoví předmět dojmů, představuje se objaté kategoriemi času a prostoru, že tedy nemožno jest nepřiznat těm předmětům skutečného bytí, jakmile jako rozlehlé nejsou v „já“, odpovídá Schuppe, že byl by v tom odpor chtíti zavřít rozsáhlý svět v duši, zaujímající bytí neslýchaně malý prostor, ale v tom nebude žádný odpor, jestliže nekonečný časem i prostorem svět zavřeme jako obsah vědomí v neprostorné já. Jediné

¹⁾ Srv. Harms: *Philosophie seit Kant*. Berlin 1876, s. 564 n.

²⁾ W. Schuppe: *Erkenntnistheoretische Logik*. Bonn 1878, díl IV. *Denken und Sein, Subjekt und Objekt*, str. 26—88.

o těle, centru to skutečně všelikého daného obsahu vědomí, nalezne se vědomí o čase a prostoru; „ve svém těle má já stálý a nezničitelný obsah vědomí; k němu připojují se dojmy smyslů vnějších a hned z nich vědomí, že jejich povstávání i zanikání nezávisí od vlastního zdání nebo samovůle“ (s. 76). Má existence jest mi bezprostředně známa v mém vědomí, jsoucnost jiných lidí toliko prostředně (s. 76).

Podobné mínění, jako u Schuppeho, naléztí možná u Schubert-Solderna, A. v. Leclaira, i J. Rehmke-ho.¹⁾

§ 16. Nejnovější názory o povaze jakosti předmětů.

Kdo jen povrchně rozhlédne se po širokém poli fysiky, tomu není tajno, jak mocně objevují se zde snahy, aby předmět fysiky uveden byl na dva činitele: nekvalitativní hmotu a pohyb. Skutečně nestaly se zkoušky Dumasa a Prousta, tak živě připomínající pralátku (πρώτη ύλη) Stagiritovu, aby uvedly všeliké sloučeniny chemické těl a co s tím spojeno všeliká těla na poměry mnohonásobné vodíku, ale to nijak neporušilo zásady fysické, že ve světě existuje jen nekvalitativní hmota jako společný základ rozmanitých zjevů, jež zase toliko různorodosti pohybů vděčí svůj původ.

Vůbec takový předpoklad jest již jen krok k závěru, že případnosti hmoty, tak zvané druhorodé její vlastnosti přirozené, jsou toliko naším majetkem, bytující tím, že pohyb hmoty představuje se nám (jeví se nám) buď jako světlo, nebo teplo, zvuk nebo chuť. Proto není ve věcech barva, zvuk, sladkost, teplo atd. ale v podmětu, dostávajícím pohyb pochodící od předmětů; pohyb ten skrze prostředí sdělí se našim nervům, jež ho donesou do uzlů nervových v hlavě a tu pohyb představí se vědomí v poměru k nervům, jimiž byl donesen, buďto jako zvuk, vůně, teplo, chuť atd. Dojmy vyšších případných vlastností jsou pouze symboly, znaky pohybů a těl, ale nikterak neodpovídají nějakým ve hmotě existujícím případnostem. Za mnohé jiné nechť svědčí Helmholtz. „Můžeme,“ praví, „nejlépe naznačiti svůj poměr k věcem zevnitřním, pravíme-li, že světlo i dojmy barev jsou pouhými symboly skutečných poměrů; majíť ony s těmi ostatními tak málo a zároveň právě tolik podobnosti nebo přirovnání, jako jméno člověka nebo podpis jeho jména s člověkem samým. Jednostejností nebo nerovností svých zjevů uvědomují ony nás o tom, zdali jest nám činiti s týmiž či s jinými předměty nebo vlastnostmi skutečnými, podobně jako při vypravování o jiných lidech neb městech po témž či změněném jméně poznáme, zdali o těchže či o jiných jest řeč.

Žádné jiné služby nám neprokazují. O skutečné povaze poměrů jimi naznačených nedovídáme se o nic více nežli z názvů neznámých lidí neb měst, a fysik, poznávající také poměry jinou, střední cestou, zastupuje úlohu toho, který pomocí popisů chce nás poučiti o vzhledu a způsobu oněch lidí a měst. Děkujeme svým smyslům, jež z jedněch poměrů chvění vyvádějí čarovně světlo, barvy, nebo teplo, z jiných zvuky; chemické síly přitažlivé bývají vyjádřeny jako hmat a chuť, zkrátka: všecku úchvatnou spanilost a stálou svěžest světa smyslového děkujeme teprve symbolům, jimiž o oněch se dovídáme.²⁾

Jako tedy chemická značka O pro chemika značí kyslík, ale se samým

¹⁾ Srv.: Wil. Wundt's: Philosophische Studien XII. díl, 3. část 1896, str. 307 n.

²⁾ Srv. Helmholtz: Wissenschaftliche Abhandlungen. 1888, díl II., s. 608. — Fischer: Grundfragen der Erkenntnistheorie, s. 240-282.

prvkem kromě vyššího libovolného spojení nemá nic společného, podobně naše dojmy na př. barvy jakékoli jsou pouhé symboly odpovídajícího pohybu vln elektrických. Tatáž jiskra elektrická jeví se oku jako dojem barvy bílé, na jazyku vyvolává dojem něčeho sladkého, v uchu jeví se jako zvuk, dotykem vzbuzuje pálení, čichem sobě vlastní dojem. Než takových faktů, svědčících o tom, že případné vlastnosti druhorodé předmětů jsou naším výtvořem, možno uvésti veliké množství.

Zkoumání Jeffriescvo, konané na 17.327 mužích, dokazovalo, že v tomto čísle našlo se 724 prozrazujících zjevy daltonismu. Daltonismem (od lékaře anglického Daltona, který nejprve tento fakt důkladněji zkoumal) nazýváme vrozenou slepotu pro barvy, která nejčastěji jeví se nedostatkem schopnosti poznávati barvu červenou a různé její odstíny a řidčeji jeví se nedostatkem pocítovati barvu jinou. Podobný zjev lze pozorovati při dojmech sluchových. Poněvadž tedy daltonista vidí barvy, jež neexistují pro jiné anebo neslyší zvuky, které jiní slyší, proto patrně jen v oku daltonisty jsou barvy, které on na základě iluze přenáší na předměty vnější, odkud není daleko k důsledku, že vůbec barvy a tóny jsou jen našimi výtvoři, jimž stejnoměrně odpovídá na zevnějšek jediné pohyb vln elektrických nebo vzduchových. Mocným důvodem pro pravdivost zmíněného náhledu jest fakt, že i mechanické i elektrické působení na rozvětvení se nervu zrakového na sítnici jest původem objevení se světla; podobných faktů možno vypočítati daleko více.

Vezměme malou čtvrtku papíru bílého a položme ji na černý podklad, dívejme se na ni asi 20—30 vteřin; potom na totéž místo položme celý arch téhož bílého papíru a přesvědčíme se hned, že místo odpovídající položení čtvrtky papíru jeví se nám daleko temnějším nežli zbývající část archu papíru; jestliže pak po delší dobu díváme se na arch červeného papíru jasně osvětlený, a potom zadíváme se na půdu bílou, (pocítíme) uvidíme na místě červeného archu obraz archu zeleně-modrého, spojíme barvu červenou se zelenou neb pomerančovou s modrou, zeleno-žlutou s fialovou, docílíme dojem barvy bílé. Změňují se též barvy předmětů se změnou bodu, z něhož se na ně díváme, křídlo motýlí, holub v letu každým okamžikem jinou barvu ukazuje.

Sluší se také zmíniti se o zjevu irradiace, který záleží v tom, že jasné předměty na temné půdě zdají se větší, naopak zase temné na půdě jasné menšími, než jsou ve skutečnosti; dále zjevy kontrastů společných (na př. umístíme-li bílý kříž na temném poli, tu střed kříže vystupuje jako určitě temný křížek); konečně sem náleží pohledy stejně kladné jako temné. Máme-li zvláště určitou dobu na sítnici obraz nějakého předmětu, zůstává ještě jeho obraz na sítnici a to buď téže povahy jako předmět (pohled kladný) anebo naopak; t. j. byl-li obraz jasný, pohled bude temný (záporné pohledy).

Přidáme-li k tomu zjevy entoptické (létající mušky atd.), hučení a znění v uších následkem silnějšího proudění krve, měnivost (nestálost) dojmů hmatu, čichu, pocítovaných od různých osob anebo i od těchže osob v různých dobách kromě že předmět působící tyto dojmy v ničem se nezměnil, dále zjevy hallucinace, opírá se o řadu faktů, jež i nezatvrzelejšího realistu musí přesvědčiti, že vlastnosti, jež on mylně věcem připisuje, jsou jediné jeho dojmy, povstálé vlivem pohybů jako následkem specifické energie nervů zvláštních smyslů.

Ovšem všichni fyziologové nepřijali zásad J. Müllera o specifické energii nervů, ale to nijak nezměnilo jejich přesvědčení, že druhotné vlastnosti před-

mětů jsou jen subjektivním výtvozem. Wundt na př. zamítá zásadu o specifické energii nervů tvrdě, že nervy motorické stejně mohou býti nervy (po)citu (čijícími) jako ostatní; specifický rozdíl jakosti dojmů závisí dle něho na způsobu rozvětvení konců obvodových nervů, na vnitřních nervech mozkových, na druhu pohybu a způsobené jím dispoici podstaty nervové, konečně na příčině psychologické na vědomí podmětu.

Avšak co do případné vlastnosti věci vynořují se mu tyto myšlenky: „Das Blau ist kein Objekt, sondern ein subjektiver Zustand unseres Bewußtseins“ (Logik. I. 380) anebo: „Wenn ich den Himmel als ein blaues halbkugelförmiges Gewölbe erblicke, so sind nur die Empfindungen gewiß, die diese Wahrnehmung zusammensetzen, und auch sie sind dies nur als subjektive Tatsachen meines Bewußtseins.“ (Logik. I. 478. 1880 r.)

Brání se přesto vše Wundt proti výtce subjektivismu i proto mimo působení druhorodých případností na dojmy a tedy jak sám se vyjadřuje (Logik. I. s. 379) na podmětový stav našeho vědomí, udává známky, dle nichž možno oceniti objektivnost obsahu některých dojmů. takto: „Als objektiv gewiß gilt alles Wahrgenommene, was nicht in dem wahrnehmenden Subjekt seine Quelle hat“ (Logik. I. s. 380). Rozumí se samo sebou, že takové kritérium pro ocenění předmětového obsahu podmětových dojmů naprosto nedostačuje, neboť jestliže všeliký obsah dojmů, jak Wundt přijímá, jest jediné stavem subjektivního vědomí, pak odkud se máme dovědět, že některým dojmům odpovídá něco zevnějšího a po čem poznáme, které dojmy mají býti umístěny zevnitř? Než nejen druhorodé případnosti uznány za výhradný náš výmysl, nescházelo ovšem pokusů, aby také čas i poměry prostorové ve smyslu Kantově uznány byly za něco výhradně subjektivního, ač ovšem theorie J. Müllera a jeho stoupenců o čase a prostoru není totožná s apriorními formami času a prostoru u Kanta.¹⁾

Známo, že již Helmholtz zavrhl naturalistickou theorii Müllerovu a na její místo postavil empirickou theorii, která doznala během času různých útvarů (Lotze, Bain, Wundt²⁾).

Ptáme-li se konečně, jak to že přes subjektivnost dojmů přece se nám zdá, že mimo nás existují předměty barevné, mající chuť, osvětlené nebo svítící atd., uslyšíme odpověď, že na základě vrozeného nám zákona příčinnosti obsah některých dojmů přenášíme na zevnějšík.³⁾

¹⁾ „Der Begriff des Raumes,“ praví Müller, „kann nicht erzogen werden, vielmehr ist die Anschauung des Raumes und der Zeit eine notwendige Voraussetzung, selbst Anschauungsform für alle Empfindungen. Sobald empfunden wird, wird auch in jenen Anschauungsformen empfunden. Was aber den erfüllten Raum betrifft, so empfinden wir überall nichts als nur uns selbst räumlich, wenn lediglich vom Sinn, von Empfindung die Rede ist; und so viel unterscheiden wir von einem anderen, objektiven, erfüllten Raum durch das Urteil, als Raumteile unserer selbst im Zustand der Affektion sind mit dem begleitenden Bewußtsein der äußeren Ursache der Sinneserregung. Psychologie. 4. Aufl. Coblenz 1844, str. 54—55.

²⁾ Srv. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie. IV. vyd., Lipsko 1893, II. Bd. s. 222 n. Obšírnější výklad o způsobu poznání tří rozměrů prostorových jest nám ponechati psychologii.

³⁾ Nejjasněji vyjádřil tuto myšlenku Helmholtz: „Besinnen wir uns über den Grund dieses Verfahrens, so ist es klar, daß wir aus der Welt unserer Empfindungen zu der Vorstellung von einer Außenwelt niemals kommen können, als durch einen Schluß von der wechselnden Empfindung auf äußere Objekte als die Ursachen dieses Wechsels; wenn wir auch, nachdem die Vorstellung der äußeren Objekte einmal gebildet ist, nicht

§ 17. Povšechná kritika subjektivistických teorií poznání. Objektivní existence světa.

V každé bajce jest polovic pravdy, dí přísloví. To platí i o subjektivistických teoriích poznání. Jest nepopíratelnou pravdou, že, nač také důraz kladou subjektivisté, není poznání bez podmětu poznávajícího. Jest také pravdou, že předmět poznání musí býti v jistém spojení s podmětem poznávajícím, neboť bez nějakého sloučení těchto dvou činitelů není možno si mysliti poznání. I toho nelze popřít, že účast podmětu při aktu poznání musí míti vliv na akt poznání sám, proto předmět poznání musí v jistém významu býti jiným v podmětě poznávajícím nežli ve svém konkrétním bytí. Subjektivistické teorie zdůrazňující toto hledisko nevynalezly, ale důrazně upozornily na starou zásadu: quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur.

Nemožno také nepřiznati oprávněnosti myšlenkám jednak subjektivistů druhu Locke-ova nebo Helmholtzova, že bez dojmů smyslových není představ, jednak idealistů, že poznávající nemůže vycházet sám ze sebe, aby se přiblížil k věci a dověděl se, čím jest sama v sobě.

Blud začíná teprve skokem v myšlení, že, jakmile nemůže býti poznání bez podmětu poznávajícího a předmětu poznávaného a podmět nemůže vycházet od sebe, aby se sblížil s předmětem, pak podmět i předmět musí býti jedno a totéž, předmět by tím toliko existoval, že můžeme si jej představit, svět byl by dle výroku Taine-ova velikou hallucinací, či představou, jak chce Schopenhauer, ideou, jak praví Berkeley, sám však podmět byl by toliko souhrnem měnitelných představ.

Ptejme se však zkušenosti, zdali je to pravda, že jen své představy, jak učí jedna část subjektivistů, nebo chvění nervů, jak učí druhí, poznáváme? Běda, vědomí naše naprosto nepotvrzuje této hypotézy, i kdyby subjektivista nevěděl odnikud odjinad o chvěních nervových, též opíraje se jen o zprávy svého vědomí buď zcela nic nebo jen velmi málo mohl by o nich povědět. Chvění nervů jest vlastně podmínkou povstání v nás vědomých dojmů a představ, ale přímým předmětem poznání mohou býti toliko pro badatele, který úmyslně pátrá po jejich činném stavu. Naše vědomí nenechává nás v nejmenší pochybnosti, že v konu (aktu) pozorování nikoli chvění nervů pozorujeme, nýbrž nějaký předmět. Který fyziolog by mohl upřímně říci, že, když pohlíží na nějaký obraz krajiny pocituje chvění svého nervu zrakového a ne to, co obraz představuje, anebo že na místo hudby slyší chvění vláken Cortéových? Subjektivisté mají jednoduše podmínku povstávání dojmů i představ za jedno a totéž s dojmem nebo představou.

Že i představy ne vždy jsou přímým předmětem poznání, není n snadno dokázati. Zeptejme se subjektivisty, co vlastně vidí, když jda ulicí vidí opičáře s opicí, jež skáče před každým zevlounem na ulici? Zdali vidí jen své představy, či také opičáře, opici a zevlující dav pouliční? Možno se vsaditi o veliký obnos peněz, že odpoví, že vidí to druhé a ne své představy.

mehr beachten, wie wir zu dieser Vorstellung gekommen sind, besonders darum, weil der Schluß so selbstverständlich erscheint, daß wir uns seiner als eines neuen Resultates gar nicht bewußt werden. Demgemäß müssen wir das Gesetz der Kausalität, vermöge dessen wir von der Wirkung auf die Ursache schließen, auch als ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz unseres Denkens anerkennen. (Physiologische Optik. 1867. s. 453.)

Jisto jest, že za účelem zmíněného pozorování musí subjektivistů zrovna tak jako nejrozhodnější realista dosáti celé řady podmětových představ; ale v okamžiku odbývajících se pozorování nepatří na své představy, nýbrž na předměty mimo něj jsoucí; své představy však může učiniti předmětem bezprostředním svého poznání jestliže na ně úmyslně obrátí svou mysl, a pak nebude viděti představ mimo sebe, ale uvnitř sebe. To však dokazuje, že představy nejsou jen tím, co poznáváme, ale spíše tím, čím jiného něco poznáváme.

Nechť nám vysvětlí subjektivistů, čím to, že obsah některých představ stále na zevnějšek umísťujeme, promítáme, a jiné jen sobě přičítáme? Kde hledati příčinu tak rozdílného postupu při téže věci? Proč říkáme, že tento předmět jest osvětlen nebo svítící, jiný teplý, zvučící, prostorný? Třebas pochopujeme, že subjektivní představa nám ukazuje obraz předmětu svítícího, teplého, prostorného atd., ale jak může představa býti tělesem zvučícím, sladkým, svítícím, prostorným? Proč, mám-li představu tělesa 15 metrů vysokého, 10 m širokého atd., nezdá se býti vysokým 15 m, 10 m širokým atd.?

Či takové přenášení obsahu některých představ na zevnější podmět mělo by býti dílem jakéhosi návyku? Avšak takové umísťování na vnějšek (promítání na venek) děje se od samého začátku, od prvního okamžiku poznání.

A může se to diti na základě bytujících v nás apriorních forem, kategorií, jak učil Kant? Dejme tomu, že takové formy v nás jsou, bylo by tím objasněno, proč obsah těchto kategorií umísťujeme mimo sebe, a mimo to vůbec nevíme, dle jakých pravidel ono umísťování na venek obecných kategorií se má diti? I koordinace představ v duši dle pozitivistů anglických není s to, aby tuto věc vysvětlila, neboť jestliže přenesený na zevnějšek obsah (pouhých) jednoduchých představ není myslitelný bez existence skutečných předmětů, tím méně dá se to uskutečniti ve svazku nějakých představ. Opíráme-li se však o zásadu příčinnosti, věc nám vrozenou, má to za následek nemilou věc, že by bylo nutno již smyslům přiznati schopnost abstraktního myšlení, a mimo to logická relace netvoří nikdy věci v prostoru či konkrétní předmět.

Konečně třeba uvážiti, že subjektivisté mohli dojíti k závěru, že poznáváme toliko své představy, jen tím, že smísili mezi sebou představy a dojmy. Zatím identifikace dvou tak různých věcí jest naprosto nepřipustna. Jestliže totiž při představách, jichž vytvoření závisí výlučně na vůli, duše cítí se činnou, pak naopak při dojmech cítí se trpnou. Představy na vůli závislé může vůle dle svého zdání pořádati, měniti, spojovati s jinými dle libosti; kdežto dojmy a z nich vznikající představy jsou spojeny mezi sebou nezávisle na vůli.

Nad to všechny dojmy docházejí nás za jakýchsi podmínek určitých, jimž se musíme podrobiti. Chceme-li spatřiti nějakou krajinu, musíme vystoupiti na věž nebo na horu; chceme-li viděti předměty, jichž postřehnouti zrak náš nemůže, jsa sláb, musíme užiti přiměřených prostředků zesilujících náš zrak atd.

Kdykoli vůle něco činí, činí to vědomě. Nikdo přece neřekne, že může vlastní vůlí vyvolati dojmy smyslové; vždyť každý jest přesvědčen, že dojmy povstávají v něm bez jeho přičinění. Neboť činy ze svobodné vůle pochodící dějí se za určitým úmyslem; kdežto dojmy, které vnímáme, velmi často neodpovídají našim záměrům, ba jim přímo odporují. Rádi bychom se zbavili dojmů sluchových vyvolaných hrou na rozladěném klavíru a přec nedostačí sám akt vůle je odstraniti, ale musíme se vzdáliti z místa, odkud hudba přichází.

Také nelze připustiti, že dojmy povstávají v naší duši nulně, jak tomu učil Leibnitz. Je-li totiž duše podstatou nedělitelnou a jednoduchou, jak to sám Leibnitz

uznává, pak nelze vysvětliti, jak v duši povstávají představy o prostoru, o dělitelnosti, o různých barvách atd. Nanejvýše by mohly v duši čili monadě povstati dojmy jednoduché, bezprostorné, jakési body matematické; ale jakmile se nám jeví a pohybují se v prostoru, nemohou býti dílem neprostorného ducha. Nebo jak si představiti, že duše tvoří obrazy v ničem si nepodobné? Odkud brala by duše vzory takových obrazů? Neboť kdyby nepřehledné řady dojmů byly výsledkem přirozeným, plynoucím z naší přirozenosti, byly by tyto řady jednotejné a opakovaly by se ve stálém jakémisi pořádku; zatím ve svých představách a dojmech vidíme největší rozmanitost, největší neurčitost, nestejnost a nejistotu; nijak tedy nepřipomínají mšícího se s organizací ducha našeho svého počátku. Při tom při všem musila by duše cítiti se činnou; my přece vidíme, že tomu tak není, neboť chováme se pasivně k dojmům smyslovým.

Dodáme-li k tomu, že dojmy jsou mnohem živější, intensivnější nežli představy, neboť rachot podzemní ve Vesuvu pouze v představě má se ke skutečně slyšenému jako země k nebi; uváží-li se dále, že jeden a týž předmět může vyvolati zcela různý dojem, což nelze vysvětliti pouhou asociací představ; dále, že vůle vědomě pomocí těla působící na předměty zevnější doznává od nich odporu, není možno nepřijíti k výsledku, že příčina dojmů i onoho odporu mohou býti jen podstatné (substanciální) příčiny a to mnohé a různorodé, jako mnohé a různorodé jsou naše dojmy a z nich povstávající představy ¹⁾

Jestliže však všechno jest mojí představou a existují-li věci jen proto, že mohu si je představiti, pak vlastně mimo mne ničeho již není; důsledně myslící idealista musí se státi solipsistou. Snadno proto porozumíme tvrzení Schuppeovu, že o existenci jiných lidí se dovidáme pomocí uzavírání. Takové důsledky idealismu jsou jeho hrobem.

Ale ani v Bohu nemůžeme hledati přímé příčiny našich dojmů. Neboť kdyby Bůh byl bezprostředním původcem našich dojmů, musili bychom je všechny přičítati jedné příčině; a přece ze zkušenosti víme, že různé dojmy pocházejí z rozdílných příčin. Docházíme-li však rozumem ku pravdě, že náš duch i tělo jest dílem Božím, pak mimo to nelze připustiti, že Bůh ducha tak stvořil, aby dojmů svých nepřičítal Bohu, jakmile Bůh má býti bezprostředním jeho původcem. Nikdo přece nenajde ve svém duchu nejmenší příčiny, aby místo předmětům zevnějším, Bohu připisoval zvláštní dojmy. Bylo by s podivem, aby Bůh nedovořil duchu ani domysleti se tak vážné pravdy.

Je také faktem, že dojmy jeví se různým lidem různě a v různém pořádku a i týž předmět jeví se týmž lidem rozmanitě. Také je známo, že k dojmům smyslovým druží se často mnoho optických a akustických klamů, jak tedy možno připustiti, aby Bůh tentýž předmět jednou tak, po druhé jinak nám představoval nebo i klamnými obrazy nás sváděl? Proto také hypotéza Berkeley'ova odporuje nejjistějším vlastnostem Boží podstaty.

Odporuje všemohoucnosti Boží, neboť nejednoho dojmu můžeme se zbaviti: stačí na př. odvrátiti se nebo zavřítí oči, abychom něco neviděli; dostačí odejiti z nějakého místa, abychom neměli jistého dojmu. Neshoduje se také s moudrostí Boží, jež činí vše nejlépe, aby činila tak ličenými a skrytými prostředky a bez rozumného cíle. Konečně protiví se svatosti Boží, aby mámením udržovala nás v nevyhnutelném bludu.

¹⁾ Srv. Schmidt I. c. II. díl s. 136. E. Zeller: Gründe des Glaubens an die Realität der Außenwelt. 1884. III., 225—285.

Co se týče hypotézy, že příčinou dojmů mohl by býti jakýsi zlý duch, třeba uvážiti, že takovouto hypotézu považujeme za naprosto nemožnou z té příčiny, že onen zlý duch musil by znáti netoliko všecko to, co tvoří předmět vědění celého pokolení lidského, ale nad to musil by pronikati do naší mysli, do našich úmyslů, aby mohl působiti na naše záměry a na svobodné seburčení naší vůle. To však vyžaduje nekonečné vědění, jež však (tvor) duch konečný, stvořený míti nemůže.

Jestliže tedy bezprostřední příčiny svých dojmů a jim odpovídajících představ nemůžeme hledati ani v sobě samých ani v Bohu ani v nějakém zlém duchu, nezbyvá než že tuto příčinu třeba hledati v předmětech substanciálních mimo nás a to v předmětech mnohých, jako mnohé jsou naše dojmy, (prostorných) rozlehlých, hmotných, neboť jinak by nemohly působiti na smysly, čili krátce řečeno: ve světě skutečně existujícím.

§ 18. Podrobná kritika subjektivistických teorií poznání.

Dokázali-li jsme již jsoucnost světa, pak lze se též ptáti, zdali tento svět takovým se nám jeví, jaký jest, či naopak tak jest, jak se nám představuje. Jest patrnó z předeslaného přehledu historického, jak mnoho přívrženců získala domněnka Protagorova, že člověk jest měrou všech věcí. Než zcela bludná je to domněnka!

Ptejme se jen, proč představy předmětů zevnějších vstupují do našeho vědomí jako svazky přesně omezených znamení? Proč představa tohoto dubu není představou tohoto topolu a představa topolu představou koně, slunce, člověka atd. Proč na zdánlivě různých dubech, různých sosnách, zvířatech, lidech atd. vždy stejné vidíme známky? Avšak je-li člověk měrou všeho, není důvodu, proč představa jednoho předmětu nemohla by býti zrovna tak dobře představou jakéhokoli předmětu? Ne člověk jest měrou věcí, ale naopak, sám bývá jimi, tak říkajíc, měřen, neboť nikoli věci jemu, ale on věcem se musí přizpůsobiti, chce-li je dobře poznati; měrou státi se může jen těm věcem, které si chce sám zrobiti anebo je robí.

Není-li však člověk tvůrcem různorodých zjevů, jež poznává, pak ovšem ihned padají domněnky o jednotnosti bytí, ať tato jednotnost jmenuje se už dle způsobu Eleatův, či absolutní ideou Heglovou, či absolutnem Schellingovým, či „já“ Fichte-ovým.

Parmenides viděl odpor v tom, nazýváme-li věci existujícími, jež se mění časem a prostorem, poněvadž zatím spor byl by tehdy, kdybychom o téže věci a v tomtéž (vzhledu) vztahu řekli, že jest i není. Důvody, jež Zeno uváděl proti množství bytostí, nemohou obstáti před kritikou, třebas nelze jim upřiti jisté síly a originálnosti, zvláště má-li se zřetel k času, kdy povstaly.

Zeno nevěděl a možná že i nechtěl věděti, že mohou býti pohnutky vnější a přece pro svou slabost nedocházejí našeho vědomí a proto mohl dokazovati, že jestliže zrnko prosa nezašelestí, pak i celý korec prosa padajícího nemusí zašelestiti.

Ve skutečnosti i zrnko prosa uvádí, padajíc, vzduch ve chvění, ale toto chvění jest tak nepatrné, že nevzbuzuje chvění našich nervů a nedochází do našeho vědomí; teprve jich spojením můžeme míti vědomý dojem. Každý smysl má své maximum a minimum v pocítování dojmů. Proslulý příklad Zenonův o Achilleovi nemohoucím dohoniti želvu, mohl jen tím sloužiti za

berana proti možnosti pohybu, že Zeno úplně pominul čas a jen pohyb měl na zřeteli. Také i z toho, že věci možná dělití na stále menší částky, jetěs nenásleduje, že by věci hmotné neměly existence, jak si myslel Zeno.

Možno ovšem mysliti si dělitelnost hmoty jakési do nekonečna, ale fakticky takového dělení vykonati není možno. Ostatně již Aristoteles nejlépe ukázal, jak by se rozřešila tato obtíž Zenonem smyšlená, žádaje, aby k výměru zásady opaku přidala se podmínka: v tomtéž vztahu (*κατὰ ταὐτὸν τρόπον*). Může tedy nějaké číslo, čas, prostor, pohyb býti něčím nekonečně velkým v poměru ku částkám, jež vznikají z dělení do nekonečna prováděného, anebo v jiném vztahu může býti čímsi nekonečně malým v poměru k velikosti do nekonečna rostoucí.

Co se týče názorů Fichteových, Schellingových a Heglových snadno lze pochopiti, že vlastní abstrakce, své pojmy přiodívali tvarem nějakého předmětu, ať jest to já absolutné nebo absolutný rozum rozvíjející se dialektickým způsobem v celkový tvar zjevů, anebo konečně absolutno Schellingovo, spojující podmět s předmětem.

Ale to také tvoří *πρῶτον ψεύδος* řečených soustav. Čím totiž je pojem obecnější, tím méně má známek, tím méně dá se srovnati; odkud v tom případě to množství známek, předmětů, typů atd., jež spatřujeme ve světě? Je-li toto absolutní bytí rozumem, musí každá jeho část, každé jednotlivé bytí míti rozum; je-li však absolutné bytí sebe-vědomé, pak i to, co z něho plyne, musilo by se pocíťovati sebevědomě; a jest tomu tak?

O jakém konečně „já“ mluví Fichte?

Jistě ne o částečném, o já Petrovu, Pavlovu atd., neboť to jest já ohraničené, konečné, ne-já ve smyslu Fichteově.

Avšak ani já všeobecné, všelidské nemohl míti na zřeteli Fichte, neboť zase takové já bylo by toliko ne-já, výtvořem absolutního já, jedním ze způsobů objevování se tohoto já. Nezbyvá než já absolutní; protože takové já, chtěl-li býti Fichte důsledným, nikdy se nemůže nazvati já a tudíž něčím, co má sebevědomí; a to z té příčiny, že vědomí já absolutního dle Fichtea jest toliko výsledkem konu, jímž já absolutní staví proti sobě ne-já, to znamená, samo sebe ohraničuje a vystupuje sebevědomě teprve po dokonaném svém ohraničení. A proto já absolutné nemá vědomí o sobě před položením já; tedy důsledně jen já určité, vymezené, já Petrovo, Pavlovo atd. jest si sebe vědomo a zároveň má vědomí utvoření ne-já. Zdali tak skutečně nám napraví naše vědomí, že my tvoříme svět?

Absolutno Schellingovo jest já a ne-já zároveň, předmětem i podmětem, duchem i hmotou, čili oboustranným; ale v takovém případě není důvodu, proč má býti právě tím a ne spíše něčím jiným. Mimo to absolutno toto bylo by současně i nekonečné samo v sobě a konečné ve svých úlomcích; ve svých částech, ve zjevech světa, což však značí *πρῶτον ψεύδος* všech soustav pantheistických, k nimž i soustavu Schellingovu z první doby jejího rozvoje myšlenkového *κατ' ἐξοχήν* nutno přičísti. Kdybychom chtěli kritizovati Hegla, musili bychom myšlenku za myšlenkou rozbírat; na něj nejlépe se hodí slova sv. Ireneae, pronesená o soustavě gnostiků: „*adversus eos victoria est sententiae eorum manifestatio*“ (Adv. haer. I.). Na jednu věc toliko upozorňujeme. Proces tvoření se absolutného ducha začíná čistě logickým rozvojem pojmu v ideu absolutnou; idea převádí se v přirozenost, jež jest nutným stupněm návratu, ideje v sebe; v tomto návratu z nevědomé přirozenosti dochází idea

v člověku sebevědomí a jeví se jako absolutní duch. Protož Hegel nic se nezmiňuje o tom, zdali idea obdařena jest vůlí a vůbec těžko lze rozuměti, proč idea umísťuje se v přirozenost a pak zapomněl Hegel objasniti, jakým divem nevědomá sebe idea před svým umístěním stává se sebevědomou pouhým návratem z nesebevědomé přirozenosti v sebe?

Jestliže však v člověku idea dochází sebevědomí jako absolutný duch, pak každý člověk musil by cítiti se něčím jednotejným s absolutním duchem, protože totiž naše vědomí považuje se za omezené, rozdílné od ducha absolutního.

Tak daleko jako Fichte, Schelling a Hegel, nezašli ovšem Hobbes, Kartesius i Locke a s nimi novější subjektivistické theorie poznání, neboť neuznávají, že podmět sám tvoří svět jako předmět poznání.

Než i oni odchylují se od obecného lidského přesvědčení, že vlastnosti ve věcech tkví a nejsou výlučně výtvořiny podmětu. Mimo hmotu a její kvalitativní poměry uznávají jen pohyb jako měřítko tak zvaných druhorodých vlastností. Nelze se diviti, že pro dotvrzení tak dalekosáhlé domněnky uvádějí vzpomnutí autorové vážné důvody; nemalé zároveň podivení zaujme každého, kdo nestranně uváží jejich důkazy.

Hobbes odvolává se na tři fakta, jež dokazují subjektivnost barev, zvuků atd. a to: 1. že oko následkem stejného postavení zrcadel vidí předmět tam, kde ho není.

2. Při dvojitém patření není možná míti jistotu, kde se předmět nalézá.

3. Úder mezi oči vzbuzuje zjev světelný. Žádný z těchto důvodů není dostatečný, aby dokázal subjektivnost předmětů.

Předně všechny vlastnosti věcí přenášejí se na dojmy zrakové a tedy nemohou sděliti něco jiným smyslům. Potom při prvním důvodu úmyslně pokládá Hobbes obraz předmětu za předmět sám; oči nevidí v zrcadle předmět sám, ale jeho obraz. Druhý příklad dokazuje jen tolik, že potřebí nám (zručnosti) cviku určiti řádné položení předmětu, ale z toho neplyne, že oko samo tvoří předmět vidění.

Nepopíráme, že vlivem mechanickým, chemickým nebo elektrickým na orgán zrakový povstane v nás dojem světla, ale to ještě není důvodem, že objektivní světlo (světlo v předmětu) neexistuje. Předně totiž subjektivního světla nikdo jiný mimo udeřeného v oči nevidí; za druhé on sám kdyby byl v nejtemnější světnici nic pomocí tohoto světla nespátí, jak to dokazují mnohé pokusy; a konečně Kühne dokázal (*Chemische Vorgänge in der Netzhaut* — in Herrmanns Handbuch der Physiologie 1879. Bd. III. Teil I. str. 298), že světlo ze zevnějšíka nás docházející působí proces chemický v červeni sítnice, čehož není při světle umělém ať už mechanicky, chemicky či elektřinou vyvolaném. Konečně světlo subjektivní nejeví se s takovou živostí a různobarevností jako světlo objektivné.

Důvod Kartesiův, který podává proti objektivnosti druhorodých vlastností, jmenovitě, že tyto vlastnosti jeví se nám jako nejasné, smíšené idee, poněvadž totiž jen to jest skutečné a pravdivé, co jasně a určitě pochopujeme, jest předně nedostatečný, neboť jasnost a výraznost ideí není vždy zárukou jejich pravdivosti, tím méně ještě jejich skutečné existence; a pak neshoduje se to s pravdou, neboť neméně poznáváme na předmětech barvu jako tvar. Směšuje také Kartesius stále představy s pojmy, a tyto s dojmy a mimo to dopouští se dosti rozšířeného bludu různých teorií poznání, že při dojmech

nepocítujeme nějaký předmět, nýbrž chvění svých nervů. Snad se nelíbily Kartesiovi tak zvané species, jakkoli opravdu není možná se bez nich obejít, ale to ještě není dostatečným důvodem pro tvrzení, že vlastnosti kvalitativní nejsou ve věcech, nýbrž v nás. Obtíž objasniti nějaký fakt nemůže přivoditi negaci faktu.

Také Locke neuvedl potřebných důvodů svého rozdělení vlastností na prvorodé a druhorodé. Z toho, že i nejmenší částka hmoty musí mít jakýsi tvar a velikost, ještě neplyne, že barvy jsou často subjektivním výtvozem, neboť i nejmenší částka cinobru, karminu, atd. také má svou barvu. Přiznává-li tedy Locke objektivnost poměrům vynikajícím (z quantity) z množství proto, že nedají se oddělit od hmoty, musil by přiznati tentýž charakter vlastnostem kvalitativním.

Jeho důvod, že, jakmile bolest způsobená mannou v žaludku, nespočívá v manně, nýbrž v nás, že tedy i barva manny též v nás spočívá, není žádným důvodem, neboť Locke nedokázal toho, že bolest a spatření barvy jsou zjevy stejnorodé. Proč tedy bolest cítíme vždy v sobě a nikdy mimo sebe, jestliže rovněž ani barev, ani zvuků nepocítujeme v sobě, nýbrž mimo sebe? Kde původ má to stálé různění se obou těchto zjevů, jsou-li oba, jak učil Locke, jen našimi představami?

Podobně druhý jeho důvod, že působení ohně jednou dává nám představu bolesti, po druhé tepla, spočívá na změnění dojmu s představou. Bolest není žádnou představou; něco jiného jest pocítovati bolest, a něco jiného představovati si ji. Konečně, je-li teplo podobnou představou jako bolest, proč má představa tepla nepůsobí na jiné předměty tak, jako na mne teplo ohně?

Odvolává se Locke na ten fakt, že při dotknutí se jednou rukou čtverce nebude cítiti jedna kruh a druhá čtverec, nýbrž obě pocítí čtverec, kdežto při dotknutí se vody jedna ruka může cítiti zimu, druhá teplo, ale zapomíná na to, že jestliže, ne ruce, tedy oku zdaleka pozorujícímu nějaký tvar čtverhraný zdá se okrouhlým, a naopak sferická tělesa nebeská jeví se nám jako ploská. Odpírá-li Locke objektivní existenci druhorodým vlastnostem z důvodu jejich vzájemnosti, pak by bylo třeba totéž učiniti i prvorodým, jakmile i co do tvarů, postavení předmětů nejednou se mýlíme.¹⁾

Zůstane zásluhou Berkeleyovou, že vyvozuje důsledky z theorie poznání Lockeovy ukázal na vlastní cenu této theorie. Jest však jasné, že jestliže poloviční subjektivism Lockevův zasluhuje jen odmítnutí, tím více ještě idealism Berkeleyův. Celkové naše úvahy o teoriích subjektivistických úplně stačí oceniti systém Berkeleyův, a zároveň Schopenhauerovu a Schuppeovu soustavu. Na jednu věc však poukazujeme. Neustále zvláště namlouvají nám zmínění autorové, že jen své představy poznáváme, a ne věci samy o sobě. Když je to pravda, proč nemohu s představou tak postupovati jako činím s věcí, kterou ve své naivnosti považuji za něco skutečného, ne smyšleného? Proč nemohu se dotýkati své představy, čichati k ní, odhoditi ji od sebe, jako kámen? Proč i jiní nevidí mých představ, tak jako se domnívají, že vidí jiné předměty?

Pokud se týče theorie, jež uvádí Boha jako ředitele našich ideí, třeba uvážiti, že jest to nefilosofické hledati první příčinu tam, kde k objasnění zjevů vystačí příčiny druhorodé, a činiti Boha účastníkem lidské pošetilosti;

¹⁾ Srv.: Fischer: Theorie der Gesichtswahrnehmung.

tím hypotéza Berkeleyova odporuje Božím vlastnostem, neboť Bůh úmyslně by lidstvo klamal. Totéž lze říci o okkasionalismu.

I Leibnitz si mnoho nepomohl prikazuje Bohu pořádati monady. Můžeme pominouti že systém Leibnitzův ruší svobodu lidské vůle, jednotnost přirozenosti, možnost podstatných přeměn, že křivdí vlastnostem Božím podobně jako soustava Berkeleyova, že obsahuje mnoho odporů, že zavádí hrubý hylozoism, ale nemůžeme neobrátni svou pozornost k tomu, že v tomto systému nelze objasniti prostornost předmětů.

Ať již uvažujeme o monadách Leibnitzových nebo o reáliích Herbartových či o střediskách síly (Kraftzentren) Lotzeho, vždy budeme míti co činiti s částkami neprostornými. A pak jest otázka, jak takovéto neprostorné částky mohou utvořiti tělo v prostoru? Částky takové mohou utvořiti počet, ale počet a rozlehlost jsou dvě rozdílné věci. Nezbyvá než připustiti, že rozlehlost jest klamem smyslovým; ale ani toto nemohou připustiti monadisté. Nemohou-li totiž monady utvořiti těla prostorného, tedy ani naše tělo a smysly neučiní prostornými; a v tom případě opět se vyskytá otázka, jak působením bytosti jedinečných na jiné bytosti jedinečné může v těchto povstati pocit nebo klam rozlehlosti (prostornosti)?

I kdybychom přijali učení Kantovo, že čas i prostor jsou formami apriorními, ještě by taková výmluva mnoho nepomohla, neboť jest nová otázka: proč některá tělesa zdají se větší, jiná menší rozlehlost zaujímají, proč některé zjevy trvají kratčeji a jiné déle? Těchto otázek neobjasní apriorism času a prostoru.

Leč běda! I Kantovy formy apriorní prostoru a času musíme zamítnouti. Ponechávajíc si do dalšího dílu ocenění soudů synthetických a priori, nyní jen k nauce Kantově o prostoru a času, jakož i k rozdělení věcí na zjevy a pojmy obrátíme svou pozornost. Zmíniti se můžeme při té příležitosti, že „Kritika čistého rozumu“ spočívá, jak to již v úvodě bylo připomenuto, na bludu petitionis principii; rovněž nemůžeme se smířiti s trichotomickým rozdělením mohutností poznávacích. Čím totiž je odůvodněnější oddělování mohutností smyslových od rozumových, tím zase méně důvodu, proč by myšlení mělo se děliti na vyšší a nižší, neboť mezi vlastnostmi mysli není kvalitativního rozdílu.

Přecházejíce k nauce Kantově o prostoru, potkáváme se nejprve s jeho tvrzením, že prostor musí býti formou aprioristickou, neboť, abychom mohli věci mimo sebe viděti nebo umístiti je v prostoru, již je třeba míti pojem prostoru. Ale Kant nepostřehl toho, že tatáž nutnost musila by býti u všech pojmů; chtěl-li bych pojmenovat koně koněm, musil bych již míti hotové, vrozené poněti o koni. Proto Kant ve zmíněném důkazu položil dilema: buď prostor jest hotovou formou, anebo teprve po dokonání poznání předmětů jeho pojem v nás povstává; toto jest však nemožné, tedy prostor jest formou apriorní. Zatím mezi oba dva články dá se vsunouti třetí: pojem prostoru povstává spolu s postřehnutím předmětů prostorných. Jest pravda, že bez pojmu prostoru nemohli bychom věcem označiti místo, ale jest to v pravdě v řádu logickém, ne však empirickém, v kterém poznávajíce předmět poznáváme zároveň jeho prostornost.

Z toho, že možno si představití prostor bez těl, ale nikdy těla bez prostoru, nenásleduje, že prostor jest stereoskopem, jímž duše se dívá na věci, ale spíše, že duše má schopnost oddělovati části od celku, případně

vlastnosti od podstaty, i změnití je ve zvláštní pojmy. Můžeme si představití prostor bez těles, neboť máme takové ve skutečnosti; nemůžeme si však představití těles bez prostoru, neboť každé těleso nejen že jest, ale musí býti v prostoru.

Důvod, že, kdyby prostor nebyl formou apriorní, neměly by zásady matematické naprosté jistoty, jen poměrné, ježtě na zkušenosti založené, nesnese kritiky. Naprostá jistota pravd matematických nepochodí odtud, že prostor jest formou apriorní smyslových pocitů, nýbrž z toho, že rozum odkrývá ve faktech smyslových nezměnitelné, neboť na nezměnitelné jsoucnosti věci spočívající zákony a pravdy.

Právě, je-li prostor formou a priori, ztrácí matematika svůj charakter naprosté jistoty, jak tomu stoupenci Kantovi a tvůrci prostoru o rozměrech přímo učí.

Co se týče důvodu, že si možno jen jeden prostor představití, že tedy prostor empirický musí býti jen omezením, částmi prostoru intuitivního, třeba uvážiti, že není důvodů, proč by nemohla povstati ne představa, jak chce Kant, nýbrž pojem jednoho prostoru posunutím hranic z prostoru empirického. Mimo to Kant nazývá prostor formou názornou smyslovou; ale tento výraz nemá vůbec smyslu. „Anschauung“ může značiti činné nazírání anebo předmět spatřený; avšak ani v jednom ani ve druhém významu nelze mluvití o čistém názoru leč na rozdíl od nejasného, matného, neboť takového prostoru čistého, o jakém Kant mluví, žádný člověk neviděl.

Lze si mysliti prostor prázdný, ale jest pak omezený, a proto bude barvy jasné nebo temné; prostor však nekonečný možno si jen pomysletí, ale představití si jej není možno, neboť jest pojetím odtažitým.

Co se týče pátého důvodu jest pravda, že můžeme mysliti si prostor nekonečný, také je pravda, že takový prostor nemůže býti výlučným výsledkem dojmů smyslových; ale to nedokazuje, že vidíme smyslově prostor nekonečný, nýbrž, že rozum lidský může ze smyslových dojmů vytvořiti si obecný pojem prostoru; avšak každý pojem obecný jest do jisté míry něčím nekonečným, neboť může se vztahovati k nekonečnému množství jedincův.

Konečně, i kdybychom přijali apriorní formu prostoru, neměli bychom z ní valného užitku. Proč vidíme jednu věc větší, jinou menší, jednu za druhou, jednu napravo, druhou nalevo? Poznáváme-li tyto jednotlivosti teprve zároveň s dojmí smyslovými, pak forma názorná prostoru nic mi nepomáhá, když dávám předmětům rozměr a polohu. A přece dle Kanta forma prostoru k tomu nám dána, aby pořádala dojmí smyslové. O nic lepší nejsou jeho důvody, co se týče času. Mluví-li Kant, že postup dojmů byl by pro nás nepochopitelný bez předcházející ideí času, pak zapomíná, že sám postup (successio) není časem, třeba se v čase děje, tak jako i trvání není časem, třeba ve věcech stvořených jest v čase. Pro pojmenování postupu či trvání není potřebí ideí času, neboť jsou původnější nežli čas, teprve když začínáme měřiti jedno i druhé povstává ideá času, ne však představa času.

Další důvody, jako analogické důvodům aprioristickým prostoru lze analogicky popírati jako při prostoru.

Kant nerozeznává jak při prostoru tak i při čase skutečný prostor a čas od tak zvaného prostoru myšleného (spatium imaginarium) i času myšleného (tempus imaginarium). Čas skutečný jest počet nebo míra pohybu těles;

pojmem času jest trváním tohoto pohybu odděleného od těles; čas pak myšlený byl by trváním pohybu prodlouženým do nekonečna¹⁾.

Rozdělení pak na phaenomena a noumena zjevy a věci o sobě jest však se stanoviska Kanta samého nepřipustné, a mimo to vůbec klamné. Co však Kant nazývá zjevem?

Předmět zkušenosti (Gegenstand der Erfahrung) a poněvadž zkušenost pomocí smyslů se provádí, tedy Kant zve zjevy předměty našich smyslů (Gegenstände unserer Sinne). Aby však nikdo nebyl v pochybnosti, jakou existenci máme připisovati zjevům, dodává ihned Kant: „Die äußeren Gegenstände sind nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit deren Form der Raum ist deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst dadurch gar nicht erkannt wird noch erkannt werden kann“. Kr. d. r. V. str. 40 vyd. Rosenkranzovo.

Leč jsou-li předměty smyslových pocitů toliko naší představou, pak existují pouze v nás, a tudíž i mimo nás neexistuje žádná věc o sobě. Že však každému zjevu nutně musíme přiznati nějakou příčinu, nějakou věc o sobě jako podklad zjevů, tu může býti tatáž nutnost, jaká dle Kanta existuje ve příčině přiznání prostoru i času formy a priori. Jako tedy těmito dvěma formám neodpovídá žádný skutečný prostor a čas, tak i ono pověstné: Ding an sich bylo by toliko postulatem všeobecným. Tím spíše však třeba přijati vysvětlení, že Kant v prvním vydání „Kritiky čistého rozumu“ přímo se vyjádřil, že neví zcela určitě, zdali věc o sobě má mimo myšlení nějaké existence, a mimo to vícekrát praví, že zákon příčinnosti má jediné v mezích toho, co smyslové, své přízpůsobení, avšak věc o sobě jest něčím nadsmyslným, nepochopitelným x.

Bludné jest však tvrzení, že jen zjevy poznáváme, a nepoznáváme, čím jest věc sama o sobě. Kant zjevy rozumí představy; protož kdyby věda měla za předmět ne věci, ale naše představy o věcech, pak mimo psychologii žádná jiná věda nebyla by možná, anebo při nejmenším neměla by základu.

Ukázali jsme shora dostatečně, že teprve reflexní myšlení může učiniti představu bezprostředním předmětem poznání.

Také není pravda, že žádné věci samy o sobě nepoznáváme; víme za jisté, co to jest bytost, trojúhelník, číslo atd.; při více pak věcech jako jsou světlo, teplo, pohyb atd. vždy je patrnější postup o jich poznávání a to nejen, pokud jsou zjevy, ale čím jsou o sobě.

Dobře praví Gutberlet: „Mag auch unsere Erkenntniß vom Dinge an sich noch so unvollkommen sein, etwas kann man doch von ihm aussagen, wenigstens seine Definition. Wir nehmen jene transcendenten Objekte nicht willkürlich an, sondern nach Maßgabe der Erscheinungen, deren Voraussetzungen sie sind. Nach Verschiedenheit der Erscheinungen müssen wir auch verschiedene Beschaffenheit der Ursachen derselben, ihrer transcendenten Objekte hinlänglich bekannt, um sie nicht blos als möglich, sondern als wirklich zu erfassen, und ihnen nicht blos ganz unbestimmte sondern auch speciellere Beschaffenheiten im Urtheile beizulegen.“ (Logik und Erkenntnistheorie 1898, s. 225)²⁾

Konečně, co se týče nejnovějších teorií poznání více fyziologů a fyziků

¹⁾ Obšírnou a důkladnou kritiku lze nalézt ve Fischer a: Grundfragen der Erkenntnistheorie str. 116-167. Srovnej též Jos. Kratochvíla: Otázky a problémy. Olomouc 1916. stať: Čas a prostor.

²⁾ Srv. Alfred Fouillée: Le mouvement idéaliste. Paris 1896, str. 35 násl.

třeba uvážiti, že pojem nekvalifikované hmoty, jakého užívají, neshoduje se se skutečnou hmotou; ani chemik, ani fysik, ani fyziolog jistě se nepotká se hmotou neobjektivní. Nekvalifikovaná hmota jest jen abstrakcí, jež zjednodušuje hledání poměrů kvantitativních hmoty nedbajíc jejich poměrů jakostných (qualitativních).

Rovněž víme, co souditi o hodnotě teorií, že nepoznáváme předměty, nýbrž jen své představy a podobně, že případnosti věcí jsou jen stavem našeho vědomí, modifikacemi našeho já. Relativní jest také cena nauky o promítání představ subjektivních (Projectionstheorie).

Zásada specifické energie smyslů bude obšírněji vyložena v psychologii a při rozboru otázky, odkud pochodí jakost pocitů. Zde dostačí se zmíniti, že sama energie specifická smyslů nemůže dostatečně vysvětliti jakost pocitů, neboť naopak nelze tomu rozuměti, proč tentýž úder, jenž působí zjev světla subjektivního, nevyvolává na jazyku pocit chuti nebo v nose určitou vůni. O daltonismu, irradiaci a p. pojednáme v následující kapitole.

§ 19. Rozum opírající se o pozorování smyslové může jistě poznávati jednotlivé předměty hmotné a jejich vlastnosti.

Již častěji uvedený myslitel belgický Mgr. Mercier vystupuje ve své Kriteriologii (str. 45) proti těm, kteří by chtěli poznávati věci tak, jak jsou samy o sobě. Praví, že takové pojetí záhady poznání jest nesrozumitelné (inintelligibile) a tudíž vadné, neboť jednak úplně vylučuje pravdy řádu ideálního, jednak co se týče pravd řádu reálného, nemá zřetel k subjektivním poměrům v aktu poznání. Poměry tyto pak jsou takové, že znemožňují poznání věci, tak jak jest mimo rozum.

Konečně Mercier staví se proti Kartesiovi, neboť on vlastně problém poznání přivedl na scestí a znemožnil jeho rozřešení. Nelze upříti, že Mercier má pravdu, ale jen do jisté míry. Předně, co se týče námítky, že Kartesius byl tvůrcem bludného požadavku, „aby pojmy rozumové shodovaly se se skutečností, idee s věcmi“ (str. 46), třeba uvážiti, že Descartes nebyl první, jenž položil tento poměr pravdivosti poznání. Kartesius, čině tento požadavek, byl jen ohlasem věků minulých a bližší rozhled v dějinách filosofie byl by Merciera o tom přesvědčil.

Za druhé: pojmenování pravdy: shodou rozumu s věcí, docela ještě nejsou z oboru vědy vyloučeny pravdy ideální, neboť pojetí věci jest transcendentální, a stejně dobře se dá přizpůsobiti pojmům jako předmětům hmotným. Za třetí Mercier ani nepostřehl, jak zbytečným nadceňováním subjektivních podmínek poznání poškodil objektivnost poznání a postavil se po bok Kantovi, jež přece ze všech sil poráží. Jsou-li totiž tyto podmínky subjektivní (cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis) tak velice důležité pro poznávání, jak praví Mercier, pak při poznávání nikdy se nedostaneme za hranice subjektivismu. Dle Merciera věta: v červnu déle jest slunce viděti v Evropě nežli v prosinci, měla by na nejvýše cenu pouze individuálního názoru, neboť do věci samé vniknouti nemůžeme a při tom můžeme pouze takový soud pronést o věci, jaký nám dovolují subjektivní poměry poznání. Kdo nevidí, že tím porušuje se indukce? A protože indukce jest matkou axiomat, tudíž nejen nauky empirické ztratily by základ, nýbrž i pravdy řádu ideálního byly by znemožněny.

Mercier má náležitý zřetel při aktu poznání k subjektivním podmínkám, ale neměl příčiny vytykáti Kartesiovi, že neměl ohledu k těmto podmínkám, nýbrž mohl to vytykáti pouze materialistům rázu Empodeklova; a potom neměl zapomenouti, že vlastně přílišný ohled k subjektivním podmínkám poznání zrodil skepticism a subjektivistické teorie poznání rozmanitých odstínů. Nikdo nechce odporovati Mercierovi, že věc o sobě, tak jak jest ve svém bytí konkrétním, nemůže vniknouti do podmětu poznávajícího, že tedy její bytí konkrétní se úplně liší od bytí v podmětu poznávajícím; ale o to Mercierovi nemělo jíti, nýbrž o to, zda-li při oceňování podmínek subjektivních poznání toto může státi se objektivním, zda zvláště výroky, jež činíme o věcech na základě dojmů smyslových, skutečně věcem odpovídají. Je to pěkná věc, že geometr nebo metafysik může vyvésti celou řadu pravd ideálních, opíraje se toliko o skutečné věci a nemusí přihlížeti k jejím vztahům ideálním; ale i pravdy ideální nejsou ještě celou vědou, nýbrž jen její částí přednější. Vedle nauk používajících právě výlučně analýse, jsou nauky opírající se převážně o indukci; a o tyto se hlavně jedná.

Tvrdíme tedy, že mimo závislost poznání smyslového na různých podmínkách, poznání se státi nemůže zřídlem určitých pravd jak co do existence zvláštních předmětů, tak i co do jich vlastností. Co se týče jistoty existence předmětů konkrétních, stačí připomenouti to, co jsme hned v § 17 řekli. Jestliže smysly potvrzují existenci reálného světa a poznání smyslové odnáší se k jednotlivostem a ne k něčemu obecnému, tedy podobně smysly potvrzují bytí zvláštních předmětů jako zřídla svých podnětů.

Za účelem pak poznání věcí musí se vyhověti jistým podmínkám. Především sám orgán (poznávací) smyslu musí býti normální a zdravý; jest jasno, že vadná soustava určitého orgánu smyslového jakož i jeho stavy pathologické musí míti vliv na jakost pocitů a tedy i na cenu poznání.

Za druhé smysl má býti tázan jen na předmět sobě vlastní. Případně jest v té příčině rozdělení předmětů, zavedené od Aristotela, jenž různil předměty jako objekt určitého nějakého smyslu (pro oko světlo a barva, pro ucho zvuk atd.); jsou to tak zv. *sensibilia propria*. Za druhé jsou to takové předměty, jež mohou býti vnímány několika smysly a nemusí ani, jde-li o důkladné a jisté poznání, býti vnímány, jako velikost, podoba věci, pohyb, klid; to jsou t. zv. *sensibilia communia*. Konečně poněvadž oko nejen samu barvu jako takovou vnímá, nýbrž spíše předmět barevný, tedy i sám předmět, ač nepřímou, bude předmětem pocitu zrakového a tak je tomu i s jinými smysly. Aristoteles nazval takový předmět předmětem nepřímým (*sensibile per accidens*) poznání smyslového. Za třetí smysl náležitě se musí přizpůsobiti vnímanému svému předmětu; ruka zvyklá zdvihati těžké předměty nedovede tak snadno činiti rozdíl ve váze lehkých předmětů; oku může se mezera zdáti větší nebo menší dle vzdálenosti, v jaké patří na předmět atd.

Za čtvrté prostředí musí býti toho způsobu, aby neznemožňovalo nebo neměnilo pozorování (kyj ponořený do vody zdá se oku zlomeným).

Za páté třeba také úvahy se strany podmětu na obdržené dojmy, neboť nedostatek této úvahy znemožňuje jasné uvědomění dojmu, a pak může způsobiti bludný soud. Při pokusech čistě vědeckých daleko větší ještě třeba míti zřetel k podmínkám, nemá-li badání míti pochybný výsledek; výpočet těchto podmínek patrně již nenáleží noétice, nýbrž přiměřeným odborům vědeckým.

Je-li však poznání smyslové závislé na různých podmínkách, pak z toho

plyne, že vůbec nemožno smyslovému poznání přiznati naprosté ceny. Či přece třeba mu odepřítí všeliké jistoty? Či nikdy nemůžeme se opírat o pozorování smyslové?

Kdyby nebylo možno nikdy nabytí jistoty, že výše vylíčeným podmínkám stalo se zadost, pak jest jasno, že jen spontanní jistotu mohli bychom skládati v pozorování smyslová, ale nikdy jistotu reflexní. Na štěstí tomu tak není, a tedy i smyslovému poznání přiznati můžeme jistotu hypotetickou, neboť závislou na splněných podmínkách jistého poznání.¹⁾

Zdali orgán chybně zbudován, nebo zdali nalézá se ve stavu nějakého trpění, není nesnadno poznati. Dostačí za tím účelem srovnati pozorování vlastní s pozorováním jiných lidí, a nejednou k odklizení vadné stavby může se přičinít pomoc i jiných smyslů. Ví-li kdo, že karmín je červený, a jemu se jeví šedým, má již dostatečný důvod, že jeho oko jest nějak vadné.

A tak zkušenost denní poučí každého, zdali jest krátkozraký či dalekozraký, má-li sluch dobrý či otupený, či neslyší-li vůbec nic.

O časové změně orgánu způsobené nemocí ihned uvědomuje a ostře stačí v tom případě srovnati přítomné pozorování s dřívějšími téhož druhu.

Potřeba spravedlení, zdali se stalo zadost druhé podmínce, může se přihoditi především při vlastnostech společných několika smyslům. Třeba již značné zručnosti, aby kdo dovedl pouhým okem přesně změřiti větší vzdálenost předmětů, a při velmi značných vzdálenostech sám zrak jistě nestačí. Proto k ocenění pohybu, hutnosti a vůbec podoby těles třeba vzít na pomoc jiné smysly.

Podobně, pozorujeme-li *sensibilia per accidens*.

Také není nesnadno správniti, zdali orgán náležitě jest přizpůsoben, aby dodal celkově jisté pozorování. Aby se dověděli, jak chutná víno, požijí znalci napřed kousek chleba; abychom se přesvědčili, zdali oko, na něž delší čas působilo silné světlo, zase jest schopno rozeznávat náležitě barvy, stačí učiniti zkoušku na nějakém předmětu, jehož barva jest nezměněna a dobře nám známa.²⁾

Výraznost a jasnost, s jakou se představuje předmět pozorovaný, jsou nejlepším důkazem, zda nalézáme se ve vzdálenosti jemu odpovídající nebo obrátili-li jsme k němu dostatečnou pozornost. Konečně i o tom není těžko se přesvědčiti, zda prostředí pomáhá či překází pozorování, aneb zdali má vliv na jejich změny; dostačí v tom ohledu srovnati obdržená pozorování při prostředí abnormálním s nabytým pozorováním při prostředí normálním.

Mohlo by se přece zdáti, že je tu „*circulus vitiosus*“, neboť o dostiucnění vylíčeným podmínkám zase jen smysly se můžeme dověděti. Není třeba však zapomínati, že o jsoucnosti i účelu, nač máme smysly, ne smysly, ale vědomím se dovídáme; ono také nám oznamuje, zda pozorování jest jasné, výrazné, důkladné, či naopak nevýrazné, temné, nedokonalé, a tudíž zároveň uvědomuje nás, zdali jsme splnili všechny podmínky, na nichž závisí důkladnost pozorování.

Z toho, co bylo řečeno, jde, že nelze popírat jistého vztahu o našich pozorováních. Ale což není v nich již nic stálého, nezávislého na podmětu, nic objektivního?

¹⁾ Rozumíme tu smysly ne abstraktní, nýbrž jako orgány poznání člověčího.

²⁾ Srv. Lehman l. c. str. 190—191. Gutberlet l. c. III. v. s. 201. n. Pavel Janet: *Principes de métaphysique et de psychologie*. 149—168.

Pěkně na to odpovídá Pavel Janet: „Uvažme na př. dojem sluchový. Slyším nějaký tón hudební, jakési la. Bez odporu, pokud jest slyšením, jest dojem ten podmětým; leč zdali zvuk la, pokud se liší od sol nebo ut, není něco jiného nežli samo slyšení? Či neobsahuje něco objektivního? Tu ne mé já dává vznik zvuku la; naopak já vnímá tento zvuk a jemu se poddává. Nemohu se ztotožniti s gamma. Dle velice dobrého názoru Adolfa Garniera říkáme: já trpím, ale neříkáme: já znám, a to ne proto jen, že více neb méně klademe zvuk do prostoru, ale proto, že zvuk jako takový jest oním termínem, s nímž se spojuje má duše a tedy proto vlastně nemůže on býti mou duší. I to, co nazýváme hlasy subjektivními: šum, znění v uších, jistě jest výsledkem jistých činností mechanických: na př. návalu krve. Třebas by ucho i samo ze sebe začlo býti činným, ještě přece chvění bubínku zůstává něčím objektivním hledíc k mému já“. (Tamtéž str. 166.)¹⁾

Zmíněnou úvahu možno přizpůsobiti v celé úplnosti netoliko zraku, ale i těm smyslům, v nichž činitelé subjektivní velice vynikající mají úlohu, jako chuti a čichu. Odkud to, že vůně fialky, pižma, růže atd. všem, kteří mají normální čich, stejně se jeví? Proč ocet nevyvolává pocit sladkosti u těch, kteří mají normální orgán chuti? Kdyby všecko, naprosto všecko, v poznávání mělo záviseti jen od podmínek subjektivních, nemusili bychom věcem připojovati ten výrok spíše nežli onen; vůbec nemohli bychom porozuměti, proč máme nárok učiniti nějaký výměr věci, místo svých stavů subjektivních; musili bychom nanejvýše tvrditi, ovšem připustíc existenci reálních předmětů, že v tom okamžiku, za těch podmínek takový a takový mám nebo měl bych dojem toho předmětu, že tedy ten předmět tak a tak se mi jeví, ale nemohli bychom tvrditi, že ten předmět je takové a takové povahy, že lze jej rozeznati od ostatních věcí a že jej lze poznati dle takých a takých jistých a určitě vyznačených vlastností.

Nejpatrněji není nedostatek proto vnějším předmětem vlastností, jichž skutečná existence nezávisí od činitelů subjektivních v našich dojmech a pozorováních a je stejně základem objektivních pouček našich o jakosti předmětů.

Tato vlastně jistota přirozených vlastností předmětů jest základem tvoření jistých soudů indukčních i zkoumání povahy nějakého předmětu. Pod vlivem potřeb životních i našich náklonností rozumových tvoříme neustále takové soudy o věcech a jen ten jest rozdíl mezi tak řečenou indukci samovolnou (spontanní) a rozumovou a vědeckou, že ona zabývajíc se primitivními pozorováními a prostředky, snáze jest podrobena omylům, jichž se může uchrániti indukce uvedená na vědecký základ; důvody obou jsou však stejné.

Zmíněnému tvrzení naprosto nepřekáží zjev daltonism, irradie a p., o které opírajíce se subjektivisté odpírají charakter objektivity vlastnostem věcí. Vpravdě žádný z těchto faktů nepodpírá these subjektivistů.

Co se týče daltonismu, stačí připomenouti, že nejen světlo bílé, ale jak učí Helmholtz, každý paprsek světla zbarveného, jak poznáváme je na věcech, jest složen z paprsků různých barev, na př. v barvě modré převládá fialový paprsek, méně zelený a téměř neznatelný jest paprsek červený. Jestliže tedy rozvětvený nerv optický buď následkem ochrnutí, ať již přirozeného či nastalého

¹⁾ Srovnej článek: *L' objectivité formale des couleurs* v *Annales de philos. chrétienne*. Sv. XXXII n. 5. str. 449 nást.

nemoci nebo působením chemickým, nevnímá určité barvy, nebudeme moci pocítovati celkového působení určité barvy nějakého tělesa na naše oko, nýbrž jen určitou její část; a tak pozorování bude potud klamné, pokud bude neúplné.

Tak na př. místo abychom znamenali všechny tři složky paprsku modrého, mohli bychom ze zmíněných příčin míti dojem jedné nebo dvou složek, jež spojeny dají celek zcela rozdílný od barvy modré. Zůstane tedy zachována i v tomto případě objektivnost poznání, neboť třebaš daltonista nepocítuje celkového působení na své oko barvy složené, nýbrž jen některých jejích složek, přece sám netvoří si tyto složky v sobě, neboť ony existují nezávisle na něm.

Známa jest konečně domněnka Tomáše Younga a Helmholtze, jež vysvětluje zmíněný zjev nedostatkem některého z vláken nervu zrakového, odpovídajících třem základním barvám vidma (červené, zelené a fialové).

Podobně dá se vysvětliti necitelnost ucha k některým tónům hudebním.

Obrazy vysvětluje fyziologie částečným unavením konců periferických nervu zrakového; měli bychom tedy i tu ne tvoření subjektivné barvy, ale spíše nedostatečně uzpůsobený orgán zrakový, aby měl správný dojem určité barvy.¹⁾

Měna barev, ať již bubliny mýdlové či hladiny vodní či křídel motýlích nebo perutí holuba v letu atd. dá se vysvětliti měnou úhlu dopadu paprsků slunečních, jakož i schopností odrážeti paprsky. Světlo sluneční dá se rozložit na 7 barev vidma; protož, kdyby dané těleso propouštělo všechny paprsky, jež na ně dopadají, bylo by od nás neviditelné; v tom poměru pak, jak jedny paprsky propouští, jiné absorbuje, musí jeho barva býti výslednicí všech smíšených barev odražených. Nelze tedy v tomto všelikém tvoření barev přes podmět přejíti. Důkladnější ostatně objasnění těchto zjevů náleží z části do fyziologie, z části do optiky.

Co se týče zjevu irradie, vyskytují se do dneška ve fyziologii rozmanité domněnky; prof. Cybulski vysvětluje tento zjev vlivem porušení vazy a vlivem psychickým v tom záležejícím, že prostory do polovičky osvětlené na hranici dvou rozdílně osvětlených ploch připojujeme k té, jež proměnami svými silněji dráždí naše oko (tamtéž str. 690). I tu patrna příčina vnější klamů zrakových. Zjev kontrastů vysvětluje Helmholtz nedostatečným soudem o napětí a jakosti světla, poněvadž soud takový opírá se výlučně o srovnání osvětlení tak, že všeliké změny osvětlení jednoho předmětu mají větší neb menší vliv na osvětlení druhého. Podobně i vespolečné kontrasty barev možno vysvětliti následkem porovnání síly podráždění souhlasných elementů na sousedních pólech sítnice; tak na př. černá barva vedle červené zdá se zelenou, poněvadž šedé pole podráždí zvláště ty elementy, které nejsou zcela podrážděny polem červeným. (Cybulski tamtéž str. 693.)

Neméně i zjevy entoptické nejsou často subjektivní (vidění na př. tekutiny na rohovce, rozšíření se zornice, mušky létající atd.) neboť mají podklad objektivní; avšak přenášení těchto zjevů na vnějšek spočívá na přivyknutí oka umístění normálně viděných předmětů. (Farges s. 209.)

Konečně omyly při pozorováních smyslových se naskytující nemohou zeslabiti jistotu pokusů konaných v mezích dříve vysvětlených. Že takové

¹⁾ Srv.: Cybulski: Fyziologia str. 676 násl. Farges l. c. str. 200 násl.

chyby státi se mohou, snadno lze vysvětliti tím, že tím více musí se učiniti zadost podmínkám, má-li poznání býti jisté.

Ale také nic klamného, jak připisovati smyslům jako takovým jistotu či nejistotu.

Jistotu může míti toliko rozum, neboť on jedině může míti vědomí o tom, zdali má dostatečné důvody přiznávat danému předmětu nějaký výrok, čili nic; smysly naopak nejsou schopny reflexe a tudíž také nemohou se přesvědčiti o tom, zdali jejich poznání je jisté či nejisté. Není také věcí smyslů pronášeti soudy o pozorováních; ony mají jako nástroje hmotné nebo oživující přijímati mechanické podněty a donášeti je do svých středů v mozku; další práce jako uvědomnění přijatého podnětu, soud o jeho povaze nebo o povaze pozorovaného předmětu, již nenáleží jim, ale rozumu. Pročež mluví-li se o chybách, tyto chyby netýkají se již smyslův, ale spíše rozumu, který hned nechce vyplniti všechny podmínky, na nichž závisí jistota soudu indukčního.

Velmi dobře rozlušťuje věc o omylech smyslů sv. Tomáš řka: „Circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem nisi per accidens et in paucioribus, ex eo scilicet, quod propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quod propter corruptionem linguae infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe refertur ad ea, sed per accidens vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia. (S. Theol. 1. qu. 17. ar. 2.)

Jakkoli však pozorování smyslové státi se může příležitostí k projevu bludného soudu se strany rozumu, přece samo pozorování smyslové nemůže býti příčinou determinující rozum k pronešení bludných soudů, neboť rozum může suspendovati svůj soud na tak dlouho, pokud není jisto, zdali se stalo zadost všem podmínkám, na nichž závisí jistota poznání.

Tyto úvahy, ve spojení s tím, co se při vyvrácení námitek skepticismu o ceně poznání smyslového a následovně při ocenění přírodovědeckých nejnovějších teorií poznání připomenulo, úplně dostačí k přesvědčení, že i pomocí smyslů nabýti lze vědomostí celkem jistých, stalo-li se zadost podmínkám, na nichž závisí jistota poznání.¹⁾

DÍL VII.

B) REALISTICKÉ THEORIE POZNÁNÍ.

Kdežto subjektivistické teorie poznání opírajíce se o zásadu, že poznáváme jen své představy, dospívají k popření reálného bytí buď předmětů s jich konkrétnými poměry v čase i prostoru, buď při nejmenším některých jejich vlastností, pro teorie realistické naopak poznání společným stanoviskem jest přesvědčení, že našim představám i pojmům odpovídají buď úplně nebo aspoň

¹⁾ Obšírnější úvahy o omylech smyslů naléztí možno v knize dra Hermana Schwarze: *Die Umwälzung der Wahrnehmungstheorien durch die mechanische Methode*. Leipzig 1895, str. II, 33, I. 45, 57, 62. Mimo to: Isenkrahe: *Idealismus oder Realismus*. Leipzig 1883 str. 72—86; Gutberlet: *Philosophisches Jahrbuch* sv. VII, seš. 4., str. 408—423.

částečně věci objektivně existující, následkem čehož představy i pojmy mají netoliko subjektivní, ale i objektivní cenu.¹⁾

Jako v rámci subjektivismu lze nalézt několik odstínů, tak i v rámci realistických teorií poznání. Abychom byli stručnými, promluvíme toliko o realismu naivním, empiriokritickém Avenaria, transcendentálním Hartmanna, umírněném scholastiků.

§ 20. Realismus naivní.

Realismem naivním nazýváme to poznání, jež bez jakékoli kritiky pokládá obsah pozorování za věrný obraz světa.²⁾ Podléháme mu více méně všickni. Hledíme-li na krásnou nějakou krajinu, na zelené louky, na chvějící se lány obilí, na vrcholky hor na obzoru se rýsující, na jezera nebo na stříbrné pásy potoků atd., mimovolně přichází nám na mysl, že to, co vidíme, není nějaké fata morgana nebo výplod naší fantasmie, ale že nezávisle na našem patření existují louky, lány polí, hory atd.

Položíme-li na jazyk kousek cukru. čicháme-li k vonnému květu, slyšíme-li zvuk hřmotu, nebo dotýkajíc se nějakého předmětu pocítujeme chlad, i kdyby se nás někdo zeptal, zda sladkost v cukru spočívá též v našem jazyku, libá vůně v květu nebo v nás, chlad v předmětu či v ruce, hluk ve vzduchu či v našem uchu, odpovíme bez váhání kladně na první část otázky a rovněž energicky zamítneme druhou její část. Realismu naivnímu zdá se tedy, že člověk vnímá dojem jest čímsi úplně trpným, a že omyl celkem je nedostatek myšlenky nebo organická vada orgánu smyslového může býti závadou, pro kterou svět vnější nemůže se tak nám jevit, jakým jest sám v sobě.

Vhodně vyjádřil E. z Hartmannů hlavní myšlenky naivního realismu v 5 bodech: 1. to, co pozorujeme, jsou věci, ne však jejich výkony a tím méně ještě výtvoř naší obrazotvornosti; 2. to, co pozorujeme, nalézá se ve věcech tímž způsobem, jak je námi pozorováno; 3. i příčinné oddělení věci na sebe bývá od nás pozorováno; 4. věci jsou tak, jak je pozorujeme a to i tehdy, kdy nejsou předmětem našich představ; 5. vlastnosti představ pro všecky pozorující jsou tytéž.³⁾

Ostatně není nesnadno se přesvědčiti, jako by svět neměl se nám představit takovým, jakým jest v sobě. Příčina toho jest dvojí: jednak, že necítíme vědomě, že při vnímání dojmů naskytá se s naší strany jakási reakce; za druhé svět vnucuje se nám mimovolně, poněvadž jen smysly naše jsou otevřeny pro jeho působení na nás. Opravdu, kdyby nebylo fysiologie a optiky, zcela nic bychom nevěděli, jak daleko komplikovaným jest každý akt pozorování zrakového; nevidíme též do nitra podivem nás naplňující svou účelností soustavy orgánu sluchového, a tak bez přispění vědy nevěděli bychom, že v zápětí podstaty ochutnávané nebo páchnoucí začíná v našich orgánech chuti a čichu jakýsi proces chemický; nám se jednoduše zdá, že proces vnímání dojmů děje se také bez našeho jakéhokoli přičinění, jako oběh krve nebo trávení; zdá se nám, že stačí otevřít oko ve dne, aby vidělo nejrozmanitější

¹⁾ Co se týče významu slova: realism v životě, badání a filosofii srovnej: Wundt: *Philosophische Studien* XII seš. 3, str. 307 násl. Fischer: *Grundfragen* atd. str. 50 násl.

²⁾ Srovnej: Döring l. c. str. 388, Hartmann: *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*. Lipsko 1889 s. 1—16.

³⁾ Srovnej: Döring l. c. str. 388, Hartmann: *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* Leipzig 1889, str. 1—16.

předměty, nebo nastavití ucho, aby zvuky orchestru nebo slova řeči vnikaly do něho.

Proto společným charakterem dojmů ze světa zevnějšího pochodících jest, že se nám představují jako něco vnuceného, při čemž nebylo s naší strany žádného napětí vůle nebo orgánův tělesných, ba, že přece mimo napětí vůle za účelem unikání nebo posunutí dojmů uniknouti jim nemůžeme, protože toliko smysly jsou otevřeny pro jich přijetí.

Realismu naivnímu tudíž jsou smysly jen rourami, jimiž obrazy světa vnějšího v nás vnikají.

Proto také není třeba býti materialistou rázu Epikurova a Demokritova, aby ve příčině podstaty poznání byl naivním realistou. Známo, že Demokrit i Epikur i Empedokles si představovali, že z každého těla vychází jemné výplnyny, skládající se z velice drobných atomů a jsoucím miniaturním obrazem (εἰδωλον) daného předmětu. Smysly a póry těla vtiskují se ony obrazy do duše, a setkavše se s ní, uvědomují ji o světě zevnějším.¹⁾ Děje se to tím snadněji, že duše sama jest také hromadou atomův. Tak duše, poznává rovněž druhy všech předmětů i vlastnosti jejich rozličné, jako barvu, zápach, tvrdost, měkkost, teplo nebo zimu. Vlastnosti těles jsou ovšem výsledkem souhlasné kombinace atomů; předmět jmenovitě zdá se nám býti teplým, vychází-li z něho atomy okrouhlé, jež jsou podstatou ohně, jeví se černým, jestliže do oka našeho vnikají atomy drsné; bílým pak, jsou-li atomy hladké; chuť ostrou způsobují atomy špičaté atd.; slovem každý smysl vysílá do duše jiného druhu atomy i obrazy.²⁾ Duše proto dle Demokrita poznává vlastně ne věci toliko ony εἰδωλα, ale že ony jsou věrným odrazem věci a podmět poznávající zcela žádného vlivu nemá na jich povstání, tudíž pohled Demokritův jest realisticky naivní. Třebas však tímto mechanickým způsobem vytvořené obrazy by se považovaly ne za to, co duše uznává, nýbrž za to, čím poznáváme věci mimo nás jsoucí, pokud jiné podmínky pozůstávají, nevzniká realism naivní v poznání.

Z toho důvodu mylně počítal E. L. Fischer jednoho z nejzaslouženějších scholastiků Tilmanna Pesche mezi obránce naivního realismu, ježto Pesch připouští, že obrazy věci éterem se dostávají do našich smyslů.³⁾

Rozumí se samo sebou, že takové vnikání obrazů věcí na „křídlech étheru“ do duše, aby mohla pomocí jich poznávati předměty, jest věcí dovolenou, které vůbec věda i kritika nijak vyhnouti se nemůže.⁴⁾ Co se pak

¹⁾ Sr. Siebeck: Geschichte der Psychologie I. d. str. 142.

²⁾ Pawlicki: Dzieje filozofii greckiej.

³⁾ Im allgemeinen — praví Pesch — existieren die Dinge um ihrer Tätigkeit willen, sie sind und wirken, um sich selber nach außen möglichst zu verbreiten und geltend zu machen und auf Anderes verändernd einzuwirken, um Anderes sich zu verähnlichen, um die eigenen Eigenschaften an andere Dinge mitzuteilen.

In den Dingen ist ein Trieb, ihr Sein allem dem einzuprägen, womit sie in Berührung kommen. Und so geschieht es, daß ganz vorzüglich der Aether, dieses Universalvehikel in der Natur, vermittels der mechanischen Bewegung Eindrücke und Abbilder der Dinge in sich aufnimmt und nach allen Seiten hin weiterbefördert.

⁴⁾ Srovnej: Fischer: Theorie der Gesichtswahrnehmung s. 12 n.

Auf den Flügeln des Aethers eilen die Ähnlichkeiten der Dinge hinaus, um den anderen Dingen je nach deren Beschaffenheit mitgeteilt zu werden. Auch auf die erkenntnisfähigen Naturwesen stoßen diese Botschaften und Mitteilungen und hier werden es Mitteilungen im vollen und eigentlichen Sinne des Wortes.“ (Das Weltphaenomen. Freiburg 1882, s. 69.)

tyče realismu naivního, rovněž není třeba dlouze dokazovati, že jednak v životě praktickém může úplně vystačiti, jednak zase pro filosofii může býti omyl východiskem, ale nikdy cílem, k němuž došlo kritické badání o povaze poznání. Kdokoliv blíže se zabýval badáním o poznání, tomu není tajno, pokud výsledek pozorování jest závislým na subjektivních poměrech. V tom ohledu má zcela pravdu Helmholtz řka: „Naše pojmy i představy jsou fakta, jež pozorované a představované předměty v naší soustaně nervové i ve vědomí vyvolaly. Každý skutek jest dle své povahy závislým konečně stejně od povahy působícího, jako od povahy toho, k čemu činnost směřuje. Domáhati se představy, jež by nezměněným způsobem vzdalovala povahu od věci představované a tedy aby naprosto bylo pravdiva, značilo by žádati na skutku, aby byl úplně nezávislý na povaze toho předmětu, s nímž se to děje, což jest patrný spor.

Naše lidské představy tedy a rovněž představy jakékoli rozumné bytosti, již si mysliti můžeme, budou obrazy předmětů, závislými co do své přirozenosti na povaze představujícího sebevědomí a na jeho zvláštnosti.“ (Physiologische Optik str. 442.)

Třeba se toliko vystříhati, aby předchozím slovům Helmholtzovým o sobě zcela náležitým, se nedával po způsobu Merciera a subjektivistů příliš daleko zacházející smysl.

Poznání, badání kritické, musí projíti trojím stupněm reflexe. Prvním jest důkladné oddělení obsahu postřehy od provázejících pozorovaný předmět vedlejších představ (poloha na tom či onom místě, velikost, tvar, vzdálenost, shoda s obsahem postřehy atd.). Druhá reflexe musí se zabývati zkoumáním nevědomých procesů, dějících se s podmětem v okamžiku, kdy předmět se pozoruje, čili musí se zabývati odkrytím způsobu, jakým se svět zevnější zrcadlí v podmětu. Konečně třetím stupněm jest badání, zdali a pokud subjektivnímu procesu poznání náleží charakter poznání.

Realism naivní nezná žádného ze zmíněných stupňů reflexe, neboť ve příčině prvního stupně považuje prostodušně obsah postřehy za úplně věrný obraz předmětů. Proto také si neví rady ani s průběhem poznání ani s jeho oceněním.¹⁾

§ 21. Empiriokriticism Avenariův.

Do doby Rudolfa Avenaria a jeho školy (Fr. Carstanjen, R. Wily) znám byl empirism; také bylo známo, co je to criticism, avšak název „kritický empirism“ nebyl obecně užíván ve filosofii; až teprve Avenarius vyplnil mezeru mezi criticismem a empirismem vloživ mezi pouhý empirism a criticism svůj „empirism kritický“. Jaký jest účel tohoto nového směru, může-li se totiž tak nazvati?

Potud, pokud empirism pouhý, aspoň v té formě, jak ho spatřujeme u Locke, přivádí vědu lidskou ke zkušenosti, ale v tak zvaných ideách složených nedovede se uvolniti od přídavků metafysických, čemu zase kritický empirism Humeův hleděl předejiti, kdežto vlastně criticism Kantův snaží se zkoumati apriorní formy myšlení, dle nichž obsah představ bývá pojat v systematickou vědu, naopak empiriokriticism Avenariův přizpůsobuje zku-

¹⁾ Döring l. c. str. 394.

šenost kritice všelikých pojmů ať filosofických, ať vědeckých, ať již vůbec v praktickém životě užívaných.¹⁾

Avšak ne každá zkušenost může býti základem k ocenění pojmů filosofických nebo přírodovědeckých: jen čistá zkušenost (*reine Erfahrung*) může splnit zmíněný úkol. Čistou pak zkušeností ve smyslu empiriokritiků jest ta, jež jest vlastní lidem jako druhu jednomu (*gattungsmäßige Erfahrung*). Kdežto zkušenost individuální, protože plná čistě osobitých přímětků, může býti jediné východiskem, a její cena teprv ve světle čisté, druhu vlastní zkušenosti může se objeviti. Možno však dostati čistou zkušenost, očisti-li se individuální zkušenost od toho všeho, co tak zvanou introjekcí se dostalo do zkušenosti vlastní celému druhu.

Pojem „introjekce“ má ne poslední úlohu v soustavě empiriokritické. Introjekcí rozumí Avenarius fakt, že každý člověk podléhá napřed sobě podobným bytostem (lidem) a pak všelikým předmětům ze svého okolí, nejen pozoruje sám věci, ale i myšlení, pocity, vůle čili zkrátka: schopnost vtořiti zkušenost i poznání.

Jmenovitě na počátku svého filosofování byl bych po odstranění z myšlení toho všeho, co jest výsledkem vědy, života i školy, jen já se svými myšlenkami, pocity a vedle mne mé okolí.²⁾ Okolí skládalo se z rozmanitých předmětů, jež by byly v rozmanitých poměrech vzájemné závislosti; do tohoto (prostředí) okolí náležejí i lidé pronášející různorodé soudy, jež zase měly na pohled jakýsi poměr závislosti na okolí. Konečně lidé mluvili i chovali se úplně tak, jako já: odpovídali na mé otázky, podobně jako já na jejich, vyhledávali různé části skládající okolí nebo se jim vyhýbali, měnili je nebo hleděli je zachovati nezměněné; každý pak svůj čin nebo opomenutí jeho označovali názvy a podávali důvody takového postupu. Vůbec to jsem si musil mysliti, že jiní lidé jsou týmiž bytostmi jako já, a navzájem i oni považovali mne za bytost jim podobnou.

Takový poměr jest vzhledem ke každému jednotlivci. Proto tedy, jako jednotka M vidí jinou sobě podobnou jednotku T a rozeznává ony jednotky od jejich způsobů, mluvy, podobně jednotka T postupuje patříc k jednotce M. Jednotka M připisuje tedy pohybům i slovům jednotky T z části mechanický z části nemechanický (*nicht — nur — mechanische Bedeutung*) význam (vědomí, myšlení a p.); jinými slovy: M vkládá v T pozorování, myšlení, citění, vůli atd., rozrůžňujíc takto v obsahu své individualní zkušenosti věc (*Sache*) a postřehu věci (*Wahrnehmung von Sachen*). A jako jednotka T jeví se dvojím způsobem (jako věc a jako postřeha) jednotky M, tak i předmět R naopak bude i pro M i pro T jeví se dvojím způsobem: jako předmět (R) i jako postřeha čili představa téhož předmětu.

Na ten způsob provází introjekce neustále všeliké předměty v našem okolí se nalézající.

Jako totiž M usuzuje, že T obsahuje svět vnější, který bývá i od M poznáván, i svět vnitřní, skládající se z postřeh, zkušenosti, poznání, o němž to jasno v T dovídá se M přenesením zkušenosti vnitřní vlastní jednotce T,

¹⁾ Srovnej výtečné články Wundtovy v jeho *Philosophische Studien* XIII., 1. seš. 1896 str. 5—308, 3. seš. 1897 s. 323—433. Sám Avenarius vyložil své názory empiriokritické v několika rozpravách: *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Princip des kleinsten Kraftmasses*. Lipsko 1876.

²⁾ *Weltbegriff* str. 4.

tak zase na nejnižším stupni rozvoje užito bývá introjekce u všech předmětů v prostředí, a tudíž i u neživých, lesů, hor, řek, nebeské báně atd.

Tak stává se každý člověk (T) pro jiného (M) a tudíž každý jiný předmět podvojnou bytostí: první se nazývá tělem, druhá duchem neb duší, při čemž snadno povstává představa, že duše jest něčím uvězněným v těle, anebo že může žít mimo tělo. Hlavně sen jest příčinou tohoto dvojího bytí.

Jestliže T spí, tělo jeho nijak se nezměnilo, a mimo to T nedává jednotce M žádné odpovědi, nezjevuje svých poznatků, nemluví; po probuzení T rozmlouvá s M, dělá různé pohyby; probuzení tedy jest návratem jakési druhé bytosti do T; podobně soudí T o M.

Proto na nejnižším stupni kultury „ona oboustrannost individua T, k níž introjekce bezprostředně vede, děje se v nižší kultuře následkem podvojně zkušenosti dvojí osoby“. (Weltbegriff str. 34.)¹⁾ Jedna z nich bude ta, která může být hned patrna; hned zase pohroužena ve snu (tělo); druhá přebývá v době snu někde na jiném místě různých doznávajících dojmů.

Ona tedy druhá bytost (duše, duch) jeví se nevzdělanému individuu M jako uvězněná v první (v těle); tuto zkušenost přenáší M potom na všechny předměty okolí svého, všem připisuje duši nebo ducha a podobně i život; nejvyšším z oněch duchů jest ten, kterého M umístí v nebi. Na dalších stupních rozvoje stává se introjekce abstraktní: na místě duše jako osobní bytosti postavena jest „vnitřní zkušenost“ i její rozdělení na elementy skladné, na akty čítí.

Podobné rozdělení mezi předmětem a podmětem jest dílem introjekce, jež jest dosti ve zdánlivě monistickém materialismu, neboť i on se domnívá, že mozek „má, vyrábí“ myšlenky.

Leč, jakkoli introjekce velmi vážnou má úlohu při tvorbě ponětí o světě (Variation des Weltbegriffes), modifikující přirozený pojem o světě, přece není nevyhnutelnou částí skládající tento pojem. Ukazuje se to tím, že při přirozeném pojmu světa (natürlicher Weltbegriff), jaký jmenovitě odpovídá úplně naivnímu, předfilosofickému pojmenování světa, o introjekci se nemůže ani mluvit.

Přirozený pojem o světě shoduje se celkem s pojmem prvotným o světě, to jest pojmem, jenž jest výsledkem zkušenosti nezmatené žádnou filosofickou nebo vědeckou reflexí. Ona původní zkušenost zná jen věci (Sache) a myšlení o nich (Gedanken) čili prvky (na př. předměty R, R₁, R₂ atd. — Elemente) a jejich vlastnosti (charaktery, čili obsah toho, co na R bylo postřehnuto) i může nanejvýš popisem (beschreibend) se zachrániti vzhledem k obsahu zkušenosti; naopak jest ona nezávislá na introjekci, zdvojení předmětů, nic neví o příčině nebo skutku, a tím méně o bytí dostupném nebo nedostupném zkušenosti. Všelike jiné pohledy na svět, nedávající se často opsati methodou obsahu zkušenosti, jsou odrůdami prvotného čili přirozeného pojmu o světě. Poněvadž pak každá variace přirozeného pojmu světa jest hned jistým sfalšováním téhož pojmu pomocí hypotéz, dodatků, domněnek často osobitých, proto úkolem vědeckého badání jest očištění (Ausschaltung) toho, co zavírá v sobě introjekce, dojití přirozenému pojmu světa.

¹⁾ Weltbegriff s. 32: „Alle Umgebungsbestandteile, welche namentlich durch ihre Bewegung, aber auch durch ihr Leuchten und Tönen oder durch ihren Widerstand usw. — zum „Bemerk werden“ und weiterhin zur Benennung gelangt sind, werden in den Bereich der Introjektion gezogen, erhalten. Wahrnehmen und Denken, Erfahren und Erkennen, Fühlen und Wollen eingelegt.

Není se co diviti, že možno kritikou introjekce dosíci úplně čistého pojmu prvotní zkušenosti, neboť musí obsahovati resultáty, k nimž kritika introjekce dochází. Avšak návrat k prvotní zkušenosti, nezmatené pozdějšími dodatky filosofickými, může nastati návratem k čistě objektivnímu badání a k metodě popisné. Tato metoda poučí každého, že při všeliké zkušenosti býti musí vedle předmětů v prostředí také i já lidské. (Ich und meine Umgebung.)

„Pomíjeje všecko, co z mého „já“ i mého okolí všecko hotovo jest učiniti filosofické theorie, to nejprímější rozložení toho, co z mého stanoviska jako s hory se nalezne, ukazují: mým „já“ označené lidské individuum jako (poměrně) něco stálého uprostřed (poměrně) proměnlivého množství označených jako „bližní“ (Mitmenschen) „stromy“ jednotek. (Weltbegriff 79.)

Leč i „já“ také jest něčím dříve nalezeným (Vorgefundenen), takže „já“ různí se vpravdě od částí skladných svého okolí větším bohatstvím obsahu a různorodostí (tak na př. svým prostorně-časovým poměrem k mysli), leč nerozeznává se způsobem, jakým skladné části já a okolí stávají se předmětem zkušenosti. (Weltbegriff 83.)

Tato vlastně „příslušnost a nerozlučnost já“ se zkušeností, a zkušenosti z okolí v každé zkušenosti, jaké jen se skutečně naskytají, toto základní přiřazení se (Zuordnung) i stejná cena oboru hodnot zkušenosti, tím, že oba členy: já i okolí každé zkušenosti přináležejí a to v tomtéž smyslu; zkrátka řečeno: tato každé zkušenosti vlastní souřadnost, pomocí níž to, co jako „já“ označujeme, stanoví (poměrně) změněný článek nazvaný „empiriokritická základní souřadnost (empiriokritische Principalkoordination)“.

Že však je stejné, zdali pravím, že M v takovém nalézá se poměru k R, nebo že systém Cm, to jest systém mozko-řadový jednotky M podlehl takové a takové modifikaci (Schwankungen des Systems C) se strany předmětu R¹⁾, proto i v oné „základní empiriokritické souřadnosti“ mohu položit místo „já“ systém C (empiriokritische Substitution¹⁾). Důsledně postupující musíme říci, že čistá zkušenost (reine Erfahrung) má za účel objeviti vzájemný poměr mezi předměty z okolí a systémem mozko-řadovým. Všecko tedy, co nevyplývá přímo z onoho poměru a tedy také pojem „duše“, „vniterná zkušenost“ toho, co fysicky neb psychicky atd. jest nepotřebným dodatkem, jest dílem introjekce.

Kritika. Cíl, k němuž Avenarius pomocí svého empiriokriticismu směřuje, jest překonání systémů idealistických.

Než záměr tento zasluhuje rozboru potud, pokud prostředky Avenariem užití jsou hodny zamítnutí. Jestliže totiž z dosavadních představ vyloučíme všecko, čeho k zakrytí vlastního smyslu užívá empiriokriticizm, jmenovitě oněch spletitých formulek: $M \left\{ \frac{M_1}{R} \right\}$, $M \left\{ \frac{M_1}{R} \right\} M_1$, $M \left\{ \frac{T}{R} \right\} f(R)$, $f(S) = 0$ atd., jako ne méně kabalistické výrazy (Securel, Fidental, Existential, Heterote, Tantote a p.), pak za nastrojenými záclonami neobjeví se nic jiného nežli starý materialism Demokritův a Büchnerův. Vždyť ona čistá zkušenost empiriokritiků nezná žádného jiného činitele v poznání nežli systém C (mozek a nervy) a předměty z okolí, nidke není však jakékoli zmínky o duši. Nad to Avenarius považuje pojem duše za povstálý vlivem introjekce, čemuž rozhodně vzpírá se naše vědomí. Také nelze souhlasiti s Avenariem, že jest rozdělení předmětů poznání na věci a jich činnosti považovali za výsledky jediné

¹⁾ Weltbegriff str. 18.

introjekce. Animism, ve formě Avenariem objevené, zajisté obstát nemůže vůbec před zdravým rozumem, ale rozdělení věcí na podstaty a případy jsou zaručeným stavem objektivní věci. Také nelze souhlasit s požadavkem Avenariovým, aby věda používala jediné metody popisné. Metoda popisná nemůže být cílem vědy, toliko prostředkem; ona má sbírat podrobnosti, jež rozum má spojovat v pevné celky systematické a vědeckým způsobem je objasňovat. Kdyby věda měla se omezovat jediné na popisování svých předmětů, každá nauka byla by snůškou množství podrobností bez hlubšího porozumění podstatě zběhlých faktů, ztratila by úplně charakter vědecký.

Není třeba dodávat, že v soustavě empiriokritické není metafysiky, anebo je-li tam nějaká metafysika, pak jen taková, jaké užívá materialism, a mimo to empiriokriticism nemálo snižuje v psychologii individuálnost; uváděje místo ní jednotu zkušeností vlastních druhů.

Konečně hledíc k noěticě empiriokriticism představuje se jako zakuklený naivní realism. Celá ovšem snaha Avenariova očistit introjekci ode všech přívlastků, řekněme neempirických, směřuje jediné k tomu, aby bylo možno dosáti zkušenosti v její prvotní, předfilosofické podobě; víme však z předcházejícího paragrafu, jakou cenu noětickou má naivní realism.

Poněvadž podrobnější kritika empiriokriticismu vedla by nás daleko, proto omezíme se za účelem lepšího poznání tohoto dnes v Němcích módního směru na citování creda empiriokritikův.

„Přiznáváme se, praví R. Willy¹⁾, k následujícím větám:

1. Všecko „duchové“ jest jen zrcadlením a mírnějším odrazem toho, co postřehujeme, bez ohledu na to, zdali si zpřítomňujeme to, co jsme poznali, (Erlebtes) spíše intuitivně a opíraje se o představy, nebo též na způsob odtažitého pojmu sjednocujeme více jednotek i volné zkušenosti.

2. Všecko, co jest předmětem postřehy, jest „smyslové“ a obsahuje již těla našich bližních (i zvířecí) i mimolidská těla (okolí v nejširším slova smyslu) se všemi jejich konkrétními vlastnostmi, stavy i změnami, jakož i to, co se přihází z radosti nebo z bolesti, se schopnostmi i vášněmi, jimiž naplněni jsou lidé i zvířata a jež ve tváři i v pohybech se projevují.

3. „Bytí“ i „mysl“ kryjí se celkově i ve všech směrech s tím, co jest pozorováno, jakož i s myšlenkami a představami, odnášejícími se k tomu co postřehujeme.

4. Poněvadž jako obyčejně všecko to, co pozorujeme, především jako ze zkušenosti čerpané označujeme, a poněvadž předcházející naše mínění identifikuje všechny představy i myšlenky s tím, co postřehujeme, i co jest smyslové, tedy tolikéž konsekventně všeliké bytí i všeliké vědění jest zkušeností.

5. Není žádného jiného vědění kromě smyslového a specificky po lidsku určeného (Es gibt kein anderes, als das sinnlich und spezifisch menschlich bedingte Wissen). A zvláště lidská zkušenost netvoří tak zvané „hranice“ vědy ve smyslu jistoty, leč naopak lidská naše věda jest bezpodmínečně konečným faktem (Tatsache), počátkem, ale zároveň koncem vědy v nejširším slova smyslu. Ve skutečnosti ovšem všeliká pouhá domněnka i připuštění, všeliká víra, tušení i postuláty nejdou nad zkušenost; všeliké však

¹⁾ Srv.: Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. I. seš. 1896, str. 62.

opětující se filosofické tvrzení jest výsledkem sebeklamu a historicky posvěceného bludu.¹⁾

§ 22. Transcendentální realismus E. z Hartmannů.

Čteme-li spisy E. z Hartmannů týkající se poznání, jmenovitě jeho: *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* (Lipsko 1875) a J. H. Kirchmannův „*Erkenntnistheoretischer Realismus*“ (Lipsko 1875), máme mimo-
volně dojem, že kdyby se mu dalo na vybranou, má-li se nazývat naivním realistou či idealistou, zvolil by raději poslední nežli první název.

Máť takovou nechuť k realismu naivnímu, že jakkoli vidí, že idealism dospívá ke krajnímu illusionismu a že nemá nejmenšího práva na existenci, když naopak mnohem více důvodů mluví pro realism v poznání, přece obava před upadnutím do naivního realismu jest u něho tak veliká, že vůbec nemohl se dostat z pout idealismu.

Již východisko jest u Hartmanna totéž jako v idealismu, že totiž jen své představy poznáváme. Jediným bezprostředně daným a proto jako východisko ve zkoumání poznání užitečným faktem jest obsah vědomí jako takový: souhrn aktuálních představ jako subjektivně — ideální zjevy.²⁾ Jest patrné, že vůbec přechod od takového východiska osobního obsahu vědomí do něčeho transcendentálního jest nesmírně obtížný, a podobně i základ „transcendentálního“ realismu jest křehký.³⁾

Snad si nedělal s touto obtíží Hartmann těžkou hlavu, neboť bez nejmenší starosti praví, že vědomí neobmezuje se pouze osobním obsahem postřeh, ale přenáší je na něco transcendentálního, na předměty pomyšlené.

Ptáme-li se však na důvod takového postupu vědomí, odpovídá Hartmann, že vědomí ve chvíli vnímání dojmů má zároveň pocit, že předmět postřehy nutně musí býti něčím zevnitřním. „Dieses Gefühl,“ praví, „drückt sich zunächst als empfundene Notwendigkeit (wie beim Denken nach logischen Gesetzen), sondern als äußere, auferlegte Notwendigkeit, in deren inneren Sinn man zunächst keinen Einblick hat.“

Tato poslední slova vzbuzují obavu, že vědomí ne na základě vniknutí do předmětové příčiny, ale následkem jakési na něm nezávislé organisace musí dokonati přenesení (das Beziehen) svého obsahu na něco transcendentálního. Vskutku obava celkem oprávněná.

Hartmann nepokrytě doznává: „Wenn es jenseits unseres Bewußtseins etwas geben soll, was nicht so indifferent für uns sein soll, als ob es gar nicht existierte, dann muß dieses Transcendente zum Bewußtsein dadurch in reale Beziehung treten, daß es den Bewußtseinsinhalt causal bestimmt. Daraus folgt dann weiter, daß die einzig mögliche Art und Weise den absoluten Illusionismus zu überwinden, darin besteht, daß man den Bewußtseinsinhalt

¹⁾ Na str. 73 čteme: „Da es eine vormenschliche Tierwelt gibt, wie steht es mit der Welt vor uns in diesem Falle? Müssen wir diesmal nicht nur eine Welt vor uns, sondern überdies eine solche ohne uns annehmen? Allerdings! Aber wo bleibt dann die menschliche Erfahrung? Sie verschwindet auch jetzt nicht, sondern zieht sich nur zusammen. Denn die Tierwelt — und wäre es der geringste Wurm — müssen wir, wenn wir, wie hier geschieht, das tierische Leben nur im Zusammenhange der allgemeinsten Erfahrung betrachten, einfach als primitive Mitmenschen ansehen!“

²⁾ *Kritische Grundlegung* etc. s. XI.

³⁾ „Das Immanente insofern es auf ein Transcendentes bezogen gedacht wird, heißt man transcendental,“ l. c. s. 9.

transcendental bezieht auf ein transcendentes Etwas, welches man als transcendente Ursache des Wahrnehmungsinhaltes supponiert. Diese Hypothese ist die einzige, welche den auch von den Idealisten eingestandenen, aber von ihnen für eine Prellerei unserer Verstandeseinrichtung ausgegebenen Drang erklären kann, der uns zwingt, unsere Wahrnehmungen auf ein transcendentes Ding an sich transcendental zu beziehen.¹⁾

A tudíž, kdyby vědomí nepřipojilo se k pocitu, že obsah představ jeho nutně jako něco zevnitřního se jeví, nemělo by vědomí nejmenšího důvodu přenášeti obsah představ na nějaké bytosti transcendentní. Poněvadž však zmíněný pocit jeho se přidružuje, proto supponuje bytosti transcendentní a na ně, jako na příčiny převádí obsah svých představ. Nemá proto duše jistoty existence reálných předmětů, nýbrž dostačí jí samo odnášení obsahu představ na něco mimo ní jsoucího. O předmětech samých nic vědět nemůžeme, neboť nepozorujeme předměty, nýbrž obsah subjektivních představ.

Srovnáme-li s vrchu citovaný úryvek Hartmannův s tím, co Helmholtz praví o umístění obsahu představ,²⁾ není nesnadno se přesvědčiti, že myšlenka Hartmannova celkem není nová. Helmholtz praví, že promítnutí obsahu představ nevědomky, ale na způsob důsledku příčinného v nás se děje, a Hartmann praví totéž.

Kdo věru nevidí, že transcendentální realism Hartmannův žádným způsobem nemůže býti záchranou proti subjektivismu ani i proti skepticizmu? Avšak Hartmann určitě se vyjádřil, že ne předmět transcendentní determinuje duši ve vztahu subjektivního obsahu představ k předmětu, ale jediné pocit, že obsah představ jeví se nutně jako zevnitř navozený (auferlegt). A v takovém případě máme tu podobnou nutnost, o jakou se opřel Kant při tvorbě svých soudů synthetických a priori, nutnost psychologickou, ale ne objektivní. Lze se dále ptáti Hartmanna, zdali ono nevědomé příčinné přenesení obsahu představ na něco vnějšího dostačí, aby obsah subjektivních představ jevil se nám s těmi známkami konkrétními, s jakými se nám představuje každá jablň, dům, člověk a p.? Této chyby nechce Hartmann uznati, neboť tehdy každá představa musila by se nám psychologickým nebo logickým přenesením do něčeho jiného jeviti jako předmět konkrétní. Všeliké zajisté pokusy přizpůsobiti představy znamením vlastním skutečným předmětům, se neuskuteční.

To dokazuje, že Hartmann z obavy před naivním realismem raději chtěl býti theoretikem, nežli se opírali o pozorování. Kdyby se byl řídil tímto, nebyl by následuje Helmholtze a celou řadu subjektivistů tvrdil, že ve chvíli, kdy máme dojmy, nepostřehujeme předměty, ale své představy, jako zjevy subjektivně podmětové — ideální.

Ve skutečnosti ovšem, hledím-li na ulici, nevidím své představy chodců, ale chodce samotné, neboť představa chodce nemůže do mne strčiti, kdežto chodec může do mne strčiti, pozdraviti úklonou nebo na mne promluvíti.

Konečně, abych mohl něco k něčemu jinému přenést, musím nejdříve znáti oba články poměrné; a tudíž musím znáti i předmět, k němuž obsah subjektivních představ musím přenést, i sám obsah a konečně důvod přenesení. Musím-li tedy před dokonáním přenesení (des Beziehens) již znáti předmět, pak teprve přenesení nemůže mne ujistiti o jeho existenci, nýbrž jenom po-

¹⁾ Kirchmann's Erkenntnistheoretischer Realismus s. 58—59.

²⁾ Helmholtz: Psychologische Optik s. 430.

střehy přímé. A neznám-li předmět jako příčinu svého dojmu, není známo, na jakém základě musím přenášeti stále jistý obsah představ na jisté toliko předměty. Jestliže samo přenesení obsahu představ do něčeho zevnitřního nemůže způsobiti, aby onen obsah přibral známky skutečné existujících předmětů, pak patrně nepřináší žádného užitku.

§ 23. Umírněný realismus novoscholastiků.

Hlavní myšlenky umírněného realismu novoscholastiků možno dobře vyjádřiti následujícími větami:

1. Svět skutečně existuje se všemi svými předměty. 2. Poznání úplné předmětů jest závislé na splnění různých podmínek. 3. Vlastnosti prvotní tkví ve věcech. 4. Vlastnosti druhorodé dle jedněch tkvějí ve věcech, dle jiných jsou v značném počtu výtvozem podmětu (Gutberlet, Van Weddingen). 5. Předmět se rozeznává od svého obrazu psychického.

Rozvíňme poněkud jednotlivé věty:

1. Realism umírněný věří neméně silně jako naivní v existenci reálného, světa; ovšem pro umírněný realism scholastiků jest naivní realism východiskem badání filosofického. Ale kdežto tedy tento přijímá v dobré víře jsoucnost zevnějšího světa jako fakt bezprostředním pozorováním nabytý a nepotřebuje jiného důkazu, tu proti tomu umírněný realism scholastiků jako kritický žádá, aby spontanní přesvědčení naivního realismu podrobeno bylo zkoumání, aby dokázáno bylo filosoficky.

Jakkoli zastanci umírněného realismu rozcházejí se při podrobném způsobu užití zásady příčinnosti, přece celkem v tomto táboře jest přesvědčení, že filosofická jistota o jsoucnosti světa opírá se pouze o zásadu příčinnosti.

Jedni, jako Schmidt,¹⁾ se domnívají, že k jistotě o jsoucnosti světa nezbytně přistoupení musí plné vědomí syllogismu dle formálně pojaté zásady příčinnosti, ale že ono přizpůsobení zásady příčinnosti může se dít způsobem nerozvinutým, nevědomě, tak jak to i Helmholtz i Hartmann jmenují; jiní (Fischer, Mercier a p.) naopak žádají úplné porozumění příčinnému spojení, jestli vůbec zásada příčinnosti má sloužiti za základ jistoty co do jsoucnosti světa. Netřeba dodávati, že pravda jest na straně posledních. Ale jedni i druzí vycházejí z dojmů jako skutků vyvolaných v nás, často bez nejmenšího přispění s naší strany, a docházejí k závěru, že různé i mnohé dojmy pochodí od činnosti různých i mnohých předmětů.

Každý ovšem dojem může podmiňovati jsoucnost odpovídající objektivní příčině, ale týče se to především dojmů hmatových, sluchových a zrakových. Psychofysická badání Webrovo, Fechnerovo, Wundtovo a j. o poměru přírostu pocitu k přírostu napjatých podnětů vnějších pokud potvrzují pravdivost jsoucnosti objektivních příčin dojmů, a nedají se tedy porovnat s idealistickými teoriemi poznání. Není však třeba zmíněné konkluse, opřené o zásadu příčinnosti bráti za jedno s umístěním obsahu představ na venek bez ohledu na to, zdali ono umístění bude se dít na způsob Helmholtzem nebo jinými fyziology ukázaný, či také dle Hartmanna nevědomým přenesením do něčeho transcendentálního. Jedno totiž i druhé umístění na venek nemůže způsobiti,

¹⁾ Schmidt Al.: Erkenntnislehre II., 141.

aby obsah představ změnil se v mimosubjektivní předmět a jest jasno, že tak umístěný předmět nemůže být příčinou konkrétních dojmů.

Bez existence skutečných předmětů i jich působení na nás vznik dojmů v nás musil by vůbec nedostatečností hypotézy Berkeleyovy i okkasionalistů zůstat navždy záhadou. Podobně objektivnost poznání smyslového jest dle umírněného realismu v nejužším spojení se skutečnou existencí předmětů.

2. Umírněný realism shoduje se ve příčině faktu jsoucnosti světa a jeho předmětů s realismem naivním úplně; rozeznává se však od něho tím, že připisuje nebo odpírá různé výroky pozorovaným předmětům. Když totiž realism naivní vynáší soud o věci poznané jen na základě pozorování, tu realism kritický, umírněný má tu zásadu, že pouhé pozorování nemůže být dostatečným prostředkem jistého poznání, čím věc jest „o sobě“ i jaká jest. Jeden a týž předmět zajisté se může různým lidem různě jevit, ba i témuž člověku v různých dobách. Naivní realism neví si rady, kdy možno bezpečně spoléhat a kdy ne na svědectví smyslů; kdežto umírněný realism ví, že smysly dle rozmanitého svého původu mohou nás někdy bludně informovat i být příčinou bludného soudu o věci samé. Ale odtud je ještě daleko k úplnému skepticismu; tento byl by možný a odůvodněný tehdy, kdyby podmět poznávající neměl žádné možnosti přesvědčiti se o tom, co smysly nám přinášejí.

Poněvadž však podmět, jak jsme ukázali dříve (§ 19) může se ujistiti o zadostiučinění podmínkám, na nichž závisí jistota smyslového poznání, proto právem žádá umírněný realism, aby podmět nespoléhal slepě na nejbližší pozorování, ale opíral se o kritické badání a teprv pak pronášel soud o věci.

„Pozorování smyslová, jak trefně uvažuje E. L. Fischer“¹⁾, „nepředstavují nám věci dle jejich pouhé bytnosti o sobě, tím méně ještě na nich se nalézajících složek podstatných, snad celé a nezkalené pravdy, leč podávají nám cenný materiál pravdy; jest však úkolem reálných věd zkoumati na základě tohoto materiálu absolutní stav pravdy oněch věcí. Nedostačí za tím účelem obvyklé jednotlivé pozorování, ale musí být doplněno pomocí vědeckého methodického myšlení, které zkoumá předměty se všech stran a v nejrozmanitějších poměrech, povznášeje obyčejné pozorování k výši důkladné observance a zkoušky.

Jednotlivá tedy pozorování, jaké o věcech pomocí různých smyslů nabýváme, musí být pečlivě sebrána, navzájem spojena, důkladně srovnána a dle zásad logických oceněna. Odpory, jež při tom se mohou naskytnouti, musí být dle možnosti odstraněny oddálením těch individuálních, podmětových složek, jež se připojují k rozmanitým pozorováním, vzhledem k témuž stavu věci, aby možno bylo získati to, co má cenu obecnou anebo objektivnost pravidelnou. Zkrátka řečeno, řádná observance a methodicko-kritické myšlení musí harmonicky na sebe působiti, aby dosáhlo poznání čisté pravdy. Vždy přece jednotlivé pozorování smyslové tvoří, jak učí zkušenost, i pro vědecké badání stálý a nutný základ.

Kdyby nám dostačily toliko subjektivní klamy a žádné pravdy objektivní, pak byly by vlastně ničím a pozitivní vědy, zvláště nauky přírodní byly by zbudovány na písku; dokonce pak těžko by bylo porozuměti, jak by při takovém základě mohly dojít poznání skutečnosti. Důsledně při čistě ideálních pohledech jest objektivní skutečná věda a tím i vlastní nauka přírodní nemožná.

¹⁾ E. L. Fischer: „Theorie der Gesichtswahrnehmung,“ str. 390 n.

Dle stanoviska však přepjatě realistického, kdyby ono bylo opravdu oprávněno, bylo by fakticky vědecké badání zbytečno, neboť v tom případě dostačilo by prostě mít smysly otevřené a viděli bychom empiricky předměty bez dalších činností dle jich čisté pravdy.“

Uvedli jsem úmyslně tento poněkud delší úryvek, neboť nejlépe osvětluje zapomenutí se umírněného realismu, jenž s jedné strany nechce přejíti prostě k pořádku nad obsahem naivního realismu, jak to činí theorie subjektivistické, a s druhé strany zaujímá co nejpríznivější stanovisko k pozitivním naukám, ponechávaje jim co nejširší pole badání reálné bytosti i vlastností konkrétných předmětů. Analogické se zmíněným úryvkem myšlenky lze nalézt u Gutberleta, Pesche, Tilmana, Commera, Merciera, Dometa de Vorges, Schiffiniho a jiných novoscholastikův.

3. Co do objektivnosti poměrů prostorových a času zase zaujímá střední stanovisko umírněný realism mezi realismem naivním a názory teorií subjektivistických, zvláště o Kanta se opírajících. Naivní realism vidí prostor jako veliké receptaculum nesčíslných předmětů, na způsob velikého nástroje, v němž povstávají i skládají se předměty nejrozmanitější; a ač tomuto receptaculu neodpírá reálnou jsoucnost, přece zcela nestará se realism naivní o prohloubení přerušného prostoru, aby si utvořil jasný pojem o povaze prostoru. Podobně čas jest dle realismu naivního něčím mimo subjekt, co se nedá blíže ohraničiti trváním.

Avšak dle teorií subjektivistických, opírajících se o esthetiku Kantovu, jest prostor jen formou smyslovou, mající pořádati obsah dojmů ze světa vnějšího nám přicházejících; podobně čas jest formou smyslu vnitřního, se skupující obsah vědomí dle postupu nebo současnosti do něho přicházejících zjevů. Leč ani jedné ani druhé formě neodpovídá skutečný prostor nebo čas.

Proto umírněný realism scholastický připisuje odlišně od subjektivistických teorií a spolu s naivním realismem želanou jsoucnost i času i prostoru, ale současně snaží se kriticky zkoumati podstatu času i prostoru.

Že prostor nemůže býti čistě subjektivní formou smyslovou, dostatečně bylo dokázáno při rozboru esthetiky Kantovy, kde jsme slovo za slovem vyvraceli jeho důvody. Zde bychom se mohli zmíniti, že kdyby těla od nás spatřovaná sama nebyla prostorná, tož nelze pochopiti, proč neprostorné duši, — neboť rozum neoživený duši nic pozorovati nemůže — těla představují se jako zaujímající určitý prostor; tím méně lze si představit, jak by bez skutečného prostoru mohla těla konati nějaké pohyby. Stejně pozorování nemluvnat a lidí od narození slepých, kteří zraku nabýti chtěli, zcela popírá these Kantistův.

Ale ani pohledem naivního realismu na prostor nespokojuje se realism kritický, umírněný, neboť rozeznává prostor dostupný smyslům (vzdálenosti mezi body omezujícími povrch jistého těla) od pojmu nekonečného prostoru, jehož docházíme oddálením o nekonečnost hranic tří rozměrů prostoru konkrétního. Takového prostoru ve skutečnosti není.

Jiná jest však otázka, zdali dostačí jen pohled, aby náležitě ocenil podmínky daného předmětu v prostoru (jeho velikost, podobu, vzdálenost a p.). Tu zase prostřední stanovisko zaujímá umírněný realism mezi naivními a subjektivistickými názory. Neboť, nemůže-li dle těchto vlastně ani býti řeči o nějakém kritickém ocenění vzdálenosti a rozdílu poměrů prostorných předmětů, jakmile sám předmět tak i jeho řečené poměry jsou jen často subjektivní před-

stavou; jestliže s druhé strany realism naivní slepě spoléhá na pozorování, tu naopak realism umírněný káže použití rozmanitých prostředků (ohled k prostředí, odvolávání se na jiný smysl, zvláště na pomoc dotyku, poměr vzdáleností atd.) a teprv po jich užití dovoluje vynést soud o poměrech prostorných daného předmětu.

Při kritice esthetiky Kantovy bylo dokázáno, že ani čas nemůže býti toliko čistě subjektivní formou. Forma času, nevyplněná po sobě jdoucími nebo současně se dějícími zjevy (stavy vnitřní činnosti vnitřních předmětů) byla by bezúčelná, byla by zbytečnou přítěží vědomí; jestliže však požadují se zjevy, aby forma času je mohla pořádati, pak zcela jasně zjevy nezávisle na subjektivní formě času musejí se díti. Naproti tomu realism naivní, jakkoli přiznává reálné bytí času, nerozeznává věci tak rozdílných jako trvání, postup a pojem času.

4. Co se týče bodu čtvrtého třeba uvážiti, že kdyby při otázce druhorodých předmětů dobře se rozeznávalo stran předmětných a podmětových dojmů, nebylo by tolik neporozumění v různých teoriích poznání.

Především rozdíl předmětů v té formě, v jaké si jej představuje Locke, není dostatečně odůvodněn, jak jsme shora dokázali. Vpravdě řečený rozdíl shoduje se zdánlivě s rozdělením Stagirity předmětů na *sensibilia propria* a *communia*; netřeba však zapomínati, že Aristoteles jedněm i druhým přiznává bytí ve věcech, kdežto Locke jen případnostem prvorodým připisoval objektivní jsoucnost.

Podobně odvolati se na Kartesia, že bychom měli jasné a určité pojmy o rozlehlosti a jejich podmínkách a neměli jich co se týče druhorodých předmětů, rovněž není dosti odůvodněno, ano i kdyby takové rozdělení shodovalo se s pravdou. Hořejší ovšem motiv jako pojmový zcela ještě nemůže býti důvodem reálného bytí rozlehlosti a jen čistě objektivního barev, tónů atd., poněvadž z ideje věci naprosto neplyne její reálné bytí.

Dále není pravda, že nepostřehujeme vlastností věcí, nýbrž pohyb svých nervů. Žádný fysik ani fysiolog, patře na nějaký různobarvý obraz neřekne, že na tom kousku obrazu pozoruje 465 bilionů záchvěvů eteru (ostatně neviditelného), na onom zase jaké 765 bilionů záchvěvů za vteřinu atd., poměrné jakosti barvy, nýbrž řekne, že vidí obraz, který má tolik a tolik barev. Kdo opravdu uvěří, že jen sám pohyb působí, že vůně fialky od vůně růže tak se rozeznává? Vůbec třeba vyznati, že hypotéza, jako by druhorodé vlastnosti věcí byly jen naším výtvozem, jemuž na venek jen pohyb ve věcech odpovídá, úplně jest nedostatečna dosud podati přesvědčující důkazy své pravdivosti. Konečně ať si metafysika společně s fysikou a chemií badají o podstatě těl a jejich vlastnostech, noěťice jde jen o to, zdali to, co postřehujeme, existuje toliko jako výtvor naší představivosti či také existuje objektivně a dále: zda a za jakých podmínek naše poznání se shoduje s objektivním stavem věci. Dle fysiky jest barva bílá směsí sedmi barev vidmových, čili barev základních s doplňujícími (barvami), ale je známo, že se jeví jako barva nesložená, jak ji též vidíme. Důkazem velikým formální objektivnosti druhorozených vlastností je fakt, že stále umísťujeme na venek obsah postřeh smyslů vnitřních.

Stejně bezvýznamný byl důkaz teleologický, ten jmenovitě, že smysly dle své povahy musily by nás ustavičně a nevyhnutelně uváděti v blud.¹⁾

¹⁾ Srovnej Pesch: Die großen Welträtsel I, 668, 1892.

Konečně kdo uznává objektivní prostornost, ten musí také barvě přiznávat mimosubjektivní bytí. Kdyby ovšem povrch daný nebyl tak či onak zabarven, nebylo by lze jej viděti; s druhé strany barva rovněž neexistuje sama o sobě, ale na nějakém předmětu v prostoru. Jestliže tedy barva má byti jen modifikací předmětu poznávajícího, není rozřešena záhada, proč ji stále jako spojenou s danou věcí v prostoru vidíme? Či viděl někdo bolest v prostoru nebo okrouhlou? Analogické usuzování možno stopovati při dojmech hmatu, chuti čichu a sluchu. Jisto jest, že v okamžiku styku těla ochutnávaného orgánem smyslu chuti povstati musí v něm jakási reakce; ale toho druhu kony, ať již chemické (zrak, chuť, vůně), či mechanické (sluch, hmat), budou jen podmínkou povstání subjektivního dojmu, ale nebudou tím, co jest postřehnuto.

5. Konečně co se týče bodu pátého názorů umírněného realismu třeba uvážiti, že jakkoli scholastikové shodují se v tom, že bez tak zvaných species (obrazův věcí) bylo by nemožno objasniti způsob poznání, není u všech stejný názor, co se týče poměru oněch obrazův k předmětu a způsobu jejich povstávání.

Existence obrazů věci jako zřidel poznání nebyla zkušeností dokázána, možno pochybovati, zdali se to kdy podaří. Ale to není dostatečným důvodem zamítati stopy středověkých nominalistů i Kartesiových všelikých obrazů věcí, protože pro tutéž příčinu slušelo by se celkem popíráti hypotésu o existenci éteru nebo atomův.

Při nejmenším se popříti nedá, že při každém poznání musí existovati jakési spojení mezi předmětem poznávaným a podmětem poznávajícím. Protož, poněvadž smysly netvoří předměty svých pozorování a s druhé strany předměty ze světa zevnějšího rovněž nevcházejí tak, jak jsou, do smyslův, není tedy neodůvodněná hypotésa, že onou nití spojující podmět s předmětem jest obraz tohoto (předmětu). Jako pouhé odrážení se, výraz předmětu v mohutnosti poznávací, má obraz název: species impressa; jako prostředek skutečného poznávání, jako skutečné vyobrazení předmětu jmenuje se obraz: species expressa.

Jde nyní o naznačení poměru obrazu k předmětu samému konkrétně bytujícímu. Tuto otázku možno rozdělit na dvě jiné: 1. je-li obraz tím, co poznáváme, pak již dostačí popatřiti na obraz, abychom poznali daný předmět, anebo naopak obraz má byti prostředkem, jímž daný předmět poznáváme. 2. zdali obraz jest skutečně úplným odrazem věci o sobě dle jeho mimosubjektivního bytí.

Do se týče první otázky není rozdílných názorů mezi scholastiky; učí shodně, že obraz jest medium quo poznání. Sv. Tomáš výslovně praví: „Illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est; sed illud, quo cognoscitur a parte cognoscentis, est similitudo rei.“ (Quaest. disp. de ver. qu. 2. a 3 ad 8.) Takových míst možno veliké množství uvést. Všeobecně užívaný příklad o odrážení se předmětů v zrcadle dokonalém, jež by samo bylo neviditelné, ukazuje v sobě odrážené předměty. Mnoho námitek proti scholastické theorii poznání by pominulo, kdyby protivníci nezapomínali, oč teprve větším jest význam obrazův pro poznání smyslové.

Co se týče druhé otázky někteří scholastikové zbytečně se kloní na stranu naivního realismu, domnívajíce se, že „věci zcela tak postřehujeme,

jak jsou¹⁾). Není třeba dlouze dokazovati, že takový názor není odůvodněn. Kdyby totiž opravdu věc se tak měla, nemusilo by býti klamu smyslového, ani vůbec bychom se nemusili mýlit v pozorovaných předmětech, neboť každý obraz byl by nejvěrnějším odrazem věci. Zkušenost však na neštěstí zcela o něčem jiném nás poučuje; stále totiž činiti musíme soudy opřené o bezprostřední pozorování, jež neodpovídají skutečnému stavu věci. Ostatně tento bod byl objasněn při rozboru podmínek jasného poznání věci.

Avšak nespravedlivě vytyká E. L. Fischer Peschovi, že identifikuje předmět pozorování s věcí o sobě, řka: „Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt gelten nicht bloß als inhaltlich gleich, sondern auch für numerisch identisch für ein und dasselbe.“²⁾ Výtka byla by tehdy oprávněna, kdyby Pesch identifikoval obraz věci s věcí samou, čeho však neučinil a učiniti nemohl, ale ovšem klade důraz na to, že předmět pozorovaný existuje v pozorujícím způsobem odpovídajícím pozorujícímu. Jestliže kdo, pak sám Fischer bloudí, uče, že předmět pozorování státi se může relativním. Opíraje se o fakt, že světlo uprostřed temné noci zdá se bližším nežli v noci jasné, praví Fischer: „Daraus geht hervor, dass das äußerlich Wahrgenommene relativ und nicht rein objektiv ist, d. h. je nach den verschiedenen Bedingungen, unter denen es aufgefaßt wird, zeigt es sich verschieden.“³⁾ Avšak temná nebo jasná noc nezmění světla jako takového, nýbrž okolnost tato může míti vliv na změnu subjektivního výsledku pozorování.

S druhé strany třeba vzíti v ochranu Fischera proti Glossnerovi,⁴⁾ jenž mu vytyká, že zcela neprávem podkládá scholastice nauku o přenášení se obrazů věci různými prostředii na podmět poznávající. Jistě ne všichni scholastikové sdíleli nebo sdílejí názor Peschův o přenášení se na křídlech éteru obrazův věcí, ale že by zase v jejich středu podobných názorů vůbec nebylo, zvláště ve středověku, to přece není pravda.⁵⁾ Co se týče Aristotela, byl zásadním protivníkem Demokritovým a nikde neučí, že hotové obrazy od věcí odtržené přicházejí do duše. Ovšem názory Aristotelovy o podstatě světla, zvuku tepla a vůbec jakosti smyslové⁶⁾ shodují se velice dobře s novější teorií undulační, neboť stejně světlo, jako zvuk a p. považuje za výsledek pohybu: světla v prostředí zvaném diaphanum, hlasu ve vzduchu,⁷⁾ toliko se ohrazuje proti považování jich za jakosti čistě subjektivní (De sensu et sensato, c. 3). Podobně, když praví, že objektivní vůně jest základem subjektivní vůně: τὴν ὁσφρῆσιν ἢ ὁσμήν ποιεῖ (De anima II, 12, 424 b. 6). Na otázku však, jak předmětová forma jakostná předmětů vzdálených působiti může na podmět pozorující, odpovídá Stagiritas, že děje se to pomocí prostředí. Poněvadž světlo jest pohybem průzračné podstaty (τὸ διαφανές) a s ní jest ve styku vzduch, proto její pohyby sdělují se vzduchu, jenž zase jako podstata tělesná pohyb onen sděluje smyslům. (Ἀλλὰ τὸ μὲν χρώμα κινεῖ τὸ διαφανές, ὡς τὸν ἀέρα, ὑπὸ τοούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος κινεῖται τὸ αἰσθητήριον. (De an. II, 7. 419 a. 13. jakož i III, 12. 435 a. 8.)

¹⁾ Pesch: Weltphaenomen str. 14, 21. Srovnej Fischer: Theorie der Gesichtswahrnehmung, str. 20.

²⁾ Pesch: Weltphaenomen str. 76.

³⁾ Fischer: Theorie der Gesichtswahrnehmung str. 21.

⁴⁾ Srovnej: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie III, díl II, 4, 1889, str. 469.

⁵⁾ Srovnej: Dr. H. Schwarz l. c. str. 5.

⁶⁾ Forges l. c. str. 174.

⁷⁾ Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἡ ὁσφρῆσις. Phys. VII. 2, 245 a j.

Vlivem pohybu rozum přizpůsobuje se formě objektivní: *πάσχει μὲν οὖν οὐκ ὁμοίον ὄν, πεπονδὸς ὁ ὁμοίωται οἷον ἔχειν* (De anima II, 7, 418 a 4.) Všecky smysly dosahují svých předmětů prostředím (*αἰσθανόμεθα γὰρ πάντων διὰ τοῦ μέσου*, de anima II. 11. 422 b. 7); pro vůni a chuť prostředím jest jazyk a tělo spojené se vzduchem (*ὅχως δ' οἶκεν ἡ σὰρξ καὶ ἡ γλώττα, ὡς ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ὕδωρ πρὸς τὴν ὄψιν καὶ τὴν ἀκοήν καὶ τὴν ὄσφρησιν ἔχουσιν, οὗτος ἔχειν πρὸς τὸ αἰσθητήριον ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστον*, de an. II. 11 422 b. 17.)¹⁾ Jestliže se neobrací zřetel tak na jednotlivosti, často mylně Aristotelem pojmenované, ale na hlavní smysl jeho theorie poznání, není možno nikterak nepřiznati jim oprávněnosti, o čemž nejlépe svědčí to, že nejnovější theorie poznání, odpovídající obecným vymoženostem vědy, zásadně nemají jiných názorů.

Naším názorům dobře se hodí z novoscholastiků Schmidt, jenž hlásá Aristotelickou theorii poznání s vymoženostmi novodobé nauky; kdežto theorii Fischerovu o reagování na podměty zevnější se strany podmětu musíme považovati za rozhodně pochybenou.

Schmidt²⁾ rozeznává tak zvané námětné (prostředěčné) obrazy (*species vicariae*) od vlastních obrazů věci jako zřidel poznání. První jsou fysickými podněty konců nervů zvláštních orgánů zevnějších, mohou potud toliko býti nazvány obrazy, pokud mají za účel připravití akt poznání. Že takové pohyby fysické při vnímání dojmů se dějí v každém smyslu, jest dávno vědecky dokázáno; při smyslu vnitřním nejedná se tak o stav činný podrážděného nervu, jako spíše o vnitřek v kůře mozkové. Řečené pohyby, jsouce buď mechanické nebo chemické povahy, dějí se v nervech smyslů dle obyčejných zákonů přírodních, stejně v těle živém, jako v mrtvém, neboť i v mrtvém oku možno objeviti pomocí drobnohledu vlivem světla tvořící se obrazy předmětův. K tomu však, aby tyto pohyby mohly způsobiti skutečné postřežení, musí se státi pohyby živoucími, organicko-psychickými, které v porovnání s čistě fysickými stávají se jaksi oduševněnými, hypermechanickými a pomocí podobných forem tvoří dané předměty. Pokud ony formy disponují duši k pozorování, zovou se: *species impressae*; pokud však jsou zřídlem, jímž skutečné pozorování se děje, zovou se: *species expresae*. Po vykonaném pozorování zůstávají obrazy ve stavu habituelním v duši a mohou býti s větší nebo menší snadností uvědomeny.³⁾

Kdežto dle Fischera (E. L. Fischer: Die Grundfragen der Erkenntnistheorie str. 424n.) akt pozorování vnějších předmětů děje se tak, že z předmětů následkem jich pohybův a ne jejich hotové obrazy stanou se prostředím nástrojem smyslův, načež v těchto následuje reakce, jevící se jako reprodukce analogická vnímanému podnětu, jako jakýsi diagramm předmětů pozorovaných. Příkladem takové analogické reprodukce jest obraz předmětu utvořený na sítnici; možnost však připomínati si vnímané podněty, jako i fakt, že posouváním jistých částí šedé podstaty mozku tak totiž, že tím bylo by v nebezpečí samo vědomí, vzniká možnost, připomenouti si jisté dojmy, jest důvodem, že takové analogické podněty reprodukce v každém smyslu se dějí.

¹⁾ Srovnej: Kampe: Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Leipzig 1870 str. 64. násl. Co se týče sv. Tomáše srovnej: De mente, art. 4 ad 4. De ideis, art. 4. ad 5, Sum. theol. I. qu. 75 art. 1. ad 2., qu. 78 ar. 3 cor., qu. 84 art. 1. corp; mimo to: P. M. Liberatore: Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin. Mainz 1861, str. 249n.

²⁾ Dr. Al. Schmidt: Erkenntnislehre I. díl str. 225.

³⁾ Srv.: Dr. Const. Gutberlet: Die Psychologie II. vyd., str. 13—32, Münster.

Jak však dosahuje podmět oněmi čistě fyziologickými reprodukcemi příčiny jejich hlavní, předmětu zevnějšího? Na to odpovídá Fischer, že „nikoli projekcí, nýbrž reakcí na venek se strany uvedených v aktuální energii smyslových orgánův“ (str. 436). Reakce taková děje se dle zákonů, jimž podléhají fyziologické reflexe (Reflexbewegung); zvláště, že podnět sdělený nervu čítí přenáší se prostředím v mozku na nerv pohybu, který isá podrážděn ve svém ústředí mozkovém, působí v dalším průběhu stažení příslušného svalu. Tím se vysvětluje, dí Fischer, že předměty mimo sebe pozorujeme. Konečná jeho konkluse zní: „Jedes Wahrnehmungsobjekt ist sonach die Resultante aus der Einwirkung eines Gegenstandes von außen, und der Rückwirkung von Seite des betreffenden Sinnesapparates“ str. 439. Taková konkluse živě připomíná theorii Platonovu, dle níž vidění děje se tak, že se světlem s předmětů se vy-
nořujícím spojuje se světlo z podmětu vycházející. Měl zajisté pravdu Aristoteles tvrdě, že naším pozorováním předmět sám nedoznává žádné změny a samo poznání jest poměrem k předmětu, ale jednostranným, neboť jen s podmětem se děje změna. Fischer ani nepostřehl, že z činnosti osobní učinil přechodní, z živé mechanicko-fyziologickou. Co horšího, svou hypotésou ztratil všecko ovoce boje s idealismem, neboť podmět může svým poznáním tehdy teprv vy-
volati jakési změny v předmětě, jestliže předmět výlučně v podmětě existuje. Ukázali jsme konečně již předtím na pramen této bludné hypotésy, jmeno-
vitě, že Fischer rozeznává předmět pozorování od věci o sobě. Bázeň před směšností z důvodu uznání scholastických species za nezbytné v aktu po-
znání, pohnula Fischera k hypotése velice blízké platonské a k odlišení, za jehož duševního otce směle by se mohl považovati Kant.

DÍL VIII.

SROVNÁVÁNÍ POJMŮ JAKO ZŘÍDLO NOVÝCH PRAVD.

Z kritického rozboru smyslových mohutností poznávacích poznali jsme jako výsledek, že jsou možny a jisty přímé soudy synthetické. Pro rozum ovšem nemohou takové soudy býti konečným cílem jeho práce, neboť mají za předmět to, co jest změnitelné, případné, konkrétní, kdežto však rozum hledá pod měnitelným a případným zevnějškem to, co jest ve věcích stálého, neměnitelného, nutného. Proto také kdežto cílem smyslového procesu poznání jest nabytí představy jako konkrétního obrazu konkrétního předmětu, tu na-
opak rozum pojetím v určitou formu toho, čo v předmětech nalézá pevného, nezměněného a nutného, dochází pojmů obecných.

Než i utvoření obecného pojmu není konečným cílem práce rozumové. Rozum totiž porovnává mezi sebou pojmy, při čemž se stává, že bez další činnosti bezprostředně poznává, že dva pojmy k sobě patří, anebo dosáhne toho prostřednictvím jiného pojmu nebo celé jich řady. V prvním případě může rozum výraz nalézt ve formě soudu potvrzujícího objektivní totožnost dvou pojmů, po případě popírati pomocí soudu popírajícího tutéž identitu; a takové soudy zveme bezprostředně analytickými; v druhém případě dojdeme prostředně soudů analytických. Jde vůbec o to, jakou cenu lze přičísti takto povstalým soudům?

Odpověď na tuto otázku závisí celkově na ceně pojmů, z nichž se

skládá soud, a na pravidelnosti jejich spojení. Poněvadž tímto oceněním se zabývá logika, proto zde nelze k tomu přihlížeti. Avšak co se týče prvního poměru jest jasno, že mají-li pojmy býti jen druhem obrázků, jež rozum dle svého zdání, aniž by vnikl v původ předmětu, proto tak činí, aby je vedle sebe postavil nebo rozdělil, pak taková kombinace pojetí může býti více méně příjemným zaměstnáním smyslovým, ale cenu by měla jen pro tu mysl, která by ji dokončila; naopak, budou-li pojmy zastupovati smysl věci samé, tu poměry pojmů mohou již býti výrazem poměrů věci, a tedy i soudy ony poměry vyjadřující mohou míti cenu objektivní.

Tím tedy mohli bychom se zastaviti u otázky, zdali srovnáváním pojmů bylo by lze dosíci nových soudů objektivně jistých, po případě dříve zkoumati, zdali a v jakých mezích může náležitosti objektivnosti i našim pojmům. K tomu cíli jest se nám utkati v boji s nominalismem, jenž popírá, že bychom měli pojmy obecná, a ve své modifikované formě jako konceptualism a formalism kantovský popírá objektivitu pojmů; potom s realismem, plným předsudků, jenž se domnívá, že obsah našich pojmů obecných existuje jako něco obecného mimo náš rozum.

§ 24. Nominalistické názory o existenci pojmů obecných.

Nezřídka se setkáváme s míněním dějepisců filosofie, že scholastika středověká nepřinesla mnoho užitku na poli filosofického badání, neboť celkem ji vyplnily jalové a bezúčelné spory o existenci pojmů obecných, zvaných universalia. To však jest soud nespravedlivý; a ti, kteří zmíněnou námitku proti scholastice ve středověku pronášejí, nejméně si vědí rady s významem pojmů obecných pro myšlení.

Kdyby scholastika nebyla nic jiného dokázala než to, že rozřešila problém jsoucnosti pojmů obecných, již tím byla by zásluha její nesmírná.

„Otázka totiž o ceně pojmů obecných,“ jak praví Hauréau, „zůstane vždy záhadou, která v každé epoše znepokojuje, ale i zúrodňuje lidského ducha, avšak přiměřeně způsobům rozřešení, jaké navrhnul, vyplňuje všechny školy. Přibíráť v jisté míře všechen náter času, v němž se rozvíjí; leč především jest půdou, z níž se rodí a v níž končí badání filosofické. Zdánlivě jest problémem jen k psychologii nebo logice se odnášejícím; avšak vlastně panuje nade všemi částmi filosofie, neboť není ani jedné otázky, jež by na svém dně neobsahovala jiné: zdali to všechno není jen kombinací našeho ducha a pro náš prospěch získané, či také naopak tvar našich kombinací pojmových má svůj základ v podstatě věci?“ (De la philosophie scolastique díl I., kap. II, str. 44.)

Má pravdu Hauréau, neboť žádná věda, tím méně pak filosofie, není možná bez pojmů obecných, majících objektivní význam. Že však pojmy nahražujeme výrazy, tedy naskytá se především otázka, zdali výrazy obecné jsou vyznačením pojmů obecných?

V případě odpovědi kladné, nutno rozřešiti novou otázku: zdali jmenovitě pojmy obecné mají skutečnou objektivitu, to jest, dají-li se přizpůsobiti věcem existujícím nebo takovým, jež mohou existovati. Připustivše i v tom případě odpověď kladnou, znova se můžeme ptáti, zda pro ospravedlnění onoho poměru máme přijati skutečné bytí předmětů obecných? A dále, zdali ony předměty existují jako obecné mimo věci, či též jako individuální ve

věcech? A existují-li jako individuální ve věcech, pak, jak se může dít, že se nám představují jako obecné, dávající obsah našim obecným pojmům?

Jak na to odpovídají nominalisté?

Lze odpověď shrnouti v toto. Ve světě existují jen jednotlivé bytosti; poněvadž však poznání naše má za předmět též bytosti jednotlivé, proto nemůže býti řeči o pojmech obecných. Abychom uchovali v paměti obrazy jednotlivých bytostí, užíváme výrazů; postřehujeme-li více jednotek sobě podobných, naznačujeme to společným názvem.

Myšlení bez výrazů jest nemožné, a jest jakýmsi sčítáním, neboť jako v matematice sčítáním jednotek zvětšuje se daná jakost, tak i při myšlení výraz stává se stále obecnějším dle odkrytých stále jiných sobě podobných bytostí jednotlivých.

Tohoto mínění nebyli vůbec starověcí filosofové, jako Heraklitos, Demokrit, Epikur, Empedokles, Lukrecius; ale vlastním tvůrcem nominalismu byl (jak to souhlasně uvádějí středověcí spisovatelé: Otto Frisingensis, sv. Anselm, Abelard, Jan Sarrisberiensis, Vincentius Bellovacensis a j.) proslulý kanovník z Compiègne Roscellinus.

Z námitek činěných mu sv. Anselmem a Abelardem dá se vyjmouti jako obsah nauky Roscellinovy o pojmech toto: 1. že pojmy obecné nejsou ničím, jen pouhými slovy, voces; 2. že v řeči lidské nemají nejmenšího významu; 3. že abstraktné pojmy jako barva, dobrota, moudrost a p. jsou často subjektivním výplodem a skutečnostmi jsou jen jednotky obdařené vlastnostmi.

Dalšími představiteli čistého nominalismu jsou: Hobbes, Berkeley, Hume, Condillac, z dob nejnovějších pozitivisté, zastanci theorie Darwinovy, H. Taine, W. Wundt.¹⁾

Hobbes vychází z předpokladu, že bez mluvy nelze mysletí a proto praví, že: homo est animal rationale, quia orationale. Výrazy slouží jednak k naznačení obsahu postřeh, jednak k dorozumění se s lidmi, jsou pak tyto výrazy čtverého druhu: a) nomina corporum jako: corpus, ens, album, calidum; b) nomina accidentium: magnitudo, quantitas; c) nomina phantasmatum: spectrum, soni, color, idea; d) nomina nominum: genus, planta, animal, homo, saxum.

Jak z toho všeho vysvítá, jak Hobbes se domníval, že výrazy obecné neslouží nikterak k označení společné více jednotkám podstaty, nýbrž jsou názvy názvů; to jest, že místo abychom každou jednotku vyjádřili jí vlastním výrazem, užíváme společného názvu na označení více sobě podobných jednotek. Těmto obecným názvům odpovídají v duši představy jednotlivých jednotek, neboť ve světě nic není obecného, nelze také nějakou věc pochopiti, která by nebyla individuální. S výrazy postupujeme podobně tako s čísly; jako součtu nabudeme sečítáním částí a rozdílu odečítáním, tak i logikové spojují dva názvy ve větu, dvě věty v úsudek, několik úsudků v důkaz, anebo naopak odnímáme od úsudku jednu větu, abychom dosáhli druhé. Mohutnosti ducha jsou stanoveny uměním užívati výrazů, a rozum jest uměním počítati s obecnými názvy.

Berkeley na místo předmětů přijímá idee, a ty přece jen něco indivi-

¹⁾ Srovnej: Peillaube S. M. Theorie des concepts. Paris. (Lethellieux) str. 423 n. Carl Grube: Über den Nominalismus in der neueren englischen und französischen Philosophie. Halle 1889.

duálního mohou naznačovat; idea může potud jen býti nazvána obecnou, pokud připomíná více ideí jednotlivých sobě podobných; výraz není proto obecným, že naznačuje ideu obecnou, ale proto, že bez rozdílu označovat může větší množství jednotlivých ideí. V představě mluvícího povstává na základě slyšeného výrazu obecná idea; kdo na př. mluví o trojúhelníku, musí si představit nějaký přesně vymezený trojúhelník, jehož idea může jen v nevlastním smyslu nazvána býti obecnou, pokud rozmanité jiné trojúhelníky může nahražovat.

Podle Humea vykonal Berkeley veliký čin ve filosofii tím, že dokázal nemožnost ideí obecných¹⁾ a jeho názory o ceně výrazů pro myšlení ničím se nerůzní od názorů Berkeleyových.

Jako Hume v theorii pojmů byl závislým na Berkeleyovi, tak zase Condillac na Lockeovi. Chlubí se přece Condillac²⁾, že v jednom ohledu předčí nad svého mistra, v tom zvláště, že Locke vyjádřil fyziologii rozumu ve stavu jeho zralém, a Condillac líčí rozvoj mohutností duševních od nejprvnějších okamžiků jich se objevení. Rozvoj pak ten nejčastěji spojený s řečí, která se ponenáhlu vyvinula z mžiků a zvolavníků vlivem dojmů vzbuzených mimovolně až do utváření artikulovaných hlásek a slov, jež jako takové mohou sloužiti k naznačení jediné věci jednotlivých, a teprve v dalším postupu může se jich užití k označení více sobě podobných předmětů.

Myšlení beze slov jako znaků věci bylo by zcela nemožno, neboť znaky (mihy a výrazy) vypřádati musí představy a jediné pomocí znaků možno spojovat různé představy a tak umožněno jest povstání paměti. Konečně není představ obecných, tím méně pojmů; vlastně jen výrazy mohou se nazývat obecnými. Při počítání nahražujeme číslice prsty a později jinými předměty, dle toho, zdali si představují předměty nedávaje jim odpovídající číslo či jméno: jeden, dva, tři atd. Název: „jeden“ jest výrazem na označení jednoho prstu, název: dva povstal ze sčítání: jeden a jeden prst atd. Myšlení jest tedy mechanickou prací pomocí znaků tak jako čísel.

Darwinisté a vůbec evolucionisté nuceni jsou patřiti do cechu nominalistů proto, že neuznávají stálosti druhů a rodů a znají jen jednotky podléhající ustavičným změnám.

H. Taine vyložil svůj názor o významu slov pro naše myšlení v knize: *De l'intelligence*. Paris. 4. éd. 1883, str. 26—60. Taine praví, že z množství znaků, které svým zjevením se přivádějí nám na paměť souhlasné představy (na př. křik vyvolá představu člověka), prokazují významy (slova) největší službu životu našemu duchovnímu.

Neustálým zvykáním si spojovat význam se souhlasnou představou, můžeme dojíti tam, že v určitých případech, na př. při rychlém čtení, nebudou se zjevovat v našem vědomí celkově výrazné představy a mimo to výraz bude znakem daných předmětů, nebo odpovídající zkušenosti. Navzájem i představa vyvolává odpovídající výraz, a na té vlastnosti slučovat výrazy s věcmi a povstávání výrazů místo věci spočívá začátek činnosti lidského ducha. Jak však povstávají v nás rodové a druhové názvy, jakmile jim neodpovídá nějaký jednotlivý předmět? Na to odpovídá Taine, že naše představy jen velice omezený počet obrazů mohou přivolat do vědomí; byloby na př. nemož-

¹⁾ Hume: *A treatise of human natur*. London 1739, 13. 1. part. 1. sect. 7-p. 38.

²⁾ Condillac: *Essai sur l'origine des connais. hum.* II. 2 § 39.

ností v každé chvíli vytvořiti obrazy spatřovaných sosen, topolů atd., pomáháme si tedy tak, že z celé masy znamení všech jednotlivých stromů odejmeme dva znaky jmenovitě, že stromy mají peň a větve; pro uchování v paměti obsahu společného všem stromům jednotlivým nalezneme název strom. Hledání však názvu dčje se pod vlivem vrozené ná. a náklonnosti vyjádřiti obsah našich zkušeností. „Jestliže blíže se zastavíme u toho,“ praví Taine (l. c. s. 41), „co se v nás děje, kdy z několika postřehů dobudeme pojmu obecného, vždy najdeme v sobě tvoření, dokončení, převahu náklonnosti (préponderance d'une tendance), která vyvolává výraz (expression) a mezi jinými výrazy název. Kolikrátkoli postřehujeme kol do kola více stromů, pozorujeme dva znaky rozeznávající stromy, pojmenujeme strom, všeobecně a výslovně: stromem. To prostě značí, že jistá náklonnost odpovídající oněm dvěma znakům a jen oněm znakům skončila svým rozřešením ve mně a jediné mě opanovala.“ Pojem však obecný jest jen názvem, majícím dvojí vlastnost: že jest vyvolán postřehem každé jednotky dané třídy, a pak, že sama může vyvolati v nás obrazy každé jednotky dané, ale jen dané třídy (l. c. str. 23). Schuteho názory¹⁾ příliš živě připomínají Humea a Condillaca, než abychom se jimi podrobněji zabívali.

Konečně Wundt²⁾ rozhodně velkou úlohu přisuzuje slovům při tvorbě pojmů obecných.

Od nominalismu čistého třeba rozeznávati konceptualism, neboť jakkoli jeden i druhý popírá, že bychom mohli poznávati podstatu věcí tohoto světa, přece konceptualism neodpírá člověku schopnosti tvořiti pojmy obecné, kdežto nominalism celkem jich neuznává. V nominalismu jest tedy jen jméno (výraz) samo něčím obecným potud jmenovitě, pokud zmínujeme se o výrazu vybavujeme si představy bytostí jednotlivých určitého druhu; konceptualism však uznává, že obecným výrazům odpovídají obecné pojmy, jsouce pro rozum jen jistou kategorií myšlení, kterému na venek může odpovídati co nejvíce souborná jsoucnost věcí. Lidstvo na př. jest pojmem obecným, ale na venek neexistuje v jednotlivcích, nýbrž jest znakem myslí k označení více jednotek, podobně jako lid, leč, že skládá se z množství jednotek, tvoří přece určitou jednotu.

Ve starověku hlavně škola Zenona Stoika holdovala konceptualismu; ve středověku Abelard, hlavně však Okkam. Učilt, že pojem jest jen znakem pro rozum a jako znak nemůže býti obecným; obecným stává se pojem teprve tehdy, až slouží k označení více jedinců.³⁾

§ 25. Kritika nominalismu a konceptualismu.

Tvrzení nominalistů, že jen výrazy jsou něčím obecným a že jim ne- odpovídají pojmy obecné, jest zcela bludné. Především není pravda, že známe toliko jedince nebo úhrn celkový; ve skutečnosti však používáme výrazů, které nenáleží ani k první ani ke druhé skupině, ale které připouštějí třetí kategorii, kategorii výrazů, jež jsou vyjádřením poznání obecného. Když říkám: tento dub jest živý, můj pojem o žití s jistotou nejen tomuto určitému dubu dá se přizpůsobiti, ale dubu kterémukoliv, zajisté každému jedinci

¹⁾ Schute: A discourse ou truth. London 1877, s. 226.

²⁾ Wundt: Erkenntnislehre. II. Aufl., I. B., s. 43 násl.

³⁾ Stöckl: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Mainz 1894, str. 154.

z určité říše. Leč neméně není pravda, že idea života měla by se srovnati s hromadným celkem bytostí živých, neboť ve skutečnosti srovnáváme ji s každým jedincem, jenž přichází ve spojení celku hromadného. Patrně tedy v mluvě jsou výrazy, které nejsou ani jednotlivé ani celkové, ale takové, které odpovídají pojmu nějakého předmětu, nebo celku předmětů, jež se dají distributive srovnati s množstvím jednotek, čili výrazy odpovídající pojmům obecným. Snadno lze uvést důkaz, pro který nominalisté berou ideu něčeho celkového za jedno s pojmem obecným; oni totiž směřují způsob tvoření pojmů obecných se srovnáváním známek smyslových, následkem čeho musí býti smíšení pojmů druhových, rodových, s klasifikací na rody a druhy, užívanou ve vědách přírodních. Rozdíl přece postupu v jednom i druhém případě jest příliš veliký; v pojem totiž obecný zavíráme přirozenost na způsob odvozený myšlenou a společnou více jednotkám buď skutečně jsoucím, buď takovým, které bytovati mohou; naopak smyslové přirovnávání, jsoucí podkladem klasifikace spočívá na sblížení dvou nebo více postřehů, nebo postřehů i obrazu nějakého předmětu konkrétního, za účelem odkrytí stupně podoby jich znaků některých případkových.

Je tedy velký rozdíl mezi vlastním pojmem obecným a prvními mnohonásobnými celky druhů v mineralogii, botanice, zoologii a p. Když na př. zoolog má naznačiti, do jakého druhu náleží určitá kostra, nepotřebuje ji pojmenovati způsobem abstraktním, zbaviti ji v mysli všech těch znaků, které by se vázely ke kostře o daném jedinci, konkrétním způsobem jsoucím, aby tak postřehl poměr totožnosti mezi typem abstraktním a jinými bytostmi téže přirozenosti jako on. Jakkoli i takového způsobu srovnání mohl by použití zoolog, tož přece za účelem vědecké klasifikace dostačí mu srovnati danou kostru s jinou, jemu již známou a podobnou dané kostře; jestliže tedy rozdíly mezi oběma poměry koster nejsou právě značné, směle je vedle sebe staví, společným je označuje názvem druhovým; jestliže naopak daleho více známek různých, nežli společných odkryje, utvoří z kostry pozorované zvláštní druh.

Příklad nominalistů, že s výrazy při myšlení tak postupujeme, jako při počítání čísla, jest úplně nevhodný. Možno zajisté vskutku při počítání neohlížeti se na jednotlivý význam čísel, protože můžeme při nich libovolnou velikost míti na zřeteli, a z toho operovati čísla bez ohledu na přirozenost počítaných předmětů, ale s výrazy tak postupovati není možno, neboť každý z nich má vlastní význam, jinak neměli bychom z řeči žádného užitku.

Neméně bludným jest tvrzení nominalistů, že myšlení bez výrazů jest nemožné. Zkušenost nás učí, že nejednou máme zcela jasný pojem o věci a přece vysloviti jej nedovedeme, ostatně kdybychom napřed nevěděli, jaký pojem nebo představu pojití třeba k danému výrazu, výrazy byly by pro nás zbytečnou přítěží hlasu či nesrozumitelnými znaky grafickými. A v takovém případě žádná věda, zvláště gramatika, nebyla by možná.

Konečně hájiti nominalisty, že nejsou ani v nejmenším proti předmětu vlastního vědě, t. j. toho, co jest obecné, jest pochybné.

Praví totiž, že pro vědu úplně stačí, aby v rozumu bylo více jednotek, které na základě podobnosti zahrnujeme pod jeden pojem; třeba tedy věda odnáší se v první řadě k pojmům a slovům, bude přece jen vědou reální skutečnou.¹⁾

¹⁾ Kleutgen: Philosophie der Vorzeit I. str. 249. n. „Nihil refert ad scientiam realem,“

Na to třeba odpovědět, že pojmy jen tehdy mohou být předmětem poznání, jestliže s reflexí a s rozmyslem k nim se obrací naše mysl; v každém jiném případě nejsou předmětem, ale prostředkem poznání. Kdyby fakticky pojmy měly být předmětem poznání, pak jedna jen věda, totiž logika, byla by možná.

Jestliže však předmětem vědy má být to, co jest obecné, a mimo to ne pojmy, ale věci pomocí pojmů poznáváme, pak se to státi může jen tak, že věda hledá to, co jest v jednotlivých bytostech obecného, a to má za svůj předmět.

Proti konceptualistům lze uvést tuto úvahu: jsou-li pojmy obecné jen výplodem poznávajícího podmětu, pak buď jim odpovídá něco ve věcech, nebo ne; v prvním případě nebyly by libovolným výtvořem ducha; ve druhém byly by vpravdě libovolným výtvořem, ale proti takovému připuštění mluví svědectví vědomí.

Je-li tedy ve věcech samých základ pro utvoření pojmů obecných v nás, pak z té okolnosti, že pojmy obecné přizpůsobujeme každé jednotce daného rodu nebo druhu na téměř základě, by následovalo, že obsah takových pojmů nemůže povstati jediné z celku více jednotek, nýbrž z vybrané, všem jednotkám společné podstaty přirozené.²⁾

§ 26. Názor Kantův o pojmech obecných.

Z dřívějších našich úvah o Kantovi (§ 14) je známo, že dle něho obsah dojmů, pojatý v apriorní formy času a prostoru, představuje se nám jako zjev věci. Avšak tím není ještě skončeno naše poznání; zjevy totiž musí být srovnány, mezi sebou spojeny, řádně v soustavu uvedeny. Vykonání této činnosti náleží již mohutnosti ne smyslné, nýbrž soudu kladoucím si vlastně formy apriorní. Jak je Kant odkrývá? Podobně jako formy smyslové. Jako zvláště při silách smyslových obdržel Kant čisté formy odmítnutím materiálu dojmů, tak i při soudu získává čisté formy myšlení, zvané čistými synthesesami, základními formami soudu, základními pojmy čistého úsudku nebo kategoriemi, po odmítnutí všelikého obsahu, dodaného dojmy smyslovými. Rozborem těchto čistých pojmů zabírá se analytika transcendentální; kdežto dialektika transcendentální badá zase o čistých apriorních formách rozumu (Vernunft-Ideen).

Jako můstek, po kterém Kant od materiálu dojmů dochází k objevení čistých pojmů čili kategorií, slouží soud. Pokud jmenovitě pozorování spoléhají na trpném přijímání dojmů se strany našich síl poznávacích smyslových, potud zase úsudek vyznačuje se vyšší hodnotou, neboť má možnost spojití pojmy v soudy. Každý pak soud možno pojeti bez ohledu k jeho obsahu co do jakosti, množství, vztahu i způsobu. Kolikost totiž, jakost, vztah i modalita jsou čtyřmi formami apriorními soudu.

Leč takových forem jest daleko více. Poněvadž soudy, pojaté vzhledem ke kolikosti mohou být buď obecné nebo částečné, buď jednotlivé, proto rozeznáváme další tři kategorie z quantity vycházející: všeobecnost (Allheit),

praví Biel, ut talis dicatur, an termini propositionis scitae sint in anima vel extra animam, dummodo saltem stent pro rebus extra animam. Et sic de rebus est scientia, de rebus singularibus, non universalibus. Et si quandoque scientia dicitur esse de rebus universalibus, intelligitur, quod est de universalibus praedicabilibus pro rebus. Biel in l. 1. dist. 2. qu. 4.

²⁾ Srovnej Pesch: Institutiones logicales s. II., str. 188 násl.

mnohost (Vielheit), jednotnost (Einheit). Z jakosti plynou zase jako na základě soudů kladných a nedokončených spočívající kategorie: skutečnost (Realität), spor (Negation) a omezení (Limitation).

Dle relace soudy mohou být buď kategorické, nebo podmíněčné, nebo rozlučovací; kategorie tedy relace dle nich upravená jeví se jako inherence a subsistence (Inherenz und Subsistenz); v podmíněčných (soudech) jako příčinnost a závislost (Causalität und Dependenz, Ursache, Wirkung); v rozlučovacích jako jednotnost, anebo vzájemnost (Gemeinschaft nebo Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

Konečně v příčině modality jsou soudy buď problematické, nebo assertorické, nebo apodiktické a co do druhu soudu máme kategorie: možnost a nemožnost (Möglichkeit, Unmöglichkeit) bytí a nebytí (Dasein, Nichtsein), nutnost a případnost (Notwendigkeit, Zufälligkeit).

Z těchto dvanácti čistých pojmů úsudku vyvozuje Kant ještě řadu jiných odvozených, které nazývá: praedicabilia čistého úsudku; tak na př.: z kategorie vespolečnosti pochodí: obecnost, odpor atd.

Jako však činností vlastní úsudku jest tvoření soudů, tak zase rozumová činnost jeví se ve tvorbě syllogismů. Potřebu přijmouti osobní schopnost pro vyšší činnost dokazuje Kant tím, že kdyby člověk měl jen smysly, poznával by samé jedince, avšak takové poznání jest vlastní zvířatům. Kdyby člověk kromě smyslů měl i úsudek, uměl by opravdu myslet, avšak myšlení jeho pohybovalo by se výhradně v oboru zjevů, člověk spokojil by se poznáním smyslové skutečnosti. Poněvadž však člověk má i rozum, proto hledá to, co bytí má, to, co jest nutné, nezávislé, naprosté (absolutní). Vyhledáváním takových ideí absolutních zabývá se dialektika transcendentální. Odkrývá pak Kant řečené ideje uvažováním o podstatě syllogismu. Každý syllogismus jest podřadným něčeho závislého pod svou podmínku. Jestliže tedy známe podmínku, můžeme z ní jako z příčiny vyvésti stále jiné závislosti čili účinky; tak na př. z pojmu obecného: zvíře vyvozujeme stále jiné bytosti a nic nás nedonutí zastaviti se. Jináče je však tomu, začínáme-li něčím podmíněným (das Bedingte), od účinu, a hledáme jeho podmínky; pak neuspokojení musíme se výš a výše vznést v řadě závislostí hledající jiné příčiny. Té nejčastěji nenajdeme, ale naopak odhalíme tolik podmínek, že konečně těkavost naše jest upokojena, najdeme konečně myšlenku prvotní, tkvící v základě syllogismu a jsoucí pobídkou všelike činnosti rozumové. Tato myšlenka bude ostatním i úplnou podmínkou, jsouc již něčím nezávislým, absolutnem.

Poněvadž však každý syllogismus není ničím jiným, než srovnáním celého množství podmínek (Totalität der Bedingungen) v jeden zvláštní výsledek (na př.: všichni lidé jsou smrtelní, Sokrates jest člověk, Sokrates jest smrtelný; tu fakt jednotlivý smrtelnosti Sokrata jest hledati v obecné vlastnosti lidské přirozenosti, tedy tolik máme čistých, naprostých ideí, kolik jest různých poměrů čili vztahů mezi výrokem a podmětem. Takových vztahů jest tré a odpovídá jim trojí druh syllogismu: kategorický, podmíněný a rozlučný. Důsledně můžeme míti tři nejvyšší bezpodmínečnosti a to: syllogism kategorický dává ideje duši jako podmětu, který již nemůže býti formován; syllogism podmíněný dává ideje světa jako absolutní podmínka všech jevů; konečně syllogism rozlučný přivádí k přijetí ideje Boha jako naprosté jednotnosti všech podmínek myšlení.

Že však těmto nejvyšším ideám absolutním rozumu neodpovídá objek-

tivní skutečnost, neboť jsou to idee potřebné toliko pro zaokrouhlení a ucelení, tak říkajíc našeho myšlení, proto také psychologie, kosmologie a theologie přirozená nemají skutečného podkladu. Duše neukazuje se nám intuitivně, neznáme její noumenon, a své já poznáváme toliko s jeho stránky jevné; chtějíce proto tvořiti nauku o duši jako o předmětu, klameme se sami, dopouštějíce se „paralogismu čistého rozumu“. Totéž třeba říci o kosmologii; svět jako celek nikdy nemůže býti předmětem podrobeným zkušenosti. Vychází-li tudíž rozum z jakékosi podmíněného zjevu, přichází k jeho absolutné podmínce, k ideji světa a tu idej chce považovati za skutečný předmět, pak upadá v nerozřešitelnou antinomii, že se stejnou silou brániti se bude domněnkám opačným ku př. svět povstal v čase i že jest věčný, že jest konečný i nekonečný.

Konečně i theologie přirozená nemá nejmenšího základu, protože všechny objektivní důkazy existence Boží nemohou obstáti vůbec před kritikou; důkaz ontologický jest naprosto mylný, neboť z ideje Boha neplyne Jeho skutečná existence; důkaz kosmologický musí míti osud důkazu ontologického, neboť se o něj opírá; důkaz pak fysiko-teologický může dokázati existenci nanejvýše jakési velmi moudré bytosti, ale nikdy Stvořitele. Tak tedy „kritika čistého rozumu“ dospívá ne-li k úplnému nihilismu, pak nejméně k naprostému skepticizmu a nemožnosti metafysiky.

Kritika kategorií Kantových. Kant především nijak nedokázal, proč v myšlení čtyři hlavní pojmy: kolikost, jakost, (vztah a způsob) relace a modalita jako čtveré zřídlo dvanáctera kategorií, a také nedokázal, proč vyhledávání jiných kategorií jen od uvedených čtyř musí vycházeti. Avšak místo od jakosti atd. byl by mohl Kant rovněž správně a může daleko lépe začínati pojmem pohybu, jako to činil Trendelenburg, anebo pojmem síly, jsoucnosti a pod.

Za druhé: dilemma Kantovo: pojmy buď v nás jsou a priori anebo vnímáme je ze světa vnějšího pomocí dojmů smyslových, v kterémžto případě nedala by se mysliti obecnost pojmů aniž nutnost obsahu pojmů, jest bludné, neboť druhá část dilemmatu jest úplně pochybná. Žádný pojem obecný nemůže povstati jedině pocitem smyslovým. Smysly na př. ukazují nám existenci zvířete, ale nemohou nám říci, že v tomto jedinci zvířecím jest nějaká obecná přirozenost, která jest myslitelná bez něho a kterou jako obecný pojem „zvíře“ nalezneme v jiných jednotkách podobných. Ale nejméně z toho plyne, že první polovina dilemmatu jest jedině tak možná, jak Kant usuzuje. Mohly by ovšem býti v nás a priori obecné pojmy, ale též jest možno, že existuje v nás mohutnost objevující při poznání smyslovém jednotky toho, co není v ní smyslového a tvořící pojmy obecné. Proto tato druhá alternativa jest nejen pravděpodobnější nežli první, neboť zcela prostá, a tudíž více se blíží pravdě, ale jest jedině možná. Vizme příklad: zvířata a, b, c, pohybují se sama od sebe; tudy dle Kanta různé jednotlivé postřehy byly by vpraveny v hotové formy úsudku: substance (podstaty) pohybu, příčiny aktu atd. a všechny ty formy najednou by se spojily v pojem zvířete. Zda taková umělá operace není znamením bludné hypotézy? Zdaliž takové třeba hypotézy, akmile fakt utvořiti obecnou definici: zvíře jest bytost obdařená pohybem samočinným, možno objasniti daleko prostěji, přiznáme-li rozumu schopnost objevovati v jednotlivé podstatě to, co náleží její povaze přirozené bez ohledu na jednotlivé bytí?

Za třetí Kant nijak neobjasnil, odkud to pochodí, že jsme stále nuceni

uváděti přesně vymezené kategorie na přesně vymezené postřehy. Při příkladech: více koní jest barvy černé; slunce svítí i hřeje, musili bychom dle Kanta užítí v prvním případě kategorie mnohosti, ve druhém příčinnosti. Nevíme přece, proč musíme takových vlastně kategorií užítí. Tu jest pouze dvojitá možnost: buď jevy samé, mluvíc slovy Kantovými, nutí nás, že jim připisujeme mnohost či příčinnost, anebo děje se to následkem apriorní organizace rozumu. Jestliže ony jevy nutí nás k tomu, že vidíme více koní atd. pak padá soustava Kantova, která nepřiznává světu vnějšímu možnost, vyvolati v nás pojmy obecné; je-li však pravdou druhá možnost, pak Kant jest povinen dokázati, proč jednou tolik, po druhé zase více koní uvidím, proč na tyto nebo ony zjevy uvéstí třeba tyto a ne jiné kategorie. Konečně uznáváme-li druhou možnost za pravdivou, měli bychom Leibnizovu harmonii předem uloženou in optima forma a v takovém případě těžko pochopiti, proč Kant přijímá to, co tupí u Leibnize.

Za čtvrté: Kant až do omrzení tvrdí, že kategorie mají býti čistými formami a tudíž beze všelikého obsahu; avšak pojem bez obsahu jest nonsens. Nehledíc k tomu kategorie mají sloužiti k tomu, aby pořádaly obsah dojmů; to však jest nemožné, neboť dle zásad samého Kanta poznávací mohutnost smyslová a úsudek jsou zcela oddělené mohutnosti. Kant usiluje vpravdě strhnouti most mezi jednou i druhou mohutností vsunuje představy; a že tato se mu ještě zdála mimo to smyslovou, tedy ještě nový most v podobě schemetů vsouvá mezi smyslové představy a formy úsudku. Vymezuje pak ona schemata způsobem nejrozmanitějším; jednou praví, „že schema jest samo o sobě jen produktem představy“, po druhé: „schema jest monogramem a priori čisté představy“, jindy: „schemata nejsou a priori ničím jiným nežli termíny času“, konečně: „schema jest vlastně jen fenomenon (jevem) nebo smyslovou představou předmětu“. Vůbec možno se ptáti, jsou-li schemata obsaženy v samé jen představě, či v samotném úsudku nebo v obou zároveň? V prvním i druhém případě schema nemohlo by býti spojkou mezi smysly a úsudkem, v třetím pak případě napřed již mu jest vloženo rozřešení záhady, dle něhož schema bylo smyšleno, neboť z aktů (konů) dvou mohutností má povstat kon (akt) jeden.¹⁾ Na konec i o tom třeba se zmíniti, že jakost i kolikost v soudech mají význam obrazný (allegorický). Soud: Každý člověk jest smrtelný, jest soudem obecným, to značí, že celý pojem člověka omezen jest širším pojmem smrtelnosti, neb kdybychom pojem člověka označili kruhem A a smrtelnost kruhem B, řekneme, že kruh A jest omezen kruhem B. Naopak v soudu: někteří lidé mají vysoký vzrůst, nutno tvrditi, že toliko část kruhu A leží uvnitř obvodu kružnice B, a část za obvodem téhož kruhu. Srovnávajíc takové dva kruhy pojmové, čili takové dvě kvantify, můžeme jeden nazvat větším, druhý menším, byly bychom myslili, že quantita pojmová jest quantitou obraznou, a prvotní, hmotnou, kterou možno vymeziti, kdežto quantif (přenesených) obrazných nelze ničím měřiti. Zatím Kantova kategorie quantity má obsahovati nejen pojmy, ale i svět jevící se na horizontě smyslném. Oč tedy prostší quantitou předmětovou začínati nežli předpokládat, že v úsudku dríme jakási quantita nevyplněná obsahem.

Totéž lze říci o kvalitě (jakosti). Pravím-li, že každá růže má trny, vyznačuji, že růže má jistou vlastnost. Chceme-li tedy obsahování jakékoli vlastnosti nazvati jakostí, pak každému soudu přiznati musíme jakost, poněvadž

¹⁾ Srovnej Gutberlet: Logik und Erkenntnislehre. Münster 1898 s. 22.

podmět buď má nebo nemá to, co o něm pronáší výrok dle toho, je-li věta kladná či záporná. Proto přece běříme jakost v tak širokém významu, že přestává býti kategorií v obvyklém smyslu a neznačí nic jiného nežli akt tvrzení něčeho nebo popírání. To jest jisto, že ani jakosti ani kolikosti nenabudeme analysí soudů, nýbrž nabyvše jich smyslovými postřehami uvádíme je na soudy pro jejich snažší rozdělení.

Z toho je patrné, že kategorie Kantovy tvoří ovšem umělý, ba architektonicky zbudovaný zámeček, než ne na pevném základě zkušenosti, nýbrž na písku prázdných slov.¹⁾

§ 27. Co soudí strohý realismus o podstatě pojmů obecných.

Zastanci strohého realismu učili, že naše pojmy obecné mají objektivní cenu, ale jen proto, že jejich obsah existuje formálně v povaze přirozené, čili a parte rei jím bude podána práci rozumové a tedy nezávisle na velikém aktu poznání rozumového. Ovšem u všech nebyla celková shoda co do způsobu jsoucnosti obsahu pojmů obecných.

a) Do dnes ještě nebyl rozhodnut definitivně spor o to, jak třeba rozuměti obecné idei Platonově. Známo, že v tom ohledu jiného mínění byl sv. Tomáš a jiného sv. Augustin. Tento se domníval, že idee Platonovy neexistují samy o sobě, nýbrž jsou vzory všech věcí nalezajícími se v rozumu Božím; naopak dle sv. Tomáše byly by to podstaty věcí nezávislé na Bohu a jakéhokoli rozumu bytující samy o sobě. Mimo lidské jedince, zvířecí, rostlinné atd., existovala by ještě podstata člověka, zvířete, rostliny atd. jako něco obecného a participováním v těchto ideách obecných stávaly by se jednotlivé bytosti buď člověkem, buď rostlinou nebo zvířetem atd. Pro tento názor sv. Tomáše²⁾ přimlouvá se dosti mocně ta okolnost, že Plato polemisoval proti Heraklitovi, dle něhož nic není stálého, nýbrž všecko podléhá ustavičným změnám, následkem čeho nemohlo by se mluvit o nějaké vědě.

Poněvadž však předmětem vědy musí býti něco stálého, nezměnného, tedy dle Platona o věcech časných, jakožto podrobených změnám, můžeme míti nanejvýše domněnky, ale nikdy vědy, která zabývá se tím, co jest nezměnitelné, nepomíjející, co nic jiného v sebe odnikud nepřijímá aniž samo v něco jiného přechází „οὔτε εἰς ἐκὺτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ἰόν (Timaeus), co tedy samo o sobě jest krásnem (αὐτὸ τὸ καλόν) a co není pojmem podmětovým (λόγος) ani není v nějakém subjektu ani na zemi ani v nebi, ale samo o sobě existuje (αὐτὸ καὶ αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ (Symp.) Podobné však výrazy jako αὐτὸ καὶ αὐτὸ, nalézáme ve spisech Platonových i o jiných ideách, jako velikost, dobrota, množství, zdraví, stůl, vlasy atd.

b) Hlavním zastancem strohého realismu ve středověku byl biskup z Chalons sur Marne Vilém ze Champeaux (XII. stol.). Škoda, že jeho spisy se ztratily, následkem čeho jen z úst jeho protivníka Abelarda se dovídáme, jaký byl názor Viléma ze Champeaux o podstatě pojmů obecných. V jednom z fragmentů spisů Abelardových, objevených Viktorem Cousinem r. 1830 v Saint-Germain, praví Abelard: „Alii vero quasdam essentias universales

¹⁾ Námitky Kantovy proti možnosti theologie přirozené budou objasněny při theologii přirozené; podobně podrobný rozbor jeho antinomií ponecháváme do filosofie přirozené a paralogismy do psychologie.

²⁾ Sv. Tomáš: S. theol. I. qu. 84 a. 14 Cor.

fungunt, quas in singulis individuís totas essentialiter esse credunt.“ Potom objasňuje Abelard tuto theorii příkladem, jehož používal Vilém ze Champeaux: „Člověk na př. jest druhem, t. j. jednou věcí bytnou, k níž přistupují rozmanité formy a učiní z ní Sokrata, potom tutéž věc jiné formy zase přetvořejí na Platona neb na jiná individua a v Sokratovi mimo ony formy, které ze hmoty tvoří Sokrata vlastně, nemá nic jiného mimo něco obecného, co zase v Platonovi jest přetvořeno tak zv. formami Platona. A tak rozumují o všech tvarech co do jedinců i o druzích vzhledem ke tvarům . . . Dle nich, kdyby ovšem rozumnosti nebylo v nějakém jedinci, nejméně by existovala v přirozené povaze.¹⁾

Málo liší se od zmíněného názoru theorie Gilberta de la Porrée (1142), dle něhož pojem obecný povstává z logické úvahy o podobnosti věcí a s druhé strany podstata věci různila by se skutečně od téže věci konkrétně bytující.²⁾ Takováto distinkce Gilbertova připomíná hlavní distinctionem formalem ex natura rei Skotistův. Jmenovitě Duns Scottus a jeho žáci učili, že mezi obecnou podstatou věci a jejími známkami osobními jest rozdíl, jenž není ani skutečný ani čistě pomyslný; kdyby totiž byl rozdíl skutečný, pak z jedné a téže věci musilo by povstati více věcí co do jakosti, jež dají se v ní nalézt rozdělenu; ale i čistě pomyslný rozdíl to nebude, neboť musí býti ve věci nezávisle od rozumu jako skutečnost jistě obecná jako formalitas: „tato však domněnka liší se tím od nauky Platonovy, že dle této mimo bytosti jednotlivé existuje skutečně idea čili jejich podstata jako cosi obecného, neboť přece formalisté chtějí, aby v samotných bytostech jednotlivých podstata byla obsažena jako cosi obecného v tom, co jest zvláštní. Proto tedy nebyla by povaha různých lidí jedna, že v každém má tutéž vlastnost, následkem čehož může býti pojata v jeden pojem, ale že ve všech jest i co do bytí i co množství tatáž.“³⁾ Tomu však, co Kleutgen praví o povaze lidské, třeba dle Skotistů rozuměti o každém vymezení věci obecném na př. zvířecí přirozenost, bytost atd.

c) Z filosofů věku XIX. domnívali se Ubaghs a Laforêt, že obsah pojmů obecných jest spojen s bytostmi jedinečnými bez újmy své obecnosti, jmenovitě skutečností obecné jako rod a druh braly by podíl na jednotě podstaty numerické, jakou víra připisuje třem osobám nejsv. Trojice, čímž bylo by umožněno přece jakési porozumění tajemství Nejsv. Trojice.⁴⁾

d) Konečně někteří ontologisté, na př. Malebranche, Rosmini, Gioberti atd. učili, že obsah pojmů obecných čerpáme z bezprostředního nazírání Boha.⁵⁾ Kritika. Po tomto historickém přehledu jest se tázati, zdali strohý

1) Victor Cousin: *Ouvrages inédits d'Abélard*. Viz 505 násl. Paříž 1836.

2) Srovnej: De Trinitate l. IV. p. 1252: „Genus enim nihil aliud putandum est nisi subsistentiarum secundum totam earum proprietatem ex rebus, secundum species suas indifferentibus, similitudine comparata collectio. Qua similitudinis comparatione omnes illae subsistentiae dicuntur unum universale, unum dividuum, unum genus, una eademque natura.“ Srov.: Haffner: *Grundlinien der Geschichte der Philosophie*, Mainz 1881 s. 500 n.

3) Kleutgen: *Philosophie der Vorzeit* str. 268, I.

4) Srovnej Mercier: *Créerologie* str. 291: „Les réalistes n'admettent point écrivait Laforêt, que la nature se multiplie avec les individus; ils voient dans tous les membres de l'espèce humaine la même nature, qui demeure numériquement une, malgré la multiplication des personnes. D'après ce sentiment qui est aussi le nôtre, tous tant que nous sommes nous avons la même nature humaine, qui ne change point, ne se multiplie point: c'est l'unité dans la variété.“ (Les Dogmes catholiques 2 éd. I p. 148—150.

5) Srovnej Karel Braßg: *Vom Erkennen* 1897. Freiburg str. 91 n.

realism řádně rozřešil otázku, v čem spočívají pojmy obecné? K tomu třeba odpovědět, že do té míry zasluhuje uznání tvrzení realismu strohé, že bez pojmů obecných nebyla by možná věda, do jaké míry zase důsledek plynoucí z této zásady, jako by předmět vědy jako obecný musil býti sám o sobě, zasluhuje odsouzení.

Co se týče *a)* nauky Platonovy, třeba připomenouti, že jeho hypotéza o pozorování ideí samých o sobě bytujících jest v těsném spojení s naukou o praeexistenci duší; kdo nepřijímá této nauky, může směle popírat i nauku o ideách samostatně bytujících. Kdyby však někdo mimo zamítnutí hypotézy o praeexistenci duší chtěl přijati Platonovy ideje, ten upadne ve spor se svědectvím vlastního vědomí, jež zcela nic neví o nějakém pozorování ideí samých o sobě bytujících. Když vidím nějakou osobu a pravím o ní: to jest člověk, tu jistě nevidím nějakého obecného člověka, ale jednotlivou osobu, o níž vypovídám obecné soudy. Kdyby však obsah oné obecné výpovědi měl existovati samostatně, nebyla by objasněna záhada, proč stejně dobře o Pavlu jako o Alexandrovi, o velikém i malém, pravím, že jest člověkem. „Dostačí uvažovati,“ praví Mercier, ¹⁾ „způsobu, jakým upravujeme své pojmy obecné, abychom se přesvědčili, že jejich obecnost nepopírá, ale nastupuje po dokonané abstrakci rozumu: mluvíti o životě tohoto dubu, tohoto topolu, neznamená poznávati jejich numerickou různorodost a stanoviti je oba mimo jejich různorodost ve vzhledě fysickém, v jednom pojmu. Zobecnění jest tedy výsledkem abstrakce. Kdyby tedy tvrzení Platonovo bylo odůvodněno, pak soudy potvrzující totožnost výroků o bytostech oddělených od daného podmětu individualného byly by na místě. Skutečně, bylo by nesprávně říci na př. že Sokrates jest člověkem, jestliže to, co nazýváme člověkem, existuje samostatně mimo tento podmět i co do jakosti i co do kolikosti vymezeným, a ježž my jmenujeme Sokratem.“

Co více Plato zcela neobjasnil toho cíle, za nímž vymyslel idee. Chtěl vysvětliti, jak jest možná věda o věcech mimo jejich konečnost; a zatím místo věcí změnitelných našel jiný předmět vědy. I kdybychom ovšem i poznávali ideje samostatně bytující, tím ještě bychom úplně neměli vědy jisté a pravé o světě skutečném.

Mimo to položením hypotézy o ideách nezávisle na věci i rozumu bytujících nebyly by odstraněny spory, jež by s oněmi ideami byly spojené. S jedné strany ovšem by idee nic neměly společného s věcmi, s druhé strany věci staly by se tím, čím jsou berouce podíl skutečný v oněch ideách. Následkem toho buď idee nemohly by existovati úplně odděleně od věci, anebo by bylo nutno vymysleti nové bytosti, které by prostředkonaly při braní podílu v ideách se strany věci; a v takovém případě co do oněch prostředkujících bytostí vracela by se táž nesnáz, a to i vzhledem k věci tohoto světa. Musili bychom se dostat k nekonečnosti, a tím samým ničeho bychom se nedodělali.

Není potřebí i o tom se zmíniti, že věda může býti nejen o podstatách, ale i o případnostech. Dle Platona musily by existovati nejen idee obecné člověka, zvířete, stolu atd., ale i barvy, hlasu, ošklivosti atd., což jest nemožné z toho důvodu, že bytí případnosti nemůže býti v obvyklém smyslu slova bytím samostatným, nýbrž existovati může, pokud tkví v nějakém bytí substanciálním.

¹⁾ Mercier: Criteriologie s. 311.

Konečně spojení duše s tělem bylo by dle hypotézy Ptatonovy úplně, nepřírozené, aniž by se dalo také vysvětliti, proč v nedostatku určitého smyslu neměla by osoba, tím neštěstím dotknutá, mimo to ohlédati se na idee, vlastností onoho smyslu odpovídajících, čemuž však odporuje zkušenost.

Proti b) Vilémovi ze Champeaux, Laforêtovi a Ubaghsovi lze použití tohoto úsudku. Jestliže jeden obecný člověk má existovali v individuích (jedincích) lidských, pak nalézá se ve všech jednotkách buď jako jeden a týž, anebo i tolikrát, kolik v daném okamžiku existuje lidských jednotek. Přejme-li první možnost, jde z toho, že všichni lidé jsou vlastně jedním člověkem, jehož části (jednotlivé osoby) by se různily jediné případkovou vlastností; v tom případě bylo by možno o každé jednotlivé osobě vysloviti se jako mluvíme o člověku vůbec jako o ideji, na př. Petr jest nezměnitelný, věčný, omezený atd., co se však na nikoho nehodí. Přejme-li však druhou možnost, zvláště, že onen obecný člověk tolikrát existuje, kolik jest osob, nelze porozuměti pak, jak takové množství může v jednom a tomtéž vzhledu býti současně jednotou. Konečně proti tak nesmyslnému předpokladu mluví sebevědomí každého jedince, jímž cítí se bytostí jednotlivou, lišící se od jiných bytostí.

Odvolávati se na tajemství Nejsv. Trojice jako na důkaz, že může existovati numericky tatáž přirozenost o několika individuích, jest nesprávné, neboť předně nemáme řádného ponětí o způsobu bytnosti Boží; a pak jestliže jednota numerická božské přirozenosti existující ve třech Osobách jest tajemstvím toliko, naopak existence jedné numerické přirozenosti lidské ve všech jedincích lidských byla by existencí nesmyslnou.

V Bohu ovšem jedna jest společná vůle a jeden společný rozum, kdežto v každém jedinci lidském i vůle i rozum jsou rozdílné. Jedna totiž a tatáž přirozenost lidská byla by současně i ctnostná i hříšná, toužila by současně po rozkoši a umrtvovala by se, s čímž žádný rozumný člověk by nesouhlasil.¹⁾

Proto také realism strohý důsledně rozvedený musí zajíti k pantheismu realistickému, neboť jako všichni lidé budou vlastně jedním člověkem, tak všechna těla jedním tělem, a všechny bytosti jednou jen bytostí, rozdělenou na více jednotek, jež co do bytí budou si celkem rovny, a různiti se budou toliko případně.

c) Dle ontologistů mají idee skutečně bytí mimo náš rozum, ale jen v rozumu Božím.²⁾ Tento názor směsuje idee v řádu jejich pojetí a příčinnosti s ideami v řádu bytnosti. Nám jde o objasnění toho, co jest obecné, a co vlastně stanoví vnitřní podstatu stejnorodých individuí, kterou důsledně o těchže individuích pronášíme. Hypotéza ontologistů mohla by nanejvýše jednu pouze příčinu skutečného bytí objasniti, zvláště jeho příčinu vzornou, ale naprosto nevyjadřuje způsob bytí reálného předmětů; vůbec pak nepraví, jaká jest povaha věci, jak se podstatně mezi sebou různí nebo jakým způsobem mohou býti bezprostředním předmětem mého poznání.

Za druhé dle hypotézy ontologistů musily by naše kladné soudy býti buď bludné nebo nanejmeně právě nemožné. V každé totiž větě kladné kládeme jakýs obecný pojem o zvláštním podmětě, n. př. Pavel jest člověkem: zatím dle ontologistů musili bychom ne o obecné jakési podstatě věci vypovídati, nýbrž vyjadřovali bychom ideje Boží o věcech jednotlivých. S tako-

¹⁾ Kleutgen: Philosophie der Vorzeit I. str. 269.

²⁾ Obšírně rozebírá ontologism. Schmidt: Erkenntnislehre II. str. 387—421.

vouto konklusí nikdo se nemůže shodovati. Ale v takovém případě všechny soudy tvrdící již předem musily by bludně konkludovati.

Můžeme celkem pominouti jiné bludné důvody zásady ontologistů, jako, že vědomí naše vůbec nám nesděluje, abychom pozorovali Boha, anebo že z důvodů jedinnosti přirozenosti Boží netoliko idee v Bohu jsoucí musili bychom spatřovati, ale celou přirozenost Boží a tedy také sv. Trojici. Ontologisté směřují prostě dvě zcela různé věci: bytost nejobecněji pojatou, která následkem své transcendentální obecnosti na dně každého pojmu se nalézá, s bytostí nejdokonaleji bytující, kterou jen Bůh býti může.

d) Konečně nelze se rovněž smířiti „s rozdílem formálním z přirozenosti věci“ Skotistův, neboť jest předně zbytečný a za druhé vede k pantheismu.

Jest zbytečný, neboť všeliké různění jest možné tam, kde nedostatek shodnosti. Ten však nedostatek může býti buď nezávisle na rozumu poznávajícím na př.: duše, tělo, rozumnost, smyslnost, a pak máme rozdíly skutečné; anebo i rozdíl pochází jediné z rozumu, který v jedné a téže bytosti fysické dovede objeviti různé vlastnosti a z toho utvořiti různé o sobě pojmy, a pak máme rozdíl pomyslný.

Není tedy místa pro nějaký třetí rozdíl. Dle Skotistův musila by mezi větami jako: Sokrates jest člověk, podstatou smyslovou obdařenou rozumem, býti rozdíl formální z přirozenosti věci plynoucí, neboť „člověčenství, smyslovost a rozumnost“ jsou zcela různými skutečnostmi, jménem formalitates; kdyby však tomu tak bylo, pak každá bytost byla by splením takých forem, jichž během rozvoje rozumového bylo by lze naléztí stále větší počet, přestala by býti bytostí jedinečnou.

Jestliže však bytost jakákoliv mimo měnitelnost vět o ní pronášených, nepřestává býti bytostí samou o sobě, pak zcela jasně rozdíl mezi oněmi výroky jest dílem rozumu, který v měnitelnosti zjevů v bytosti nalézá základ k pronášení o něm měnitelných výroků. Kdybychom názorem vniknouti mohli v podstatu věci, stačil by nám jeden, ovšem úplný, míti o ní pojem; ale že takové poznání není naším údělem, tedy k úplnému poznání nějaké věci dospěti musíme několika cestami, postupně, pomocí několika pojmů. Rozdíl tedy mezi takovými pojmy vzhledem k jedné a téže bytosti za účelem jejího lepšího poznání bude rozdílem (pomyslným) rozumovým, majícím základ ve věci samé, čili bude rozdílem virtuálním, ale nikdy formalis ex natura rei, jak tomu chtějí Skotisté.

Pomíjím tu okolnost, že srovnáním rozdílu formálního z přirozenosti věci s Boží podstatou musila by přestati buď jedinnost této, anebo při nejmenším naše pojmy o Božích vlastnostech byly by jen synonymními; a ještě třeba uvážiti, že zmíněný rozdíl konsekventně provedený vede k pantheismu.

Jeden ze Skotistův, Mastrius, objasňuje rozdíl skotistický mezi danou věcí a jejími formalitami takto: „Per rem intelligitur omne id, quod per veram efficientiam et physicam causalitatem accipit esse sive solitarie existere possit sive non, et ita se habent omnes physicae entitates, omnes nimirum substantiae sive completae sive incompletae ut materia et forma, omnia item accidentia sive absoluta sive respectiva. Per realitatem omne id intelligendum venit, quod per se non recipit esse a sua proxima causa per verum influxum physicum, sed per simplicem emanationem metaphysicam. (In Organum Aristot. disp. I. qu. V. a. 2.)

Ale předně nelze porozuměti tomu, jak může nějaká realita odlišena býti

aktuálně od věci samé a přece nemít vlastní bytnosti. Jestliže však má být tím, že bere podíl na bytí samotné věci, pak má při nejmenším případné bytí a že to, co jest aktuálně ať jako substance, nebo jako případnost, může být nazváno věcí, tedy není důvodu, proč *distinctio formalis ex natura rei* neměla by být rozdílem skutečným.

Za druhé, budeme-li tak, jak to činí Mastrius, rozeznávat věc samu od její formálnosti (*realitates, formalitates*), na př. rozdíl podstaty od její případnosti, dojdeme k tomu, že bytost individuální musíme pokládati za případnost dané přirozenosti, odkudž již jen krok k pantheismu, neboť jestliže individua povstávají jen případností spojené s jednou a toutéž numerickou podstatou, pak proč by ona individua neměla být způsobami jedné jediné nejobecnější podstaty.¹⁾

Správně poukázal na tyto konsekvence zmíněného rozdílu Skotistů Kleutgen: Praví toto: „Nedá se vůbec mysliti rozdíl, který by v daném předmětu byl skutečný, a přece nebyl by skutečný. Kdekoli totiž jest skutečný rozdíl, tam přece i skutečná mnohost bytí musí. Cokolivěk formalisté chtějí rozuměti onou skutečností a formálností (*Realitäten und Formalitäten*), pak žádného rozdílu v předmětu nebude skutečného, nebudou-li ony tvořiti skutečné množství a eo ipso nebudou-li co do svého bytí rozmoženy (*vervielfältigt*).

Budou-li však co do onoho bytí rozmnoženy, pak jimi povstane skutečný rozdíl, jmenovitě pokud vše, co vlastně bytí má, ať již podstatné či případné, může být nazváno věcí (*res*). Leč přijme-li se skutečný rozdíl tam, kde formalisté kladou svůj, pak tím oprávněny jsou nejnebezpečnější bludy a což v našich dobách třeba náležitě uvážiti.

Jestliže individuálnost skutečně se různí od bytnosti věci, pak v tomtéž předmětě i jeho bytnost i jeho individuálnost budte mít své vlastní bytí a v tom případě nemáme toho, co Skotisté zovou rozdílem formálním, nýbrž rozdíl skutečný v pravém slova smyslu, a poměr individuálnosti k bytnosti bude týž, jako případnost k substanci.

Jestliže dále dle takové nauky má bytí zachována obecnost věci, pak v prvé řadě následovalo by z toho to, že všechny věci téhož druhu mají jednu a tutéž bytnost uprostřed více případností, a ve druhé řadě, že všechno, co jest, má společné bytí, které se různým způsobem rozděluje v rody, druhy a individua, jedna podstata „pantheistů v nekonečné množství případností!“

§ 28. Realismus umírněný a jeho odůvodnění.

Realismus umírněný, k němuž cestu ukázal Stagirita, později Boëtius, a jež rozvinuli a zastávali sv. Anselm, Alexander z Hales, Albert Veliký, Tomáš Aquinský, Bonaventura a mnoho jejich následovníků a stoupenců, liší se od nominalismu tím, že uznává pojmy obecné, od konceptualismu, že pojmům obecným přiznává cenu objektivní a nepovažuje je za apriorní formy čistě subjektivní; od realismu upřílišného (strohého), že obsahu pojmů obecných nepřiznává samostatného fyzického bytí.

Tím, že realism umírněný neméně důrazně jako strohý uznává nutnost, aby předmět vědy byl něčím obecným, a s druhé strany zavrhuje podstaty věci odděleně od těchto bytující a mimo to neuznává žádných pojmů vrozených, ba naopak káže poznání rozumovému bráti počátek z poznání smyslo-

¹⁾ Srovnej: Peillaube: *Theorie des concepts* str. 450.

vého, které má za předmět věci jednotlivé, konkrétní, tudíž těmto poměrům může realism umírněný učiniti zadost jen tím způsobem, že přiznává rozumu schopnost odkrývati ve věcech to, co v nich jest stálé, neměnitelné a nutné, čili jejich podstatu, kterou důsledně jako společnou více jednotkám pojímá. V takovém případě společná ona podstata věci může býti vyslovena dle téže zásady o všech jednotkách, v nichž se nalézají, na čem vlastně spočívá její obecnost. Obecným nazýváme to, co o sobě jsouc jednotou, určuje vztah k mnohým věcem (*unum, habens habitudinem ad multa*), jak se vyjadřuje sv. Tomáš.

Obsah pojmů obecných však čili podstata, přirozenost věci určité, neexistuje jako obecná ve věcech, neboť cokoliv fysicky existuje, existuje individuálně; teprv rozum v další své činnosti rozumové dává známku obecnosti oné přirozenosti tím, že na ni pohlíží jako na obsaženou ve více jedincích nebo jako takovou, která ve více jedincích může býti uskutečněna.

Z toho následuje nutnost lišiti to, co jest prostě obecné (*universale directum, universale in potentia*) od toho, co prací rozumovou, reflexí známku obecnosti nabývá, (*universale reflexum, universale actu*). Prostě obecnou jest přirozenost čili podstata každé věci sama o sobě způsobem abstraktním uvažovaná; tatáž podstata věci uvažovaná v poměru k více jednotkám, v nichž ji shledáváme, nebo v nichž by bytovati mohla, stanoví to, co reflexně obecným nazýváme.

Přesně vzato nemusila by podstata věci sama o sobě nazvána býti obecnou, neboť v určité věci individuálně existuje, a ne obecně; mimo to zvána bývá obecnou jednak proto, abychom ji rozeznávali od pojmu celého předmětu konkrétního, jednak proto, že stanoví podstatu toho, co reflexně jest obecným.

Jestliže tedy rozum bezprostředně nějaký předmět pojímá, pak z prostřed známek osobních a případkových dobývá abstrakci ty, které na základě podstaty věci vznikají, a tyto ve formě definice o věci pronáší, a teprve další reflexí změňuje onu podstatu věci ve vlastní obecné pojmy. Přirozenost ovšem, na př. lidská — a totéž třeba říci o každé podstatě věci — sama o sobě čili absolutně, abstrahuje úplně od toho, zdali v jedné jen či i ve více jednotkách se nalézají nebo nalézati může. Kdyby tedy z podstaty její následovalo, že by jen v jednom nějakém subjektu bytovati mohla, nemohl by ji rozum žádným způsobem pojímati jako společnou více jedincům; kdyby naopak z podstaty své vymáhala bytí ve více jednotkách, pak zase nemohla by celá bytí realizována v určité pouze jednotce, a podobně můžeme o každé osobě říci, že jest člověkem, což bychom činiti nemohli, kdyby každá z nich neměla celé přirozenosti lidské.

Podobně má se věc s bytností; kdyby do přirozenosti jakékoli z podstaty její vycházelo fysické bytí, pak nemohla by existovati způsobem ideálním v jakémsi rozumu jako jeho předmět poznání, neboť předmět rozumového poznání abstrahuje od známek osobních, bez nichž zase konkrétní bytí jest nemožné; naopak, kdyby přirozenost jako taková vyloučila z podstaty své existenci konkrétní, nemohla by bytí uskutečněna v nějaké jednotce. Přirozenost však absolutně pojatá, čili to, co jsme nazvali prostě obecným, nevyjadřuje samo o sobě zřetele na bytí ani na nebytí, na bytí v jednom nebo ve více jedincích.¹⁾

¹⁾ Srovnej Liberatore: Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin, str. 48 násl.

Jinak má se věc s tím, co reflexně jest obecným, neboť zavírá v sobě i jednotu i mnohost; jednotu, jestliže vyznačuje jednu toliko v sobě nerozdělenou přirozenost nebo podstatu věci; mnohost: jestliže představuje tu přirozenost jako existující nebo mohoucí bytí ve více jedincích. Není třeba snad dodávati, že reflexně pojatá přirozenost jako obecná může mít existenci jediné v rozumu, neboť ve věcech bytuje individuálním způsobem, ve spojení se známkami osobními. Dobře vyjádřil sv. Tomáš Aquin. tuto možnost pojmuti určitou přirozenost ve trojím vzhledě: „Trojím způsobem možno uvažovati o nějaké přirozenosti“ dí: 1) jednou dle bytí, jaké jest v jedincích jako na př. přirozenost kamene v tomto kamenu i v onom kamenu; po druhé možno jest uvažovati přirozenost absolutně, pokud abstrahuje od obou způsobů bytí; dle toho způsobu pojata jest přirozenost kamene nebo čehokoliv jiného jediné vzhledem k tomu, co samo sebou k oné přirozenosti náleží.²⁾

Snadno dle výše vyložených zásad umírněného realismu lze porozumět důvodu, proč naše pojmy obecné mají objektivní cenu. Důvod jest jmenovitě v tom, že to, co vyjadřuje pojmy obecné, čili podstata věci, ve věci se nalézá, ve které však neexistuje obecně, nýbrž individuálně, známku však obecnosti získává podstata věci teprve abstrakcí rozumu. Rozbeřme to, co jsme právě řekli, poněkud podrobněji.

Řekli jsme, že obsah pojmů obecných ve věcech se nalézá. A nemůže tomu býti jinak, neboť věda naše jedná o věcech a ne o pojmech samých. Kdyby přece obsah pojmů obecných se nenalezal ve věcech, nemohli bychom o něm pronášeti těch výroků, které o věcech pronášíme. Ve větách: kámen jest těžký, člověk jest smrtelný, jsou pojmy: kámen, člověk — obecné a to prostě obecné, neboť je samy o sobě pojímáme; a přece pronášíme o nich takové výroky, které vlastně o tomto konkrétním kamenu nebo osobě musí se pronášeti.

Zcela jasně tedy podstata věci v pojmech: kámen, člověk vyjádřená, jest tatáž, jež jest v tom neb onom kamenu nebo v té neb oné osobě. Že tomu tak jest, poučuje nás slůvko: jest, použité za spojku. Pravím-li: Pavel jest člověk; chci vyjádřiti identičnost mezi podmětem a výrokem, kde totiž takové identičnosti nepostřehujeme, tam užíváme jiného pomocného slova: na př. Pavel má peníze.

Můžeme totéž s Liberatorem (s. 54) spatřiti na takovémto soudu: člověk jest volný, Petr jest člověk a tedy Petr jest volný. Tento důsledek konečný jest tedy pravdivý, jestliže premisa: člověk jest volný, vyjadřuje známku náležející k podstatě člověka a tuto podstatu člověka v premisi dolní za identickou s Petrem uznáváme. Protož tu podmět: člověk v premisi hořejší jest obecný a to obecný prostě, neboť hned nemáme zřetel k těm všem jednotkám, kterým podstatu člověka přiznáváme nebo přiznati můžeme a tím ne obecnosti jako takové, nýbrž podstatě člověka o sobě pojaté přiznáváme známku volnosti.

Je-li tedy pravdou, co obsahuje premisa menší, jmenovitě, že jest identičnost mezi podmětem premise hořejší (člověk) a Petrem, pak z toho následuje, že podmět v premisi hořejší má totéž bytí, jako Petr, s tím rozdílem, že byl pojat způsobem abstraktním, t. j. beze známek osobních Petrovi vlastních. Řekli jsme dále, že podstata věci jinak v pojetí a jinak ve věci existuje, neboť

¹⁾ Quodlibet. 8 qu. 1 art. 7.

²⁾ Viz sv. Tomáše p. t. De ente et essentia IV.

ve věci bytuje individuálně a v pojmu jest něčím obecným, jinými slovy: obsah pojmů obecných nemá obecnosti, pokud ve věcech konkrétně existuje, ale nabývá jí teprve abstrakcí rozumu. Tento názor nepotřebuje širšího odůvodnění. Podstata totiž věci, na př. lidská přirozenost, pokud existuje v nějakém jedinci, nemůže býti obecná, neboť v jedinci existuje se známkami osobními, od nichž jen rozumem (pomyslně) může býti oddělena, ale nikdy fysicky. Přirozenost lidská existující v Sokratovi nemůže současně bytovat v Platonovi nebo jiných osobách, neboť jinak Sokrates byl by Platonem. Přirozenost tedy v jednotlivcích bytující má známky právě opačné přirozenosti, pokud ona v pojmu jako abstraktní a tedy obecně se jeví.

Nemůže přece rozum při přirozenosti v jednotce bytující bráti ohled k těm známkám individuálním, které ji činí přirozeností této jen osobě vlastní, a naopak ohlédati se jen k tomu, čím jest takovou a takovou přirozeností na př. lidskou, kamene, zvířete atd.

Uvolněná abstrakcí od známek individuálních může přirozenost již býti pojata jako společná více jedincům, neboť důvod, proč Plato, Sokrates, Alexander atd. jest člověkem, jest ve všech jedincích lidských jeden; každý totiž proto jest člověkem, že má známky tvořící základ podstaty čili přirozenosti lidské. Správně dí sv. Tomáš: „Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu.“ (S. Theol. I. qu. 85, ar. 2 ad 2.)

Leč i ono zobecnění abstraktně pojaté přirozenosti neděje se na základě nějaké apriorní organisace rozumu, nýbrž rovněž ve věcech samých nalézá základ. Jakmile totiž ve všech jedincích, v nichž určitá přirozenost individuálním způsobem bytuje, tytéž známky k podstatě přirozenosti patřící musí býti nalezeny, tu rozum, vida tyto známky ve všech jedincích určité přirozenosti, nalezne dostatečného základu pojati určitou přirozenost jako něco stejného, co se nalézá ve více jednotkách nebo nalézati se může čili nalezne důvod tvořiti pojmy obecné.

Tak pojaté pojmy formálně obecné rozdělili scholastikové na tak zvané *quinque praedicabilia*: *genus*, *species*, *differentia*, *proprium*, *accidens*, kteréžto rozdělení jest výsledkem zkoumání poměru formálně (reflexně) obecných pojmů určité bytosti jednotlivé. Tímto poměrem zabývá se logika a nikoli noëtika, již hlavně jde o objektivní cenu pojmů prostě obecných.

Teď snadno lze porozuměti, co jsme dosud řekli, dle Boëtia: *singulare dum sentitur, universale dum intelligitur*; to jest, že pro smyslné poznání daná přirozenost existuje ve spojení s konkrétními, osobními známkami, jestliže zároveň rozum může abstrakcí oddělití známky podstatné přirozenosti od jejich známek individuálních. Tak spojuje realism umírněný obě sféry poznání, smyslovou i rozumovou, necháváje smyslům za předmět známky konkrétní, a rozumu to, co pod oněmi konkrétními známkami se skrývá pevného, nezměnitelného, nutného, podstatu věci. Realism umírněný uniká tím bludu empiriků a nominalistů, chtějících zaměnit vědu s dojmy, a s druhé strany zamítá stejně Kantovy apriorní formy, jež nemají žádného obsahu, jakož i formy samostatně bytující výstředního realismu.

§ 29. Srovnávání pojmů jako zřídlo poznání. Kritika synthetických soudů a priori.

Po dokázané objektivní ceně našich pojmů obecných, můžeme přistoupiti k rozřešení otázky, zda z pouhého jen porovnávání mezi sebou obsahů pojmů obecných daly by se odvoditi nové soudy v sobě jisté a tím cenu obecnou mající? Tato odpověď je tím potřebnější, poněvadž každá věda začíná tím, že postaví větší neb menší počet pravd, zvaných zásadami, kterých již nedokazuje buď proto, že vůbec nepotřebují důkazu, jakožto samy o sobě jisté a jasné, anebo též, že jsou v nějaké nadřaděné vědě dokázány. S tímto druhem pravd, které vlastně jsou prostředními soudy neb analytickými nebo synthetickými budeme se zabývat při rozboru ceny dedukce a indukce; v tomto paragrafu jde nám o to, odkud prvnějšího druhu zásady čerpají svou cenu obecnou i svou naprostou jistotu. Jestliže tyto známky zásad i pravd prvotných nebo jak je někdo zve jinak, pochodí ze zkušenosti jenom, pak empirism má oprávněnost; leč jestliže zkušenost sama nemůže dáti řečené známky pravdám, o nichž je řeč, pak by nezbyvalo, než buď přijati hypotésu Kantovu a uznati jeho synthetické soudy a priori za odůvodněné, anebo se školou škotskou, Leibnizem i jinými uznati je za pravdy vrozené, anebo přiznati rozumu schopnost tvořiti soudy obecné i jisté vniknutím v obsah pojmů obecných, v kterémžto případě srovnávání abstraktních pojmů obecných, dávajíc počátek bezprostředním soudům analytickým, bylo by zvláštním zřídlem poznání.

O odpovědi dané empirismem musíme z důvodu velkého významu uvažovati ve zvláštním paragrafu. Zde dostačí se zmíniti, že jakmile zkušenost má za předmět jen jednotlivé případnosti, pak nemůže býti jedinou a úplnou příčinou pravd obecných.

Poněkud déle musíme se zastaviti u odpovědi Kantovy. Kant uvažoval takto: charakter obecnosti i nutnosti zásad nemůže pocházeti ze zkušenosti, neboť to všecko má něco případkového a jednotlivého za předmět; také nepochodí z pouhé analýse podmětu, neboť ve více zásadách jen pomocí zkušenosti se dovídáme, že k určitému podmětu takový a takový náleží výrok.

Jen jedno jest možné rozřešení nesnáze, jmenovitě, že obsah zkušenosti pojat bývá v hotové formy souhlasných mohutností poznávacích. Ze spojení tedy obsahu zkušenosti s apriorními formami povstávají soudy synthetické a priori. Jako příklady takových soudů uváděl Kant věty matematické ($7 + 5 = 12$), geometrické (mezi dvěma body přímka jest nejkratší vzdálenost), z fysiky (při všech změnách jakost hmoty zůstává nezměněná), z metafysiky (všecko, co se děje, má svou příčinu). Každý tedy soud, jenž má charakter obecnosti a nutnosti a nepovstal analýs podmětu, jest soudem synthetickým a priori.

Možno se srovnávati s tímto názorem Kantovým? Nikterak.

Především terminologie Kantova jest klamná. Až do jeho doby značilo: a priori tolik, co dokázati skutek z analýse příčiny, kdežto a posteriori z analýse skutku příčinu odvoditi; kdežto Kant: a priori rozumí „před všelikou zkušeností“, a posteriori = po zkušenosti. Protož tyto výrazy a priori i a posteriori potud nejsou vlastní, že analýsa příčiny neodbyvá se nutně před všelikou zkušeností, jestliže sama příčina může býti často teprve poznána ze zkušenosti, následkem čeho a priori může značiti i „před zkušeností“, i ne před zkušeností. Tak na př. znám-li něčí charakter, mohu souditi, jak

se někdo zachová v určitém případě; pronáším proto o tomto jeho počínání jako následku jeho povahy soud předpokládaje a priori skutek, tedy před zkušeností; že přece pronáším tento soud analysí příčiny, známé mi teprve ze zkušenosti t. j. z analýse poznané povahy, proto soud nebude před zkušeností. Proto v názvu: soud synthetický a priori obsažena jest dosti patrná *contradictio in adjecto*.

Za druhé Kant klade dilemna: buď charakter obecnosti (*Allgemeingültigkeit*) a nutnosti (*Apodicticität*) zásad pochází z analýse podmětu, která vybírá výrok jako již obsažený v podmětu; anebo sloučením apriorních forem z obsahu zkušenosti. Zatím dilemna není úplné, je-li možno, že charakter zmíněný zásad nebyl by dílem apriorních forem, ale abstrakce, která pod změněným šatem zjevné strany pozorovaného předmětu dovede rozeznati obsah stálý, podstatu věci a o ni soud opře. Kdybychom měli jen čistě smyslové poznání, pak o tvorbě soudů obecných ani mluvit by se nemohlo; že však, jak jsme při pojmech ukázali, máme schopnost objeviti podstatu věci, tedy tím samým můžeme již poznávati něco, co jest naprosto nutné a obecné, neboť podstaty věci jsou nezměnitelné, nutné, obecné. Srovnávajíc pak takto získané pojmy můžeme tvořiti soudy naprosto obecné a nutné.

Za třetí soudy synthetické a priori nemají charakteru obecnosti v pravém slova smyslu, nýbrž obecnost v poměru ke skutečnému množství myslících jedinců. Zatím cena takové věty: co nemá příčiny své změny v sobě, musí ji míti ze vnitřka, celek je větší nežli část jeho a p. jest naprosto obecný a nutný, nezávislý na organisaci něčího myšlení.

Za čtvrté charakter nutnosti v soudech synthetických a priori jest toliko čistě psychologický, a nikoli opřený o věc poznanou. Kdo však může popřít, že subjektivní moje nutnost spojením dvou pojmů v soud zcela dobře by spojovala jiný subjekt myslící?

Jestliže však jen na základě slepé nutnosti psychologické máme uznávati celé řady soudův matematických, metafysických a pod. za jisté a nutné, pak museli bychom míti zaručenou něčím jistotu, že se nemýlíme při srovnávání souhlasné formy apriorní s obsahem zkušenosti. Zatím Kant takové jistoty našim schopnostem poznávacím intelektuálním nechce přiznati, ovšem jeho kritika čistého rozumu k tomu směřuje, aby dopustila se nesčíslných sofismat, paralogismů, antinomií, k nimž díky organisaci lidského rozumu, máme se dle Kanta bez ustání obracet.

Za páté příklady Kantem jako vzor synthetických soudů a priori uváděné, jsou k jeho neštěstí všechny soudy analytickými.

V rovnici $7+5=12$ jest patrnou věcí, že 12 obsaženo jest v pojmu $7+5$ jen jiným způsobem, nežli se Kantovi zdálo. Může totiž jedna věc obsažena býti ve druhé hotovým způsobem, materiálně čili *actu*, a může též geneticky čili virtuálně. Protož 12 není obsaženo aktuálně ani v 5 ani v 7, nýbrž geneticky v obou najednou, neboť 12 povstává pohybem počtu 5 a 7 jednotek anebo stažení 7 a 5 bodů. Ostatně dostačí obrátiti rovnici tak, že $12=7+5$ nebo $5+7$, aby již byl patrný ve zmíněné větě soud analytický.

Podobně je tomu u jiných vět Kantem užívaných. Tak na př. v pojmu děje nějakého, chceme-li jej řešiti výhradně o sobě čili absolutně, neobsahoval by pojem příčiny; ale uvažujeme-li o něm v celé úplnosti, s ohledem na důvod dostatečný, pro nějž to, co nebylo, stalo se něčím, pak vedle děje samého musíme mysliti i o příčině, pro níž se něco děje. Proto věta: každá příčina

má svou příčinu, bude analytická a ne synthetická a priori. Tak sám názor: při všech změnách jakost hmoty nehyne, jest ovocem zkušenosti a opírá se o analogický zákon totožnosti $a=a$. Tvrdí-li konečně Kant, že věta: mezi dvěma body jest čára přímá (přímka) nejkratší vzdáleností, jest synthetická a priori, a nikoli analytická, neboť v pojmu: přímý není obsažen výrok nejkratší vzdálenost, pak byl by se dopustil s tím „přímým“ sofismatu, neboť tu není řeči o pouhém pojmu: přímý, nýbrž o linii přímé (přímce). To však, že někdo, aby si mohl představit řečenou větu, potřebuje nakreslit čáru mezi dvěma body, jest věc úplně podřaděná a nemůže rozhodovati o tom, zda soud zmíněný jest analytický či synthetický.

Za šesté, Kant došel svých synthetických soudů a priori dobře nerozuměje podstatě soudů analytických. Dle něho jen takové soudy třeba zvati analytickými, v jejichž výroku dá se naléztí analysí podmět, následkem čeho tvrdil, že soudy analytické úplně nerozšiřují naše vědění, jen je objasňují.

Zajisté, pohlíží-li někdo na soudy analytické ien s etymologického stanoviska vědění, pak takové soudy skutečně nedávaly by nám nových pravd.

Leč naopak zase nebylo by lze tak kategoricky tvrditi, jak to Kant učinil, že takové soudy dle něho vůbec neobohacují naše vědění. Pravda ovšem vlastně teprv v soudě může býti obsažena a ne v pojmech samých; poznává-li tedy analysou podmětu, že obsahuje nějaký popis, který mu důsledně ve formě výroku přiznávám, pak v každém případě rozšiřuji své vědění, rozvinul byl formálně to, co jen virtuálně v pojmu podmětu se obsahovalo. To se nedá popřiti přece, že pro vědu takové soudy, povstávající nejčastěji popsáním podmětu pomocí jeho definice podstatné (na př.: člověk — podstata duchově-smyslná) nebyly by s velkým prospěchem.

Proto také v různých vědách, zvláště v geometrii, matematice i metafysice, soudy analytické daleko širší mají obor nežli u Kanta; jmenovitě soud bezprostředně analytický byl by po každé, kolikrátkoli srovnáním dvou pojmů bez pomoci dalšího rozumování postřehujeme, že pojmy ty nutně objektivně k sobě patří. A pojme-li takto věc, nedá se upřítí, že srovnáním dvou pojmů možno dosíci pravd celkem nových.

Především žádný názor filosofický, ani skepticism nevyjímajíc, neodpírá člověku schopnosti poznávati intuitivně obsah pojmů; konečně docela nemožno bylo by popřítí tutěž schopnost neklamnému svědectví zkušenosti.

Protož státi se může, že budeme míti jakési pojmy, které důsledně mohou býti podmětem ve větě a přece sám obsah toho pojmu nebude se nám jeviti jako by v nutném spojení s výrokiem. Teprve až i obsah pojmu, jenž má býti výrokiem, uvažujeme a srovnáváme jej s obsahem podmětu, můžeme poznati, zdali jsou objektivně identické či nutně k sobě patří, či i naopak v žádném vztahu nemusí býti spolu sloučeny. Tak odkrýváme v předmětu poznávaném novou jednotlivost, o níž jsme před tím neuvažovali.

Jiná jest ovšem věc, míti dva pojmy odděleně a jiná, věděti, jaký mezi těmi pojmy jest poměr. Chtíti však znáti tento poměr, jest nutno sobě najednou dva pojmy zpřítomniti, jich obsah vedle sebe postaviti, slovem — srovnati je. Věc se má podobně jako s obrazem nebo fotografií neznámé osoby, a kterýžto obraz mám v paměti. Spatřím-li onu neznámou osobu, připomenu si, že jsem její obraz již dříve viděl. Ono připamatování stalo se následkem srovnání obsahu obrazu nebo fotografie s osobou samotnou; pokud nebylo tohoto

srovnání, mohl bych mít obraz fotografie a obraz osoby a nevěděl bych, zdali jest mezi nimi nějaký vztah.

Podobně, mám-li rozumět určité melodii, nestačí slyšet každý tón o sobě, nýbrž třeba, aby větší počet tónů najednou spojených byl slyšen.¹⁾

Zbývá nám ještě odůvodniti, že takto získané soudy jsou naprosto jisté a pravdivé a mimo to, že mají cenu obecnou. Blud při zmíněných větách mohl by povstati buď z toho, že rozum se zmýlil co do samých srovnávaných pojmů, anebo že bludně pojal jejich vztah. Jedno i druhé jest nemožné. Možná ovšem jest mýlka jen co do pojmů obsahujících v sobě mnoho znamení čili při pojmech složených.

Kolikrátkoli tedy byly utvořeny zásady z pojmů složených, a děje se to v různých odvětvích vědy, na př. v antropologii, zoologii, geologii, lučbě atd., tam může se vlouditi blud; ale také proto tyto zásady nejsou bezprostředními soudy analytickými a potřebují důkazu. Nemožná však omylka při nejvyšších zásadách všelike vědy, jestliže takového druhu zásady povstávají z nejprostších složek, bez nichž nemohou se utvořiti pojmy složené, jako: bytost, jednota, příčina a p.; kdyby tedy rozum mohl se mýliti co do oněch složek anebo vztahů mezi nimi jsoucích, nemohli bychom vědomě tvořiti pojmy složené, aniž zkoumati ty, které mimovolně v nás povstávají a tudíž všelike myšlení musilo by přestati. Rozum však vidí, že v tom ohledu se mýliti nemůže, neboť v tom, co jest nesložené, prosté v pravém slova smyslu, buď jen pravdivé vědění býti může anebo zcela žádné: buď nevírn úplně, co jest bytost sama o sobě, anebo vím-li to, pak současně vidím, že bytost nemůže býti ne-bytostí. Poněvadž však pojem složený tím jen může býti bludným, že obsahuje v sobě značky neshodné, což zase může rozum postřehnouti, tedy z toho následuje, že i o podřaděných zásadách a tudíž i o celém oboru pravd ideálních celkovou jistotu mít můžeme.

Dostačí zajisté, abychom se přesvědčili o pravdivosti daných pojmů, rozložití v nich obsažené značky a uvéstí je na ty nejjednodušší prvky, o nichž je mýlka nemožna.²⁾

Ale i když oceňuje vzájemný poměr srovnávaných dvou pojmů rozum se nemýlí, pozoruje-li odrazu jejich buď náležitost či nenáležitost a tedy soud z onoho srovnání vznikající, jest nutně pravdivý, neboť nic více neříká než ne tolik, že ony pojmy k sobě náležejí nebo nenáležejí; anebo nemůže-li dosíci bezprostřední shodnosti dvou pojmů, pak může vzíti na pomoc jiné pojmy nebo jich řadu, čímž soud důsledně bude prostředek. Ještě jasněji ukazuje se nemožnost omylu při těch soudech analytických, které jen analýsí samého rozdílu povstávají. Znáti totiž nějaký pojem, značí znáti jeho známky; rozložíme-li tedy podmět na jeho skladná znamení, pak hned se přesvědčíme, zdali nějaká značka obsažena jest v celém pojmu podmětu čili nic.³⁾

Konečně i charakter nutnosti a obecné ceny zásad nesetkává se po tom, co jsme dosud, i při pojmech, řekli, se žádnou nesází. Poněvadž pojmy vyjadřují podstatu věci abstrahují od jejich známek konkrétních, proto vyjádření této podstaty pravdivo býti musí všude, kde podstata věci se může nalézt.

¹⁾ Srovnej: Prof. J. Halleux: Les principes du positivisme contemporain. Paris. 1895 str. 284.

²⁾ Kleutgen: Philosophie der Vorzeit. 467. Dr. Jul. Bergmann: Vorlesungen über Metaphysik. Berlin 1880. str. 468.

³⁾ Sv. Tomáš: S. theol. I. qu. 85. a. 6.

Zdali však toto vyjádření nabudeme rozbořem značek náležejících k podstatě dané přirozenosti či je objevíme srovnáváním dvou pojmů, jest lhostejno pro charakter obecnosti a nutnosti zásad.

§ 30. Empirismus, sensualismus, pozitivismus a cena pravd řádu ideálního.

Empirism anglických myslitelů: Bakona z Verulamu (1561—1626), Tomáše Hobbesa (1588—1679), sensualism Locke'ův (1633—1703), Hume'ův (1711—1776), Štěpána Condillaca (1715—1780) i pozitivism nejnovější doby (A. Comte, Stuart Mill, E. Laas, Herb. Spencer atd.) jsou jen dalším krokem středověkého nominalismu Okkama, Duranda, Petra d' Ailly, Gabriela Biela a j.

Společným základem všech uvedených soustav jest, že poznáváme jen věci jednotlivé, konkrétné, proto odůvodnění našich zákonů myšlení hledati třeba jedině ve zkušenosti.

Bako z Verulamu pokládá se obecně za tvůrce novodobého empirismu. Poznání naše musí dle něho nejen vycházeti ze zkušenosti, ale i o ni se opírat. Prostředkem získati vědění obecné jest indukce, ale ne ta, které užíval Aristoteles a jeho škola, jež spočívá na pouhém vypočítávání jednotlivých případů, nýbrž indukce nesoucí se od jednotlivých, smyslům náležejících, ku stále obecnějším výsledkům, a dospívající bez pomnutí členů prostředních k nejobecnějším zásadám. Tyto nebudou pak nedokázanými předpoklady (*anticipationes*), nýbrž skutečným objasněním přirozenosti (*interpretationes naturae*). Touto cestou získané zásady třeba přiznůsobovati dedukcí jednotlivým případům, aby takto bylo možno činiti nové objevy a panovati nad přírodou.

Hobbes uznával jedině tělesa za podstaty; myšlení jest počítáním a jako pojmy povstávají sečítáním jednotek, tak zase soudy obecné jsou jen objasněním významu pojmů či spíše výrazu.

Poněvadž jmenovitě výrazům přikládáme určité významy, zastupující představy předmětů, proto významy oněch výrazů tedy docela mohou býti brány v úvahu, třeba by jim nic neodpovídalo. Tím se vysvětluje, že zásady vyjadřují něco nezměnitelného, věčně pravdivého,¹⁾ samotná zkušenost však nemůže tvořiti zásady, mající obecnou platnost.

Tvůrce sensualismu Locke vyložil tento systém v knize: *An essay concerning human understanding in four books*. London 1690.

V prvním díle potírá Locke theorii ideí vrozených a za ně přijímá jen idee nabyté. Rozum člověka na svět přicházejícího podoben jest nepopsanému listu papíru.

Ve druhém díle dokazuje, že všechny idee pochodí jedině ze zkušenosti, to však může se dít dvojím způsobem: buď z vnitra pocházejí poznáním smyslovým (*sensationes*), anebo z vnitra reflexí. Jedny tedy idee povstávají z potřeb, jiné reflexí; první mají za předmět smyslům náležející případnosti různých předmětů, druhé poučují nás o stavech a činnostech myslícího podmětu.

Idee mohou býti dvojí: prvotní a odvozené čili složené; z postřeh smyslných pocházejí idee prvotní čili jednoduché jako: prostornosti, tvaru, pohybu, zimy, tepla, barvy, tónů, chuti a čichu. Některé z nich vyžadují pro své po-

¹⁾ Hobbes: *De corpore* c. 3. n. 9: *Primaec propositiones nihil aliud sunt praeter definitiones vel definitionis partes, et hae solae principia demonstrationis sunt, nimirum veritates arbitrio legentium audientiumque factae et propterea indemonstrabiles.*

vstání spolupůsobení několika smyslů (pohyb, klid, prostornost, tvar), jiné pouze jednoho smyslu. Souhlasné s těmito ideami případnosti buď ve věcech samých tkví (pohyb, klid, hutnost, prostornost, tvar), anebo jen jsou modifikacemi podmětu vnímajícího dojmy (barvy, tóny a p.). Z reflexe plynou idee myšlení a citění. Z postřeh pak a reflexe jako jednoho zřídla pochodí idee příjemnosti, bolu, bytí, jednoty, síly a postupu v čase. Z těchto ideí prvotních tvoří rozum idee složené, které vyjadřují buď modifikace nesložených jakostí smyslových (modifikace barev, tónů atd. jsou jednotlivé barvy, tóny, vůně atd.), anebo podstaty (rozum slučuje komplexy jakosti a domýšlí se, že jim náleží jakýsi jim společný podklad), anebo vztahy (relace skutku i příčiny, času a místa, totožnosti a různosti atd.).

V díle třetím rozebírá Locke význam výrazů a mluvy pro myšlení; významům odpovídají skutečně idee složené čili obecné, ale těmto neodpovídá žádná skutečnost.

Ze spojení ideí v soudy a úsudky povstává poznání, o němž Locke mluví v knize čtvrté. Jen částečně může být přiznána objektivní cena poznání čili myšlení lidskému; nesmrtelnost duše nemůže být dokázána; zásadám jako povstalým z pojmů složených nelze přičítati skutečnou cenu.

Hume na rozdíl od Lockeho přiznává plnou cenu axiomatům matematickým a geometrickým, neboť pocházejí z pouhého srovnání pojmů mezi sebou; naopak pravdy vznikající ze srovnání pojmů s věcmi mají potud jen objektivní cenu, pokud se opírají o fakta vnější zkušenosti. Zásada příčinnosti nemá žádné objektivní ceny, neboť ve skutečnosti poznáváme jen výsledky faktů, ale nemůžeme dosáti jich působení na sebe a jedině následkem zvyku postřehovati najednou dva fakty, z nichž jeden předchází druhému co do času, očekáváme, že i v budoucnosti po objevení se jednoho faktu, zjeví se i druhý.

Condillac rozeznává reflexe jako samočinné zřídlo poznání a považuje je jedině za kanál, jímž docházejí nás idee, utvořené ze zkušenosti smyslů zevnitřních, jako jediného zřídla našeho poznání.

Abychom pochopili způsob, jak povstávají naše soudy, předvádí ve své knize „*Traité des sensations*“ sochu mramorovou, na venek vytvořenou jako člověk a oživenou duchem, zbaveným všech pojetí, za to obdařenou jedině smyslem vůně. Vzbuzení tohoto smyslu předmětem zevnějším způsobuje dojem, dojem může být obnoven jako představa; s dojmy a představami spojeny jsou pocity příjemnosti a nepříjemnosti; vlivem těchto povstává v soše snaha unikati dojmům nepříjemným; současně však socha začíná srovnávati mezi sebou dojmy a představy a tvoří soudy a úsudky. Tím snáze celý ten proces odbývá se tam, kde jako u člověka, smyslů jest více. Jako taková socha byla by svazkem zjevů, podobně jako každé tělo jest souhrnem různých případností. Myšlení dle toho nemusí nutně být údělem toliko duchových podstat, neboť nelze spatřovati odpor v tom, aby hmota myslela; podobnou domněnku vyslovil též Locke před Condillacem.

Na základě hořejších zásad empirismu a sensualismu nemožno se diviti, že objevil se ve věku 18. a 19. materialismus, který pokládá člověka za stroj myslící a mluvící, při čemž mysl má být transformací sil chemicko-fysicko-tepelných v organismu lidském tkvících, anebo docela pouhým výtažkem podstaty mozkové. Rozumí se samo sebou, že v materialismu není místa pro zásady řádu ideálního. Ale není toho ani v pozitivismu. Název pochází od

požadavku, jaký zastanci pozitivismu činí, to jest, aby poznání naše mělo za předmět to jediné, co smyslům jest dostupno (le positif.); cokoli však nemůže býti předmětem smyslových postřehů, musí býti považováno za neexistující a při nejmenším za něco, co se nedá poznati. Tento vlastně pozitivní způsob myšlení tvůrce pozitivismu Augusta Comtea (1798—1857) je nutným následkem dvou dřívějších oborů v rozvoji lidské mysli, oboru theologického a metafysického. V obvodu myšlení theologického obracel se lidský rozum ke zkoumání vnitřní podstaty věci a k nalezení prvních příčin všelikého konu, zároveň ukázání konečných účelů každé bytosti; takové pak pojmenování věci nemohlo se obejít bez přijetí nadzemských bytostí jako příčin účinných všech věcí.

V době metafysického myšlení na místo nadpřirozených sil položil duch lidský síly odvozené a různé entitates; přiznati každé věci jí odpovídající entitates, to jest účel metafysiky.

V době myšlení pozitivního rozum se zbavuje myšlenky, že by byla možná věda absolutní, anebo že by bylo možno vyzkoumati konečný účel všehomíra anebo jeho podstatu; rozum hledí objeviti jen ty zákony, které plynou z podobnosti věcí nebo jejich následků.

Comte jest si tak jist objevenými jím periodami rozvoje lidského ducha, že vůbec jich nedokazuje apriorními důkazy a jediné snaží se předsvědčiti, že tyto tři obory jsou věrným obrazem skutečnosti, neboť rozvoj druhu jest takovým, jako rozvoj jednotlivých jedinců; každý člověk v dětství jest theologem, ve věku jinošském metafysikem a teprv v dospělém věku stává se fysikem.

Nelze nám ani ve krátkosti podati hlavní myšlenky žáků Comteových¹⁾, neboť zavedlo by nás to daleko; omeziti se musíme jen na detailní vysvětlení názorů Stuarta Milla a Herberta Spencera o ceně zásad řádu ideálního, neboť o názorech Millových o podstatě indukce a syllogismu promluvíme v následujícím oddílu. Mill ptá se, odkud pochází charakter přesnosti, na základě něhož matematika a s ní spřízněné vědy jsou vzorem jistého úsudku? Odpovídá, že ona přesnost a dokonalost v naukách matematických jest klam, neboť vlastně absolutně jistých a nutných zákonů vůbec míti nemůžeme; každá totiž pravda „obecná“ potud jen má význam, pokud se opírá o zkušenost a to může jednou na větší, jednou na menší počet jednotek ohled bráti, následkem čeho pravdy „obecné“ jsou vlastně jen pravdami pocházejícími ze souborného pozorování jednotek. Za účelem důkazu takového názoru přechází Mill pro příklad k zásadám geometrickým, matematickým, konečně nejvyšším docela zákonům rozumovým dává povstávati výlučně ze zkušenosti.

A tak výsledky v geometrii vyvozené opírají se o definice, které mají býti přesným popsáním těch předmětů, kterými se zabývá geometrie. Fakticky přece neexistují body, které by zároveň neměly velikosti, ani přímky nejsoucí zároveň širokými ani kružnice bez řádných středů ani čtverce přesně pravouhlé. Celkem, praví Mill, brání se zastanci nutnosti axiomatů geometrických tím, že předmět geometrický, t. j. přímky, body a čtverce, jest jen v naší představě, jest jakousi částí našeho ducha, následkem čeho duch konstruuje vědu z vlastního materiálu; jasnost této vědy může tudíž jen duchu býti přístupna a nemá nic společného se zkušeností smyslovou.

¹⁾ Srv. Schmidt: Erkenntnistheorie, I. Bd. s. 303 n. Halleux. I. c. 129. St. Mill: System der deduktiven und induktiven Logik, přel. Schiel. 1868 III., vyd. s. 270 n.

Než s tím nelze souhlasiti, praví dále Mill, neboť čáry, body, tvary geometrické vůbec, které má kdo na smysli, jsou jen kopiemi skutečných, zkušenosti dostupných tvarů, následkem čeho se stanoviska vidění psychologického naše idea bodu jest prostě ideou ještě poznatelného minima, nejmenší částčka plochy, a přímku, jež má pouhou jen délku bez šířky, nemůžeme si představit, jakkoli můžeme na základě schopnosti abstrahování představit si délku bez šíře.

Zkrátka, že ani v přírodě ani v našem rozumu není předmětů přesně odpovídajících definicím geometrickým, třeba přijati, jestliže geometrie nemá ztratiti pravou bytnost, že geometrie zabývá se přímkami a vůbec tvary, jaké ve skutečnosti vidíme; a v tom případě tak zvané definice geometrické musí býti považovány za jedno z nejprvnějších, nejvíce v oko bijících zobecnění poměrů skutečných tvarů v přírodě. Cena takových zobecnění v praxi nemůže podléhati pochybě; tak na př. pravda, že poloměry kružnice jsou sobě rovny působí, pokud je tomu tak s jednou kružnicí, může se rozšířiti na všechny jiné kružnice, ale naprosto jistou nebude, jen velice pravdě podobnou, takže ve skutečnosti nedopustíme se klamu, uznávajíce ji za jistou.

Ať konečně vezmeme jakoukoli zásadu geometrickou v úvahu, vždy jako její jediné zřídlo odkryjeme zkušenost. Tak na př. pomocí obyčejné zkušenosti nedá se dokázati, že dvě přímky neomezují prostor, ale možno takové zkušenosti nabyti v představivosti, která vzhledem ke tvorům geometrickým celkem vyvážití může zkušenost smyslů zevnitřních. Představíme-li si totiž, že dvě, z počátku přímky najednou utvoří jakýsi prostor, představivost současně vidí, že přímky změnily svůj poměr, čili že utvořily prostor následkem toho, že přestaly býti přímkami. A tak i ta zásada, že dvě přímky netvoří prostoru, jediné ze zkušenosti pocházejí (str. 280).

Podobně má se věc s axiomaty matematickými, neboť i v matematice setkáváme se krok za krokem při počtech ať arithmetických ať algebraických jediné s indukci, s důsledky jedné jednotlivosti z druhé na jejich celek.

Není kvantit absolutních, nýbrž existuje na př. deset úderů tepny, 10 tónů atd.; jako zase čísla musí býti čísla něčeho, podobně mohou býti čísla čehokoliv, čili jasněji řečeno: všeho. Odtud mínění, vyjadřující poměry číselné, mající tu vlastnost, že se přizpůsobují všem předmětům, všem bytostem, přístupným naší zkušenosti (s. 305).

Konečně i zásadu příčinnosti (s. 382—431 jeho logiky v překladě Schillově) považuje Mill, následuje Hume'a, jediné za výsledek zkušenosti.

Herbert Spencer podobně jako Mill nebo Comte považuje zkušenost za základ známek obecnosti a nutnosti v zásadách, ale uvádí nového činitele za účelem objasnění těchto známek a to dědičnost. „Mozek představuje, praví, nekonečné množství zkušeností, nabytých v čase rozvoje žití vůle; nejvíce k sobě přiblížené a nejčastější zkušenosti střídavě se ukládaly, jako procento a kapitál a ponenáhlu vzmožily se do toho stupně rozumovosti, jaký ve stavu utajeném nalézá se v mozku nemluvněte, který ono zase odevzdá následujícím pokolením s několika malými dodatky vlastní zkušenosti.“ (Principles of Psychology s. 507, díl I.)

Tím způsobem návyk spojovati asociací pojmy v soudy obecné, jest jednak vrozený, máme-li na mysli člověka skutečného, ba docela lidstvo celé; s druhé strany jest onen návyk získaný, anebo spíše ponenáhlu nabytý, máme-li na mysli životnou stránku člověka (animální) společnou se zvířetem. Nesmí

se zapomenouti, chceme-li Spencerovu úmyslu porozumět, že jest zastancem darvinistického evolucionismu.

Konečně podobného jako Mill mínění o ceně geometrických zásad jest více zastanců novo-euklidovské geometrie. Jmenovitě náš obecný prostor troj-
měrný, na kteréž přirozenosti opřel Euklides své číselné věty geometrické, není dle zastanců metageometrie jedinou možnou prostorou; možno si před-
staviti jiný prostor, zcela jiné přirozenosti, jiných rozměrů; a v takovém pří-
padě zásady, mající svou cenu co do obecného, skutečného prostoru, zamítly
by jej, kdyby měly býti vzpůsobeny jinému jakémusi prostoru. Obecně tedy
užívané zásady mají dvojí hypotetickou cenu: jednou totiž závisí na přiroze-
nosti obecně existujícího prostoru a po druhé na zkušenosti jako takové.

Přestoupili bychom rozměr tohoto paragrafu, kdybychom chtěli jednotlivě
jednati o názorech Lobaczewského, Riemanna, Helmholtze, Drobische, Bolyac'a
a j., proto doporučujeme níže uvedené autory ¹⁾, tomu, kdo by chtěl důkladněji
poznati věc, o níž jde. Dostačí pro náš účel připomenouti to, co o ceně
geometrických zásad praví Benno Erdmann ve své rozpravě „Die Axiome der
Geometrie“: „Zásadám geometrickým nepřipisují nutnost, obecnost a nezmě-
nitelnost v naprostém racionalistickém slova smyslu. Nejsou při nejmenším
věčnými pravdami, jež mohou připisovati nezměnitelné zákony zkušenosti, od
níž byly by zcela nezávislé. Vyjadřují soudy o faktech, které jsou duchovým
odrazem našim smyslům dostupné zkušenosti. Musí býti vyjádřeny jako hypo-
thésy, máme-li hypotésou rozumět takový předpoklad, jenž učiněn za účelem
objasnění jisté sumy zjevů, ale přece přesně ještě není jasno, buď, že neznáme
všech k tomu cíli směřujících předsevzetí, buď, že jsme přesvědčeni, že úplně
nedostačují k celkovému vyjasnění poznanych zjevův. Lze je nazvati fatic-
kými pravdami anebo krátce fakty, pokud těmito budeme rozumět soudy
získané z dotyčných zkušeností.“

§ 31. Kritika empiristických názorů o ceně zásad.

Empirismu, pokud zamítá všeliké theorie vrozených ideí, nelze upřítí
oprávněnosti, a pak jako odpůrce nezdravých aprioristických spekulací Heglův,
Schellingův, Fichteův a j. docela vděčnosti zasluhuje. Na neštěstí nedovedl za-
chovati zlatého středoceští; ze člověka jako podstaty duchovně-smyslové chce
učiniti jediné dokonaleji vyvinuté zvíře; tím ovšem zasluhuje sám odsouzení.

Empirism, ať v jakékoli formě, tvrdí, že jediným zřídlem našeho poznání
jest smyslová zkušenost. Jest to však tvrzení, jehož empirism nemůže doká-
zati. Neboť žádný důkaz bez pravd obecných a jistých není možný, těch však
neuznává empirism a jestliže přece jen jich chce užiti, klame sám sebe. Ne-
možné pak jsou v důsledném empirismu pravdy prakticky obecné, neboť
zkušenost smyslová vždy má za předmět jen to, co jest jednotlivé a pří-
padné; může tedy nanejvýše býti konstatováním faktu nebo určitého množ-
ství fakt, čili může říci to, co jest, ale nemůže znáti to, co býti musí, to, co
jest nutné a nezměnitelné. Rozkrojím-li jablko na dvě části a vidím, že každá

¹⁾ Srovnej: Gutberlet: Die neue Raumtheorie. Mainz 1882 s. 80 n.

Srovnej: G. Milhaud: Essai sur les conditions et les limites de la certitude
logique. Paris 1898 s. 133 n; G. Lechalas: Etude sur l'espace et le temps. Paris 1896
s. 44 n, Al. Fouille: Le mouvement positiviste. Paris 1896 s. 30 n; Dr. Jos. Schwert-
schlager: Kant und Helmholtz erkenntnis-theoretisch verglichen. Freiburg in B. 1883 s. 24 n.

část je menší nežli jablko celé, pak zkušenost tato, přesně dle empirismu vzata, ještě mne naprosto neopravňuje tvrditi, že každý celek jest větší nežli kterákoli jeho část.

Podobně odůvodním-li na určitém trojúhelníku, že součet jeho úhlů rovná se $2 R$, ještě nemohl bych tuto zkušenost zobecniti tvrdě, že v každém trojúhelníku součet jeho úhlů $= 2 R$, neboť jiné trojúhelníky mohou míti větší rozměry nežli ten, na kterém jsem uváděl důkaz; onen mohl býti jen křídou nakreslen, a jiné mohou býti ze dřeva nebo mosaze nebo nějaké jiné hmoty urobené.

Zkušenost vnitřní nás zároveň poučí, že podobné zmíněné pravdy v nás jsou, i že jich používáme stále a že jim připisujeme absolutní cenu; poněvadž však zkušenost smyslová nemůže býti jediným jich zřídlem, proto bylo by buď popříti existenci podobných pravd, co jest nemožné při svědectví zkušenosti vnitřní, anebo s tím se spokojiti, že musí býti jiné ještě zřídlo poznání, vyšší, vznešenější nežli smysly.

Ale copak návyk? Nabyt jsem zkušenosti s několika na př. jablky, že v každém případě části z dělení vznikající jsou menší nežli celá jablka, tedy z návyku tvrdím, že část jest menší nežli celek; učinil jsem zkušenost s několika kruhy, že jejich poloměry jsou téměř úplně stejny, proto směle mohu tvrditi, že v každém kruhu poloměry jsou sobě rovny. Tak vysvětluje známky obecnosti zásad Mill s jinými asociacionisty anglickými. Zapomíná však Mill na dvě věci: předně, že něco jiného jest subjektivní (podmětná) nutnost a něco jiného objektivní (předmětná); a za druhé, že vyplývající z asociace ideí nemožnost jiného pojmenování spojení mezi podmětem a výrokem podobně dvojího druhu může býti: subjektivní a objektivní. Co se týče prvního bodu není třeba dlouze dokazovati, že můj subjektivní návyk nemusí býti nutně výrazem objektivní nutnosti. Někdo může si zvyknouti, že po obědě koná procházku, takže časem stane se mu nutností; ale to docela ještě není objektivní nutností pro každého.

Kdyby tedy jediné následkem asociace pojmů, opřené o zkušenost, vznikala v nás nutnost spojovati takový podmět s takovým výrokem, pak dle individualismu lidského marně bychom čekali na nějaké zásady, mající cenu absolutní, naprostou.

Co se týče nemožnosti, aby spojení mezi podmětem a výrokem mohlo býti ve větách jiné, nežli to, jemuž jsme zvykli, a co dle Milla má býti jedním z důkazů objektivní nutnosti obecných pravd se strany racionalistů, znova třeba uvážiti, že nemožnost pojmenovati opačné spojení nežli to, jež shledáváme v názorech některých, může pocházeti buď ze subjektivních příčin, anebo z objektivních. Příklady Millem užití (na př. dávno rozšířený názor, že neexistují antipodi (protinožci), vyvrácení zákona obecné abstrakce Kartesiem) patří k pravdám první řady; kdežto nemožnost pojmu jiného spojení nežli jež vyjadřujeme ve větě: celek jest větší nežli jeho část, pochází z příčiny objektivné, neboť kdo by tvrdil něco jiného, musil by celkem rozuměti něco jiného nežli souhrn částí a podobně i jiný význam části musil by dávati. Ale též i dědičnost dle Spencera nemůže objasniti známek obecnosti a nutnosti pravd řádu ideálního. Předně myšlenka Spencerova není nová; jinými jen slovy vyjádřil ji Plato ve své nauce o praeexistenci duší.¹⁾ Za druhé dě-

¹⁾ Srovnej: P. Janet: *Traité élémentaire de philosophie*. 1895 s. 214.

dičnosti odporují fakta, neboť často děti geniálních rodičů zklamou nijak nevynikající nad prostřednost. Za třetí každé dítě musilo by mít větší jistotu, že $2 \times 2 = 4$ nežli jeho rodiče a ještě větší nežli jeho předkové; s tím důsledkem sám Spencer jistě by se nesmířil. Za čtvrté empirism není s to ani dědičností ani asociací pojmů či spíše představ objasnit, že v nás existují pojmy abstraktní, jimž neodpovídá obsah smyslům dostupný. Ctnosti ani ducha ani absolutna a p. nikdo nevidí očima a přece takové pojmy máme, jich užíváme. To dokazuje rázem bludnost tvrzení empirismu, že poznáváme jen to, co smysly vnímáme.

Či přece empirism má jakousi oprávněnost? Či zkušenost nemá žádného úkolu při tvorbě obecných zásad rozumových? Odpověď záporná byla by při nejmenším klamná, jako naopak tvrzení empirismu, že jen zkušenost rodí pravdy ceny obecné. Protož zkušenost koná jisté služby při tvoření zásad i vůbec zásad ideálních, ovšem ne ty, jaké ji empirism přiznává. Jisto jest, že ideu trojúhelníka nikdo nepřinesl hotovou na svět, a podobně nutno říci o každém pojmu; musím proto viděti nějaký skutečný (konkretní) trojúhelník, čtverec, kruh atd., mám-li mítí pojem kruhu, trojúhelníka atd. Zůstane pravdou, že nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensu. I s tím lze souhlasiti, že i způsob spojení ideí jest obrazem faktů a že bez zkušenosti mohli bychom na to připadnouti, že mezi takými a takými ideami, také a takové je spojení. Než s tím nelze souhlasiti, že zkušenost jest jediným motivem naší shody rozumu co do nutnosti spojení dvou pojmů obecných, neboť kdyby tomu tak bylo, pak jistota, že to, co jest, nemůže nebyti, aneb že součet úhlů v trojúhelníku $= 2 R$ aneb že $3 + 1 = 4$, musila by vzrůstati v poměru opakovaných zkušeností i v poměru přesvědčení se, že naopak s oněmi domněnkami se neshoduje. Jestliže však ze zkušenosti v jednom trojúhelníku učiněné vyvozují obecnou poučku, že součet každého trojúhelníku $= 2 R$, pak dítí se to může pouze proto, že rozum vidí nutné spojení mezi pojmy: trojúhelník, a $2 R$ takové, že ať kterýkoli trojúhelník vezmeme za příklad, na každém z nich hořejší tvrzení se musí splniti.

Taková nutnost nepřináleží známkám osobním trojúhelníka, nýbrž jeho bytnosti; ten tedy, jenž dobře poznal podstatu trojúhelníka, může se obejít bez zkušenosti, znáti totiž podstatu nějaké věci, značí znáti její známky podstatné, značí věděti, jaké známky podstatné jí náležejí. Jiná jest věc, zda tvary geometrické možno realisovati tak dokonale, aby úplně odpovídaly své jestotě; ale zná-li se jednou podstata kruhu, pak ať si myslím jakoukoli prostoru, musí v kruhu každý bod obvodu býti stejně vzdálen od středu, a podobně, vím-li, že bytost případná nemá v sobě důvodu své existence, ať bych neznal třeba její příčiny, přece bez váhání mohu říci, že musila mítí svou příčinu účinnou. Mohu pro znázornění nějaké definice aritmetické anebo geometrické užití zkušenosti; ale přece, jak jsme již ukázali, zkušenost nemůže sama roditi pravdy obecné, tedy může jen k tomu sloužiti, aby rozum povzbudila k abstrakci a reflexi za účelem nabytí toho, co pod schránkou hmotnou jest pevného a obecného. „Empirický charakter pojmů“, uvažuje právem Gutberlet¹⁾, „nečiní nejmenší škody jich nutnosti a obecné ceny ani naprosté neměnitelnosti na nich spočívajících zdání. Než třeba by nedostačovala sama analýse získaných zkušeností pojmů za účelem dokázání jich pravdivosti,

¹⁾ Gutberlet: Die neue Raumtheorie s. 83, 84.

jen potřebné byly by prostředky pomocné za účelem jejich důkazu, ještě by tím nic neztratily ze svého charakteru pravd obecných a nutných. Kdyby na př. skutečně, jak někteří se domnívají, nebylo možno jinak dokázati axiomatů souhlasných trojúhelníků nežli jen pomocí získaného zkušeností poznatku, pak nejméně ony věty byly by absolutné a obecné ceny. Jest zajisté zcela něco jiného, zdali jediné zkušenost mne poučí, že výrok patří podmětu, zda též zkušenost má sloužiti jediné za prostředek pomocný za účelem doznání, že výrok náleží k podstatě podmětu; jestliže výrok náleží k podstatě podmětu, pak věta jest analytická, apriorní a zároveň naprosto nutná bez ohledu ke způsobu, jakým ono spojení se nám jeví.“

Tímto způsobem umírněný realism scholastický objasňuje známky nutnosti a obecné ceny pravd ideálního řádu uniká Scylle v podobě Kantových synthetických soudů a priori a vrozených zásad školy škotské a s druhé strany Charybdě v podobě empirismu, ať již ve formě vlastní, ať tak díme naivní, vystupuje jako u Hume'a a Condillaca, či jako empirio-kriticizm Avenariův či jako associanism Millův, nebo konečně ve spojení s dědičností jako u Herberta Spencera a evolucionistů.

DÍL IX.

ÚSUDEK JAKO ZŘÍDLO SOUDŮ JISTÝCH.

Není potřebí dlouho se tím zabývati, jaký prospěch přináší myšlení úsudek. Bez nadsázky lze říci, že čím je mikroskop nebo luneta oku, tím je úsudek myšlení. Jako totiž mikroskop nebo luneta pomáhající síle zraku pomáhají postřehnouti takové předměty, kterých pouhým okem dosíci nelze, tak úsudek (něm.: die Folgerung) ukáže nám spojení mezi takovými pojmy, mezi nimiž přímo nebyli bychom ho postřehli. Stačí konečně poukázati na podivuhodný vzrůst rozličných odvětví lidské vědy, kterýžto pokrok byl by nemožný bez úsudku, jenž má jednak nalézati pravdy obecné bez újmy jednotlivostí, jednak pořádati obecné pravdy do méně obecných a jednotlivějších. I v životě praktickém stále tvoříme soudy prostředecné jak synthetické tak analytické. Že přece nescházelo těch, kteří popírali, že by pomocí úsudku bylo možno nabyti nových pravd nebo při nejmenším pravd jistých, proto třeba o věci uvažovati důkladněji.

Poněvadž však úsudek, jak logika učí, může býti dvojí: dedukční a indukční, proto musíme zkoumati cenu dedukce i indukce jako zřídla nových soudů jistých.

§ 32. O ceně uzavírání dedukčního.

Z theorie uzavírání dedukčního je známo, že v každém syllogismu máme tři pojmy: podmět, výrok a pojem střední tak rozdělený ve třech větách, že ve větě hořejší spojen jest výrok závěru s pojmem středním, načež v závěru jest přiznán nebo popřen výrok (dle toho), zda výrok závěru obsahuje pojem střední a to zase podmět závěru. Při tom jest lhostejno, jakého druhu pravdami jsou věty; závěr jest možný totiž dedukční stejně tehdy, kdy obě věty jsou pravdami pomyslnými (*ratiocinium purum*) anebo obě dvě empirické (*rat. empiricum*), jako i kdy jedna věta jest analytická a druhá synthetická (*ratiocinium mixtum*). Jestliže však taková jest stavba syllo-

gismu, jak jsme právě připomenuli, pak snadno se může vyskytnouti podezření, že pravda obecná, vyjádřená v premisi hořejší a' o niž se opírá v hlavní části závěr, nejen nedovozuje onoho závěru, ale ovšem se o něj opírá. V této půdě zrodila se také skutečně námitka, že syllogism v základě jest klamem, zvaným v logice *petitio principii*, z čehož by zase následovalo, že syllogism nerozmnožuje našeho vědění. Zastavme se u těchto námitek, jsou-li oprávněny.

1. Námitku, že dopouštíme se bludu *petitionis principii* při každém rozumování dedukčním, dávno již činil Sextus Empiricus, tvrdě, že by nebylo možno stanovit pravdu obecnou: $\pi\alpha\varsigma \alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \zeta\omega\upsilon\upsilon$ kdyby se nevědělo již předem, že $\Sigma\omega\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma \epsilon\sigma\tau\iota \zeta\omega\upsilon\upsilon$ (Pyrrh. hyp. II. 195 násl.). Sexta opakovali různí myslitelé, zvláště nominalisté, v dobách pak nejnovějších Campbell, Stewart, Tomáš Brown tvrdíce, že syllogism jest *circulus vitiosus*.

Poněvadž již známe názor Stuarta Milla o ceně zásad čili vůbec pravd obecných, nemusíme se tedy diviti, že i on jest na straně Sextově,¹⁾ domnívaje se, že každý syllogism již předem připouští to, co má dokázati. Říkáme-li na př. všickni lidé jsou smrtelní, Sokrates jest člověk, tedy Sokrates jest smrtelný, pak myšlenka vyslovená v závěru již se mlčky nalezá v praemissi větší, neboť jinak nemohli bychom tvrditi, že lidé jsou smrtelní, kdybychom nevěděli jistě, že Sokrates, Pavel atd. jest smrtelný. Zdá se, že argumentace Millova není přesvědčivá, a to tím více, že angličtí obránci ceny syllogismu nepřímým jeho názor popírají.

Jeden z nich, arcibiskup anglikánský Whately, vyjadřuje se v polemice s Millem již napřed, že syllogism vlastně nic nového nehlásá, plní však tu velikou úlohu, že výslovně (*explicite*) vypovídá v závěru to, co mlčky (*implicite*) bylo obsaženo v praemissách. Syllogism referuje prostě o věci, o níž se nejčastěji nepřemýšlí.

Právem zajisté zamítl Mill takové objasnění podstaty syllogismu, neboť kdyby to bylo základem, pokud jde o fakta, které se již splnily, pak jistě není dostatečno vzhledem k faktům, které se teprve státi mají. Pravíme-li: všickni lidé jsou smrtelní, proto i Sokrates jest smrtelný, pak vyjadřujeme jinými slovy tu myšlenku, že se to osvědčilo pravdivým na těch lidech, kteří již zemřeli, musil tedy i Sokrates jako člověk kdysi umřít. Ale jestliže místo minulosti, chceme závěr učiniti vzhledem k budoucnosti na př. stran Jana, který ještě žije, pak jakým právem můžeme uzavírat z lidí zemřelých na lidi ještě žijící? Kdyby tedy pravdivou byla theorie anglikánského biskupa, pak nebylo by dovoleno uzavírat z praemiss jakýchkoliv na budoucnost, tvrditi věci, které se státi mají, což přece stále činíme. Také nezíská se tím mnoho, praví dále Mill, odvolávati se na zásadu: *dictum de omni*, jako na základ jistoty závěru. Zásada ta praví, že co lze říci o nějakém rodu, druhu, třídě atd., to třeba také přiznati každému jedinci, jenž patří do toho rodu, druhu, třídy. Než ti, kteří tak tvrdí, zapomínají, že třída, rod, druh nejsou žádnou bytostí samostatnou, neboť jí jsou jedinci, které pro jejich podobu společným názvem označujeme: v tom případě však zásada: *dictum de omni*, dá se uvést na tu identickou zásadu, že, co jest pravdou o určitém počtu předmětův, to jest pravdou o každém z nich. Kdyby tedy syllogism byl jediné upravením této zásady k jednotlivým případům, byl by prázdnou příčkou.

¹⁾ Srovnej: Mill: *System der deduktiven und induktiven Logik*, přel. Schiel s. 220 n.

Že však není možno syllogismu odepřítí jisté síly důkazné, proto Mill pro zachování jeho podává vlastní objasnění podstaty syllogismu. Práví jmenovitě, že každá zásada obecná na př. všickni lidé jsou smrtelní, spočívá jediné na pozorování faktů jednotlivých a jest jejich souhrnem; není tedy v takové pravdě nic více kromě počtu faktů, které byly vzaty v úvahu. K čemu pak v takovém případě, lze se ptáti, jest ten obecný souhrn, ta formule povšechná, opakující ještě jednou fakta jednotlivá? Mill odpovídá, že ona formulka obecná usnadňuje zapamatování si většího počtu faktů určité skupiny¹⁾

Dále ještě od Milla vzdálil se Lotze (Logika II. vyd. s. 122) domnívaje se, že i praemissa menší obsahuje mlčky závěr, neboť úplnou jistotu, že Sokrates jest člověkem, můžeme tehdy teprve míti, víme-li, že Sokratovi vedle jiných známek lidské přirozenosti i znamení smrtelnosti náleží. Konečně Herbert Spencer vytýkal syllogismu nejen petitionem principii, ale i quaternionem terminorum, neboť v syllogismu: všechna zvířata obdařená rohy jsou přeživavci — toto zvíře má rohy — tedy jest přeživavcem — má se tak zvíře rohaté (vůbec) k přeživavci, jako toto zvíře rohaté k tomuto (určitému) přeživavci. Avšak zvíře rohaté vůbec a toto zvíře rohaté a přeživavec vůbec a tento přeživavec nemají těchže výměrů. Syllogism jest tedy proporcí založenou na podobnosti známek (Schmidt: Erkenntnislehre I. Bd. s. 312).

Přes tyto námitky přece tvrdíme, že syllogismu nelze upíratí síly závěru. Zmíněné totiž námitky Sextovy a Millovy pochodí z jednostranného pojetí syllogismu jako uspořádání pojmů jediné v jejich mezích.

Mill musil míti takový názor následkem bludného hlediska na podstatu indukce, kterou pokládá za pouhé podání zvláštních zkušeností. Jestliže totiž mínění obecné: všickni lidé jsou smrtelní, mohlo dle Milla tím jen vzniknouti, že všickni zemřelí jedinci lidští byli sečtení, pak v tomto případě i závěr: Sokrates jest smrtelný, musí býti obsažen v onom mínění obecném, kterého bylo užito za praemissi větší.

Nesmí se však zapomínati, že při pojmech nejen hranice, ale i obsah nutno bráti v úvahu. Odtud, jestliže nikoli hranice, ale obsah pojmu prostředního: člověk uvážíme, stačí mi věděti, že Sokrates jest člověkem, abych mohl vynéstí soud, že jest smrtelný, neboť v obsahu pojmu: člověka jako podstaty složené z ducha a těla, obsažena jest známka dělitelnosti těchto částí, čili smrtelnost člověka.

Námitka pak Herberta Spencerova jest tak neodůvodněna, že škoda bylo by času na její vyvrácení.

2. Nelze také tvrditi, že syllogism neobohacuje naše vědění, neboť takové mínění usvědčí ze lži matematika, geometrie, akustika, dynamika, astronomie, a tisíce jiných příkladů z všedního života, kde vynalezením odpovídajícího terminu prostředního a spojením jeho s faktem nějakým jednotlivým docházíme pravd skutečně před tím neznámých.

¹⁾ Mill l. c.: „Die obere Praemisse eines Syllogismus ist folglich eine derartige Formel, und der Schluß ist nicht eine aus dieser, sondern nach dieser Formel gezogene Folgerung, indem das wirkliche logische Antecedens, die Praemissen, die Tatsachen sind, aus denen das allgemeine Urteil durch Induktion geschlossen wurde. Diese Tatsachen, und die individuellen Fälle, welche sie lieferten, mögen vergessen worden sein, aber ein Verzeichnis, ein Register bleibt. Nach den Angaben dieses Registers machen wir unseren Schluß, der in jeder Hinsicht ein Schluß aus vergessenen Tatsachen ist. Es ist daher wesentlich, daß wir das Register richtig lesen und die Regeln des Syllogismus sind eine Reihe von Vorsichtsmaßregeln, damit wir dies sicherer einhalten.“ s. 232.

Vizme příklad: každé těleso neprůhledné, které stojí mezi tělesem svítícím a osvětleným, zatemní je; země jest tělesem neprůhledným a stojí někdy mezi sluncem a měsícem, a tedy země zatemní někdy měsíc; v tomto příkladě ukazuje se nejlépe, jak veliký jest význam pojmu prostředního v syllogismu; jeho souhlasným spojením s terminem větším (zatemnění) a menším (země) dovídáme se pravdy zcela nové, že země, a nikoli něco jiného, jest příčinou zatmění měsíce, neboť ona mu bere paprsky sluneční.

To také právem tvrdí Aristoteles: τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον. (Anal. post. II. 2 p. 90 n. 6). Vědělt Stagirita velice dobře, že ne ve všech syllogismech termin střední vyjadřuje skutečnou příčinu: že ovšem rozum přestává nejednou na příčině zdánlivé, a proto také rozeznával stále syllogism úplný, vědecký, od neúplného. Vědeckým zval ten syllogism, v němž pojem prostřední nejen svazek logický vyjadřuje mezi první a druhou praemisi, ale též ontologický důvod, proč věc jest takovou a ne jinou. Tenkrát dostačí fakt jednotlivý vřaditi pod pojem prostřední, aby nejen obsahoval pravdu novou, ale zároveň i její odůvodnění vlastní. Proto též právem řekl sv. Tomáš, že tehdy teprv možno o někom říci, že nabyt pravdivé vědy, kdy jeho duch vycházej z obecných pravd skutečně poznává v jich světle pravdy jednotlivé, které dříve znal jen v možnosti a jaksi v obecnosti (Quando ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tum aliquis dicitur scientiam acquirere. Disp. de virt. qu. I. a. 8. cor. 1)

§ 33. O uzavírání indukčním.

Všeobecně definována bývá indukce jako rozumování, v němž z pravd jednotlivých docházíme k pravdě obecné. Vzhledem pak k tomu, zdali zkoumány byly všechny jednotky či případy, v nichž zásada obecná má míti význam, či jen větší neb menší jich množství, rozeznáváme indukci úplnou (inductio completa) od neúplné (incompleta).

Při indukci úplné nenaskytuje se žádná nesnáz s otázkou, na jaké zásadě z několika uvažovaných výsledků odvoditi smíme závěr obecný, neboť v tom výsledku soud obecný povstává z prostého podání jednotek nebo případů, podrobených zkoumání. Jestliže na př. ukážeme, že každý z apoštolů byl židem, nebo že každá oběžnice otáčí se okolo své osy i okolo slunce, a pak zobecníme tuto pravdu řkouce, že všickni apoštolové byli židy, nebo že všechny planety otáčejí se okolo vlastní osy i okolo slunce, pak závěru neklademe vůbec za hranice ukázané zkušenosti, leč prostě vyslovujeme o všech jedincích najednou vzatých tu definici, které jsme o každém zvlášť užili.

Přes svou jistotu jest indukce úplná nepřijatelná pro vědecké badání z té prosté příčiny, že vždy nemůžeme zkoumati všechny případy nebo jedince určité třídy, rodiny, druhu atd., o nichž nějakou obecnou pravdu vyslovujeme. Či lze prozkoumati všechna tělesa nebeská o sobě, abychom mohli říci obecně, že všechna tělesa nebeská přitahují se v přímém poměru hmot a v obráceném ve čtverci vzdálenosti? Kdyby tedy jen úplné indukce bylo použití při tvoření obecných pravd empirického řádu, pak poměrně fakticky známých, jen neveliký počet dal by se objeviti. Proto také věda ve skutečnosti postupuje jinak: zkoumá jen větší nebo menší množství jednotek daného rodu nebo případů,

¹⁾ Srovnej Schmidt: Erkenntnislehre II. s. 194 n.

kdy jde o objevení svazku příčinného mezi dvěma nebo více zjevy, pokud nenabude dostatečně zdůvodněného přesvědčení, že odkryté v nich znamená náleží všem ostatním, dosud ještě neprozkoumaným jedincům téhož druhu, anebo že nějaký definovaný svazek příčinný opakuje se ve všech jiných podobných zjevech. Pro vědu má tedy především neúplná indukce cenu.

Třeba však při té příležitosti uvážit, že neúplnou indukci nelze považovati za jedno s nedokonalou (incompleta). Může totiž indukce býti neúplná a přece dokonalá a může též býti neúplná a mimo to i nedokonalá. Jestliže zvláště badání dělo se s nedostatečným množstvím jednotek a způsobem nedokonalým tak, že badáním vůbec se nedosáhlo nezbytné jistoty, že objevený výsledek badání uskuteční se nezávisle na každé ještě neprozkoumané jednotce téže skupiny, pak taková indukce nezasluhuje jména vědy; nanejvýše může zroditi pravděpodobnost, ale nedá výsledku majícího cenu vsutku obecnou; může býti analogií, ale její výsledek nemůže se považovati za zásadu obecnou.

Než připustivše, že indukce jest vpravdě dokonalou dostatečně, ale neúplnou, naskytá se tedy otázka, dle jaké zásady nebo důvodu může rozum zobecniti to, co poznal na několika jen jednotlivostech?

Oč opírá se jistota, že nabytý ze zkoumání několika podrobností výsledek jest výrazem obecné věty?

Různí různě k této otázce odpovídají. Poznejme cenu několika odpovědí.

α) Odpověď positivistů. Vůdce positivistů anglických Stuart Mill, definuje dosti správně indukci, pravě, že jest toho druhu postupováním rozumovým, v němž z toho, co jsme u jednoho zvláštního případu nebo jednotlivých případů za pravdivé uznali, vyvozujeme důsledek, že to bude pravdivým ve všech případech, které oněm jsou podobné vzhledem k poměrům, jež se dají přesně označiti ¹⁾

Pak na str. 362 zkrátka dří: „indukce může býti krátce definována jako zobecnění zkušenosti.“

Než na jakém základě spočívá takové zobecnění zkušenosti nebo zkušeností? Jakmile dle Milla musí rozum jen od jednotlivostí k jednotlivostem postupovati, dle jaké zásady pak přiznává Mill rozumu právo zobecniti pravdu pozorovanou na jednotlivosti jedné nebo více? K tomu odpovídá Mill, že indukce jest vlastně syllogismus, jehož praemisu větší tvoří ta pravda obecná, že přirozený běh jest stejný ²⁾

S touto praemisou spojen jest pozorovaný fakt a na základě něho činíme důsledek obecný, že jakmile běh přirozený je jednotejný, pak kolikrát najdu podmínky, za nichž určitý fakt se zjevil, fakt každým způsobem neklamně se splní.

Ke chvále Millově nutno říci, že při nejmenším netajil si cenu takového rozřešení problému indukce, neboť přímo se přiznává, že vzpomenuté axioma v jednotlivosti běhu přírody nemá naprosté jistoty, leč rostouc v poměru k rostoucí zkušenosti. Ze dvou vět: jsou černé labutě a: existují lidé mající hlavu níže nežli ramena, má první větší jistotu nežli druhá, neboť menší jest stálost ve zbarvení zvířat nežli v konstituci anatomické člověka.

Není přece nutno dlouze dokazovati, že takové rozřešení problému

¹⁾ Stuart Mill: System der deduktiven und induktiven Logik, překlad Schielův s. 340.

²⁾ Welches auch die beste Art sei sie auszudrücken, die Behauptung, dass der Gang der Natur gleichförmig ist, ist das Grundprincip, das allgemeine Axiom der Induction (str. 363 op. c).

indukce jest zcela nedostatečné. Připustme totiž, že zásada: běh přírody jest jednostejný, má skutečně obecnou platnost; co z toho plyne? To jen asi, že již pozorování jednoho faktu, úplně by dostačilo, abychom činili závěr obecný. Zajisté, vidím-li umírat člověka a řeknu, že, poněvadž běh přírody jest stejný, tedy všickni lidé jsou smrtelní, měl bych závěr o sobě jistý, ale zdali na jeho základě spojení se zásadou: běh přírody jest stejný? V tom případě vida pijáka, musil bych uzavírat, že všickni lidé jsou pijáky.

Ale zmíněná praemise větší nemá pro pozitivisty skutečně obecné ceny, jakmile jen o zkušenost se opírá. Podobně však byli bychom nuceni v každém jednotlivém případě určití stupeň jistoty řečené zásady. A že zase zkušením kamenem jistoty v tom případě byla by jen zkušenost, proto mimo obranu Lachelierovu¹⁾ nelze osvoboditi Milla od námitky, že se dopouští bludného kruhu (*circulus vitiosus*) vysvětluje jistotu indukce.

β) Odpověď školy škotské. Škola škotská s Reidem, Stewartem, Royer-Collardem a s jinými přijímá za účelem objasnění problému indukce, že v duchu lidském nalézá se instinktní víra v jistotu zákonů přírodních, intuitivní přesvědčení, že budoucnost bude podobna minulosti.²⁾

Na neštěstí i toto rozřešení nesnáze musíme zamítnouti z té příčiny, že jistota zákonů přírodních není zásadou samou o sobě patrnou; opíratí ji o instinktní víru rozumu lidského přece není možno, neboť o nějakých vrozených pravdách vůbec by se nemohlo mluvit. Nezbyvá nežli opřítí zásadu jistoty zákonů přírodních o zkušenost, čímž zase vrátili bychom se k nesnazi, vzniklé při odpovědi pozitivistův.

Než i když přijmeme instinktní víru v jistotu zákonů přírodních, neveliký vyplyne z toho zisk pro věc, o niž jde. Právem zajisté dí Waddington: Jest nemožnou věcí dáti i zdání správnosti rozumování, které se má účelně opíratí o nějakou zásadu indukce i kdyby bylo postaráno o uvedení jich do náležité formy, bylo by lze rychle se přesvědčiti, jak veliké nedostatky takové rozumování prozrazuje.

Co však obsahuje ona jako by praemisa větší: zákony přírody jsou obecné a jisté? Jen tolik, že příroda jest podrobena zákonům, nic více. Protož pomocí takové premisy i nejběhlejší logik nedovedl by odůvodniti pravdivost ani jednoho zákona. Vezměme na př. větu: všechna tělesa padají (klesají). Zda může nám dáti takové sofisma: příroda jest podrobena zákonům; některá tělesa klesla k zemi a tedy jest zákonem všech těles, aby padala k zemi — rozumování, které by mělo cenu?“ (*Essai de logique* s. 245. Janet str. 444.)

γ) Odpověď Rabiera a jemu příbuzných. Rabier opírá podobně jako škola škotská jistotu indukce o zásadu determinismu v přírodě tkvícího (*le principe du déterminisme*) čili o zásadu, že běh přírody jest neproměnný, nebo že tytéž příčiny mají tytéž účinky, a tytéž účiny pocházejí z těchže příčin. Nazývá tuto zásadu rozšiřující, neboť jest soudem synthetickým. Forma indukce jeví se proto dle něho následovně:

Zásada: všeliký poměr příčinnosti jest jistý. Vyjasněná zkušenost: poměr pozorovaný mezi zjevy A a B v určitých případech jest poměrem příčinnosti. Zobecněná zkušenost: A tedy poměr mezi A a B jest pevný³⁾

¹⁾ Srovnej: J. Lachelier: *Du fondement de l'induction*. Paris. 1898, s. 21 n.

²⁾ Srovnej: P. Janet: *Traité élémentaire de philosophie*. Paris 1895, s. 443.

³⁾ Srovnej Rabier: *Logique*. Paris 1894. III. vyd. s. 149. Benno Erdmann: *Logische Elementarlehre*. Halle 1892 s. 585.

A podobně jako Rabier pojímá několik jiných autorů indukci. Přes to sám Rabier oceňoval rozřešení problému, na čem spočívá jistota indukce, neboť na str. 157 brání se proti výtce, že se dopouští bludného kruhu. Na neštěstí mimo obranu Rabierovu výtku tuto pocítujeme v celé síle, neboť zmíněný autor jen posunuje dále, ale neřeší skutečně učiněné námitky. Přiznává, že zásada determinismu opírá se o zkušenost, řízenou a osvětlenou rozumem; naskytá se vůbec otázka, na jaké zásadě spočívaly dřívější indukce, než na jich základě rozum mohl zobecnití výsledek zkušeností jednotlivých, vytváří tu pravdu: že běh přírody je stejný? Odpovídá Rabier, že „prvnější indukce měly za základ to, co známo o následování takých a takých druhotných zjevů“; vůbec třeba i připustiti, že jistota zásady, že běh přírody jest nezměnitelný, může růsti do nekonečna v poměru rostoucího počtu zkušeností. Podobně přece zase vracíme se k rozřešení, jaké podávají pozitivisté, a s nímž se nemůžeme shodnouti. Konečně můžeme přetrhnutí Rabierovi možnost pokračovati dále otázkou: a oč opírala se jistota indukce u prvního člověka při jeho prvé zkušenosti?

Jakmile tedy zásada o determinismu v přírodě panujícím jest výsledkem více indukcí, jakousi indukcí indukce, pak patrně nemůže býti základem induktivního uzavírání. V praxi mohli bychom se opírat o tuto zásadu, ale nikdy tam, kde vlastně jde o objasnění, odkud pochodí sama zásada, že zákony přírodní jednotejně působí.

Pavel Janet i Sigwart podávají rozřešení nesnáze velice blízké pravdě, ale ještě nedosti úplné. První z nich opírá se o zásadu: všechna koincidence pevná má příčinu prostou a vymezenou; druhý však myslí, že tou zásadou jest, že to, co jest, jest nutné (*dass das Gegebene notwendig sei*¹⁾).

Prvnímu lze namítati, že tím úzké určuje hranice indukci vykazuje jí za cíl jediné nalezení svazku příčinného, kdy zatím indukce stejně dobře může směřovati k nalezení pro nějaké případnosti odpovědné podstaty.

Zásada pak Sigwartova absolutně pojatá byla by bludná, neboť mimo Boha žádná bytost nemůže býti nazvána nutnou; pojata však podmíněčně přivéstí musila svého autora k tvrzení, že „indukcí získané věty nemohou býti ve vlastním slova smyslu odůvodněny, jsou jen se stanoviska logického pouze hypotézami“ (s. 383).

Konečně Lachelier ve své monografii o indukci²⁾ opírá jistotu indukčního závěru o jistotu dvou zásad: zákona příčinnosti a účelnosti. Není nedostatek ovšem v této monografii cenných úvah o indukci, ale samo řešení problému indukce není zdařilé. Apriorní zásada příčinnosti vzhledem k indukci potkati se musí s námitkami, jež jsme při zásadě o jednotejnosti běhu přírody učinili; co se týče zákona účelnosti, to teprve zkušenost objeví, jaký jest cíl určité substance nebo jejího způsobu působení, a podobně nesnáz, na jaké zásadě z několika pozorovaných jednotek dopátrati se můžeme pravdy obecné, stále zůstane nerozřešeno. Či vůbec tolik nešťastných pokusů řešiti nesnáz, o níž jde, máme připustiti, že indukční výsledek zcela nemá jistoty, anebo že zobecnění jednotlivé pravdy děje se v nás na základě nějakého neznámého nám blíže popudu rozumu ku zobecnění? Nikterak; základ takového zobecnění rozumu musí míti, než třeba jej hledati kdekoli, jen ne tam, kde ji zpředu zmínění autorové ukazovali.

¹⁾ Sigwart: Logik, II, s. 382.

²⁾ Lachelier: Du fondement de l'induction. Paris 1898 str. 12 násl.

δ) Řešení problému indukce Aristotelem. Třeba toho velice litovati, že Stagirita málo ve srovnání s dedukcí věnoval úvah indukcí, ale nelze mu vyčítati, že jí neznal nebo nerozuměl duchu indukčního uzavírání. Zajisté naznačil trefně rozřešení problému indukce, škoda jen, že nerozvinul dostatečně svou myšlenku. Zvláště v dílu V. kap. I. Analyt. poster. dává si otázku, kdy může ten, kdo na rovnoramenném trojúhelníku dokázal, že součet jeho úhlů $= 2R$, směle tvrditi, že to tvrzení tvrdí se o každém trojúhelníku? Odpovídá Aristoteles, že tehdy teprv možno tak říci, když se nabude přesvědčení, že jest to něčím podstatným trojúhelníka, aby jeho úhly činily $2R$, při čem dává pokyn, po čem možno poznati, že nějaká známka jest pro věc podstatná, jmenovitě ta známka jest podstatná, která s věcí stojí a s věcí padá.

Rozvíňme myšlenku Aristotelovu: ¹⁾

Denní zkušenost nás poučuje, že vlastnosti v podstatách tkvící a k poznání jich bytnosti sloužící, nejsou jednoho druhu. Jedny z nich jsou změnitelné, konečné, jiné naopak pevné, s věcí spojené. Lidé na př. různí se mezi sebou nejrozmanitějšími známkami: vzrůstem, chodem, postavou, barvou vlasů a p., ale každé jednotce lidské jest vlastní, že má schopnost mluvit. Podobně tělesa mohou se různiti váhou, postavou, soustavou svých částek atd., leč zase každému tělesu jest vlastní, že podléhá síle tíže. Protož kdybychom závěr indukční opřeli o známky prvního druhu, o vlastnosti jen případné, závěr nemůže se bezpečiti na to, že v každém jednotlivém výsledku nějakého druhu se uskuteční.

Ale jinak má se věc se závěrem spočívajícím na známkách druhého způsobu. Jakmile totiž nějaká vlastnost, známka, způsob činnosti nám se objeví uprostřed nejměnitelnějších okolností jako stále spojené s určitou věcí, pak patrně nalézá v povaze určitého předmětu dostatečný důvod svého s ním spojení, čili co jest jedno, přirozenost téhož předmětu je determinována tím, že má řečenou vlastnost, známku, způsob činnosti atd.

Pověděti ovšem třeba, že pro podstatu jest úplně lhostejno, zda má či nemá nějaké vlastnosti, zatím co ta vlastnost stále se ukazuje, kolikrát se ukáže sama podstata, znamenalo by tvrditi, že podstata jest lhostejná a není lhostejná ať má vlastnost jakoukoli. Než jestliže nějaká podstata jest determinována tím, že má určitou vlastnost, čili jestliže k přirozenosti nějaké věci náleží, aby měla jistou vlastnost, pak jest nemožno, aby tatáž podstata beze své existovala, a podobně kolikrát se ukáže podstata, zjeví se i tatáž její vlastnost.

Aby tedy bylo možno z několika jednotlivých výsledků, v nichž nějaký zjev, známka, vlastnost atd. se pozoruje, utvořiti soud opravdu obecný, jmenovitě, že ta vlastnost se skutečně objeví, kolikrát se opakují výsledky, dle nichž ji poznáváme, stačí jednu věc učiniti: ukázati, že ta vlastnost má svůj původ v povaze daného předmětu zkoumaného, a nepovstala vlivem nějakých vnějších činitelů jen případně.

Proto úkolem první řady indukčního postupu jest nalézt z množství známek, jaké hledaná jednotka má, ty vlastně, které s ní trvají v nejužším, protože v podstatě jednotky tkvícím spojení.

Uvažme tento banální příklad: klesání těles k zemi. Pozorujeme, že kameny vyhozené padají k zemi; totéž se děje s kusy ledu, kovu, dřeva, ba s tělesy tak lehkými jako peří nebo pavučina. Vidíme, že všechna zmíněná tělesa jsou tělesa stálými; poznáváme při tom, že padání nemusí záviseti od

¹⁾ Srovnej: Mercier: Logique. Louvain 1894 str. 139 násl.

barvy těla, ani jeho velikosti, ani tvrdosti ani jiných známek osobních, neboť přes všechny rozdíly subjektivní těla přece padají.

Další pozorování poučuje nás, že i tekutiny klesají, na př. déšť, ba co více, že se totéž děje i se vzduchem, nalezá-li se v úplné prázdnotě. Z těch pozorování jde, že tělesa přes nejrůznější známky osobní to mají společno, že jsou hmotou více méně úzkou a že padají, pokud nějaká síla je nezadrží před pádem. Spojujeme tedy známku padání s hmotností těl a říkáme, že každé těleso nepodepřené klesá k zemi, a tak dosahujeme závěru indukčního.

Rozumí se, že vždy nevystačí takovéto primitivní pozorování; lučebník na př. chtěje vyzkoumati příbuznost dvou prvků, musí se značně namáhati, nežli objeví, za jakých podmínek a v jakém poměru vznikne sloučenina dvou daných prvků. Známo rovněž, že uplynula leta nežli se dokázalo, že choroby nakažlivé povstávají jako následek ničivé práce bakterií. To přece dokazuje zároveň, že nelze podati pravidla, jež by se dalo srovnati s každým způsobem zkušenosti, a jehož užitím mohlo by se hned rozhodovati, zdali nějaká vlastnost jest pro pozorovaného jedince přirozenou, podstatnou, nebo jen případnou.

O tom musí v každém jednotlivém případě vlastně zkušenost rozhodovati, opírajíc se o známé metody: shodnosti, rozdílu, zbytku, sdružených změn a metody složené, které Mill dokonale rozvíjí ve své logice. Jádro metody hlavní a tím rychlé dosažení závěru indukčního záleží částečně od přirozenosti zkoumaného předmětu, ale také nemalou roli hrá v tom ohledu důvtip, duch hloubavý experimentátora. Často dostačiti může užití jen jedné z vyjmenovaných method, jindy zase třeba vzíti na pomoc všechny její způsoby, jak to učinil Pasteur v otázce samorostlosti. Zmíněné metody mají vlastně ten účel, aby oddělily ze zkoumaného jedince to, co jen případně s ním jest spojeno, od toho, co jedinec má ze své přirozenosti.

Leč indukce má za cíl nejen objevení známek bytných určité věci a utvoření obecné definice věci, ale mimo to má odhaliti svazek příčinný nějakého zjevu. V tomto případě druhém indukce směřuje k tomu, aby z rozmanitých předchozích vlastností (antecedentia) určitého zjevu odhalila jeho vlastní příčinu hlavní. Jako příklad mohou sloužiti zkušenosti Pasteurovy v otázce samorodění. Že bytost živá může zroditi jinou, o tom přesvědčuje nás denní zkušenost. Ale co souditi o tom případě, kdy setkáváme se s tvorem živým, a ani stopy není po jiné bytosti živé, od níž by pocházel?

Odkud povstala tato živá bytost? Pasteur připadl na myšlenku, že tyto drobnohlední tvorové ve kvasech nalezení pocházejí z neviditelných zárodků ve vzduchu.

V tom tedy případě předmětem indukčního badání bylo objevení z prostřed rozmanitých činitelů, jako domnělých příčin objevení se podstaty živé, té vlastně, od níž jediné žití mohlo pocházeti. Známo, že poměrným užitím method indukčních potvrzena byla zásada: *vivum non nisi ex vivo*.

I v tom případě základ závěru indukčního jest týž, jako tehdy, kdy indukci šlo o vyhledání určitému předmětu vlastní podstaty. Jakmile totiž určitý účinek stále se objevuje, kolikrát se ukáže určitá příčina, pak zase můžeme říci, že tato příčina jest determinována takovým účinem, čili že jest zvláštní vlastností příčiny, aby takový a takový měla účín. To však, že každá příčina potřebuje k docílení nějakého účínu odpovídajících podmínek svého působení, jest pro otázku o podstatě závěru indukčního věc vedlejší.

Jakmile však taková jest povaha postupu indukčního, pak přechod z jed-

notlivostí k obecné pravdě či zákonu již není nesnadný. Poněvadž podstata má vlastnosti z její bytnosti plynoucí a s ní nerozlučně spojené, jest patrné, že kdekoli se ukáže, tam zjeví se též i její vlastnosti činné nebo trpné a že tyto vlastnosti mají účinek nebo též objeví se, kolikrát se uskuteční nutné k tomu podmínky vnější. Zobecnění ze zkušenosti obdrženého resultátu jest druhou fází indukce.

Snadno lze rozuměti dle zmíněného rozřešení problému indukce, jak možné je tvoření obecných definic druhu nebo rodu a jak ze zásad jednodušších dospěti můžeme k zásadám stále obecnějším, získávající takto celkem jisté premisy větší pro rozumování dedukční ¹⁾

DÍL X.

SVĚDECTVÍ LIDSKÉ JAKO ZŘÍDLO POZNÁNÍ.

§ 34. Pojem víry, její základ a význam pro vývoj rozumový.

Uvažujeme-li o souhrnu podaných vědomostí, snadno poznáme, že mimo vědomosti, jichž jsme jen vlastní prací nabyli, máme daleko větší počet takových, které jsme od jiných buď bezprostředně nebo prostředně přijali. A že jsme dosud zkoumali, zda jest možná jistota co do vědomostí prvního druhu, tedy pořad vyžaduje, abychom i o pravdách jinými nám sdělených otázku si položili, zda a kdy můžeme je za jisté uznávati.

Především třeba uvážiti, že jest značný rozdíl mezi pravdami, které buď na základě vlastní zkušenosti smyslové, buď i pomocí prostého uzavírání sami odkrýváme, a těmi, které hotové od jiných přijímáme. Ať uvažujeme o kterékoli pravdě z těch, které v pravém slova smyslu můžeme nazvati vlastními, takže bychom je mohli uznati jistými, musíme ve věci samé nalézt k tomu dostatečný důvod. Tak na př., kdy srovnáváje poloměry kružnice objevím pravdu, že průměr musí se rovnati dvěma poloměrům, vidím jasně, že jinak býti nemůže.

Tato tedy pravda vnucuje se mi s takovou přesvědčivostí, že nemohu nepovažovati přímo opačné tvrzení za bludné. Mluvic jasněji každou z pravd prvního způsobu uznáváme za jistou pro její vnitřní přesvědčivost ať již bezprostřední či prostřední, z uzavírání plynoucí. Tomuto tvrzení naprosto nestojí na překážku fakt, že ne vždy můžeme sami pozorovati zřejmost, že dva pojmy patří k sobě, leč že třeba nám k tomu pokynů, které nás o tom poučují či také vůbec pomoci jakési vnější; něco jiného totiž jest uznávati jistotu, že dva pojmy k sobě patří jediné proto, že spoléháme na vážnost něčí, a něco jiného užití pomoci jiných, kteří poukazují nás k tomu, abychom přijali poměr dvou pojmů. Může na př. žák ne zcela úplně pochopovati, kdy mohou trojúhelníky býti shodnými a proto potřebuje poučení učitelova; ale jestliže učitel počne jej poučovati a dokazovati mu, jak z pojmu trojúhelníka lze odvoditi různá pravidla o shodnosti trojúhelníků, pak žák bude uznávati jistotu těch pravidel již ne pro vážnost učitele samého, ale proto, že vidí, že věc se jinak míti nemůže čili pro jejich očitivost.

Jinak však tomu jest s pravdami způsobu druhého. Že Alexander Veliký

¹⁾ Srovnej též: Przegląd powszechny 1894 sešit listopadový str. 161—182, prosincový s. 237—359, lednový s. 72—63.

byl králem, že přemohl Peršany, aneb že Bismark zfalšoval známou depeši emžskou, anebo že existuje Austrálie a tisíce tisíce jiných pravd, o nichž nepochybujeme, pravdy tyto nejsou samy ze sebe očividné, aniž se dají z nějakých obecných zásad odvoditi.

My jsme prostě tyto pravdy přijali od jiných a na jejich slovo uznáváme je za jisté pro vážnost těch, kteří nám je oznámili, my v ně jen věříme. Věřiti tedy značí uznávati nějaký fakt nebo tvrzení za pravdivé jedině pro vážnost toho, kdo nám to praví.

Poukazuje se proto k tomu, že existuje zásadní rozdíl mezi vědou a vírou; důvodem totiž, proč věda uznává něco za jisté, jest zřejmost samého předmětu poznaného; naopak důvodem, proč něco, čemu věříme, za pravdu jistou považujeme, není patrnost samého předmětu víry, nýbrž činitel zevnější, vážnost toho, který nám nějakou pravdu oznamuje.

Ale také proto, přesvědčil-li jsem se, že to, co se děje, musí míti svou příčinu, anebo že součet úhlů v trojúhelníku rovná se $2R$, ničí přesvědčení, nebo důvody nemohou mne odvrátiti od tohoto přesvědčení; naopak, v těch pravdách, které za jisté považujeme jen pro vážnost, můžeme přes všeliké pohnutky vybízející nás k víře přece se neshodovati s tvrzením někoho.

S druhé strany mimo volnost shodovati či neshodovati se s obsahem nějakého tvrzení a mimo nedostatek zřejmosti vnitřní předmětu víry nevzniká ještě jistota ze samého aktu víry,¹⁾ neboť jistotu opíráme při víře o vážnost mluvícího. Že však i vážnost mluvícího nezbytně musí býti bezprostředně zřejmá, proto i vážnost mluvícího musí míti svůj základ. Ale jaký?

K této otázce odpovídá škola škotská, že vážnost mluvícího opírá se o dva nám vrozené instinkty: instinkt pravdomluvnosti mluvícího, jemuž u věřícího odpovídá instinkt věření.²⁾ „To se nesluší,“ praví právem na to Rabier³⁾ i Janet a přece opírají vážnost svědků o indukci. Dítě, zvyklé vždy, kdy mu řečeno: dostaneš koláč, že dostane koláč, nabývá poněmáhlu jistoty, že lidé mluví pravdu.

Dle našeho zdání obě tyto hypotézy neliší se mnoho od sebe a vysvětlují na nejvýše stránku psychologickou našeho se opírání o vážnost cizí, přece nedostačují z hlediska logického k oprávnění vážnosti jako základu vědy historické. K přesvědčení totiž, že fakt nějaký skutečně se stal, nedostačí kritice historické opírati se o toto rozumování: o tomto faktu svědčí tolik a tolik svědků; poněvadž však všickni lidé z přirozenosti mají náklonnost mluvíti pravdu, proto fakt sám musil se skutečně státi; pěkná zajisté by to byla historie! Protož kritika historická postupuje zcela jinak, nepřestává ani na věrohodnosti ani na nevěrohodnosti svědka nebo svědků, ale dříve zkoumá, zdali skutečně víry zasluhují. Teprve tehdy tvrdí dějepis, že fakt nějaký musil se skutečně splniti, kdy nabude jistoty, že fakt sdělují lidé, kteří fakt sám znají a že jen pravdu mluví.

V každém tedy jednotlivém případě historik přesvědčiti se musí o vědění a pravdomluvnosti těch, kteří o minulém faktu svědčí, a nestačí mu, aby se opíral o nějakou obecnou zásadu ať již indukční či vrozenou. Mýlí se tedy Fonsegrive, praví-li: „Všeliké svědectví jest faktem a jako takový musí míti

¹⁾ Srovnej: Dr. C. Gutberlet: *Lehrbuch der Apologetik*. Münster 1888, II. díl s. 280 n. S. Thomas. In III. sent. dist. 24 qu. 1 art. 2 sol. 1.; *Summa theol.* 1 a II ae qu. 67. a. 3.

²⁾ Srovnej Paul Janet: *„Traité élémentaire de philosophie“* s. 497 n.

³⁾ Rabier: *Logique* s. 318 n.

svou příčinu. Tato příčina může být jen fakt sám, o němž někdo svědčí, ale též klam svědka. Dostačí proto vyloučiti možnost klamu (erreur) ze svědectví a vlastně na výluce této možnosti klamu spočívá kritika svědectví.¹⁾

Nestačí ovšem ukázati, že svědek se nemýlí o nějakém faktu, ale třeba se ještě přesvědčiti, zdali si fakt sám nevymyslí; tvrzení tedy, že svědectví jako fakt musí mít svou příčinu jen v jiném nějakém minulém faktu, jest zcela libovolným předpokladem. My nemůžeme vždycky faktu použití, abychom zkoumali věrohodnost svědků, ale nejčastěji obráceně postupujeme, věříce pro věrohodnost svědků, že fakt, o němž vypravují, se skutečně stal.

Pravíme tedy, že povahu nějakého svědka opíráme o dokázané vědomosti a pravdomluvnost svědka. Jak však vědomosti a pravdomluvnost svědkovu třeba dokazovati, o tom promluvíme v následujících paragrafech.

Několika slovy třeba se ještě zmíniti o významu tohoto zřídla poznání. Ocenil náležitě význam víry pro život lidský sv. Augustin říká: „Lze uvést více důvodů, že by lidská společnost úplně se znemožnila, kdybychom ustanovili se na tom, ničemu nevěřiti, o čem jsme se sami nepřesvědčili.“ (De utilit. cred. 16 n.) 34.

Vpravdě snadno lze si představit, jak by lidská společnost vypadala, kdyby její členové pohrdali věrou jako zřídlem získání vědomostí.

Musil by jinak každý novorozenec lidský v takové společnosti tvořiti si svou civilizaci, která poměrně by měla velice skrovnou míru vědomostí. Naše poznatky totiž jsou omezené časem a prostorem tak, že stačí rozhlédnouti se v tom, co víme, abychom se jaksí patrně přesvědčili, že vědomosti s jinými sdělili jsme povinni. Naopak, ten, jenž chce kořistiti ze svědectví jiných osob, má k svému užítí zkušenost vnější a vnitřní neobmezeného počtu lidí, stejně současně s ním jakož i celé věky před ním žijících.

Výnos spravedlnosti jest umožněn nejčastěji na základě doznání svědků; podobně poměry společenské, důvěra vzájemná a p. opírají se jako o základ o víru v lidská slova.

A nejen v životě všedním opíráme se ustavičně o autoritu lidskou, činíme tak ve všech vědách. Objevy geografické, astronomické, etnologické a p. přijímáme nezřídka se opírajíce o svědectví jedné jen osoby. Když r. 1877 v srpnu objevil astronom Hall ve Washingtoně dva měsíce Marsovy, přijali evropští hvězdáři tuto zprávu s plnou věrou, třebas pomocí příliš slabých teleskopů v Evropě bylo možno jen jeden měsíc spatřiti.

Podobně když astronom dává telegrafickou zprávu, že na určitém místě nebe uzřel lunetou malou kometu, nikomu nenapadne pochybovati o tom, třebas sám toho nevidí. Jestliže od astronomie obrátíme se k jiným naukám empirickým, přesvědčíme se, že ve všech bez výjimky nesmírný počet vědomostí spočívá jedině na víře v autoritu rozmanitých učenců, a nikomu nenapadá znova dokazovati to, co objevili předkové, ani vždy přesvědčovati se o poznatcích jiných. Často byla by to také marná práce, neboť jest mnoho faktů, jež každý nemůže dokázati, anebo se o nich přesvědčiti, ježto není jistých okolností a nezbytných podmínek. Rekapitulujeme, co jsme dosud o víře řekli. Víra jest pevnou shodou rozumu s nějakou věcí jedině pro autoritu toho, jenž věc onu oznamuje. Rozeznává se tedy víra od vědy, neboť tato má evidenci svého předmětu, víře však nedostává se evidence předmětu hmotného, může však

¹⁾ George L. Fonsegrive: *Éléments de philosophie* II, s. 127.

míti evidenci zevnitřní. Proto před aktem věření musí se díti zkoumání pohnutek, pro něž máme věřiti (iudicium credibilitatis) a teprve po přesvědčení se o věrohodnosti svědků může nastoupiti sám akt víry (iudicium credibilitatis). U vědy může vůle působiti na rozum, aby se zabýval nějakým předmětem vědy, ale nemůže míti vliv na sám soud o věci; při víře však vůle zůstává volna následkem nedostatku vnitřní evidence věci, v kterou věříme. Proto současně nemohou existovati akty vědy a víry u jedné a téže osoby vzhledem k témuž předmětu, mohou však býti u různých osob, avšak u téže nesoučasně a pro rozdílné motivy. Vskutku víra prokazuje neocenitelné služby poznání, neboť pohnula věřícího kořistiti ze zkušenosti vnější i vnitřní mnoho jiných.

Tím však přistupujeme ke zkoumání kritickému, kdy spoléhati lze na svědectví lidské čili kdy víra může býti jistou, napřed třeba rozeznávati různé druhy svědkův a jich svědectví. Svědkem vůbec nazýváme toho, který věc jemu známou jinému oznamuje. Může jím býti Bůh nebo člověk, proto různíme víru božskou a lidskou. Naši věci jest zabývati se touto (lidskou). Člověk může býti svědkem buď očitým (oculatus testis) nebo může věděti o nějaké zprávě jen z doslechu (auritus); mimo to rozeznávati jest svědky současné (coaevus) určitému faktu od svědků pozdějších; mezi těmito pak zase nalézati se mohou tací, kteří o něco jen později tohoto faktu žili (testes suppres), anebo tací, kteří mnohem později žili (testes remoti).

Obsah nějakého svědectví může býti předán buď ústně z jednoho pokolení na druhé, čili cestou podání (traditio), anebo písemně (per documenta), anebo konečně pomocí děl uměleckých (per monumenta).

Konečně obsah svědectví týkati se může buď nějaké pravdy vědecké a takové svědectví jmenuje se dogmatickým (testimonium dogmaticum), anebo může míti za předmět fakt nějaký minulý a pak zve se svědectvím historickým (test. historicum).

§ 35. O ceně svědectví dogmatického.

Abychom měli lepší přehled, započneme zkoumání o ceně svědectví lidského otázkou, jakou cenu má svědectví dogmatické. Pascal se domníval, že jediné v otázce faktů historických jsme odkázáni na autoritu lidskou.¹⁾ Jest to nicméně tvrzení, kterému odporuje právě denní zkušenost. Není zajisté představitelů kterékoli větve vědy nebo lidského umění, kteří by pro podepření svých tvrzení stále neodvolávali se na různé authority. Činí tak nejen vědy exaktní, ale i tak přesné jako matematika a filosofie. Známý je fakt, že ve škole pythagorejské kult autority mistrovy byl tak veliký, že formula: αὐτὸς ἔφαρ překonávala všeliké spory; tento zjev opakoval se nejednou v dějinách filosofie i jiných věd. Nelze se tomu diviti, neboť následkem neslýchaného vzrůstu a rozdrobení jednotlivých oborů vědy jest holou nemožností, aby jeden člověk mohl znáti řádně všechna tvrzení, důkazy, vynálezy, zkušenosti atd., jaké kdekoli byly proneseny, odůvodněny či učiněny.

Tím se také dá vysvětliti ono široké přizpůsobení se zásadě: peritis in arte credendum est. Třebas by někdo několik věd znal zběhle, přece ještě nemůže říci, že zná všechno, co známo býti může a i v oboru zdokonalené jím části vědy najde se množství jednotlivostí, kterých by nemohl dovoditi. Tím více odkázáni jsou na užití autorit vědeckých všichni, ať tak díme, laici

¹⁾ Srovnej: Janet: Traité élémentaire etc. s. 506.

vědečtí, jimž ani čas ani poměry hmotné nebo nedostatek schopnosti nedovolují věnovati se vědě buď vůbec či vědě jednotlivé.

Dodati pak ani netřeba, že pro všechny začátečníky v některé vědě cesta autority jest nejsnadnějším prostředkem osvojit si nějakou vědu či umění, a pak pro děti víra v autoritu rodičův a učitelů právě jest přirozenou cestou v rozvoji rozumovém.

Zdalo by se z toho, co jsme dosud pověděli, že autorita dogmatická byla by celkem jistým zřídlem poznání. Na neštěstí zkušenost staví se proti takovému závěru. Jak často totiž vyšla z úst lidí, a to nejednou čelné místo v určité vědě zaujímajících, slova, která měla býti ostatním výrazem vědy a kterým pozdější zkušenost nebo svědomitější badání klam dokázaly! Podobně zle by rozsoudil nejednou soudce, kdyby soud o vině souzeného chtěl opíratí jedině o výroky znalcův; více soudních zpráv dokázalo, že i nepovolanější znalci mýlití se nebo úmyslně jiné klamati mohou. Proto také při užívání zřídla autorit vědeckých nelze opomenouti zásady — že: tantum valet auctoritas, quantum rationes. Nelze tedy slepě spoléhatí na mínění rozmanitých autorit, ale třeba dříve, při nejmenším pokud to rozvoj rozumový dovoluje, zkoumati důvody jejich tvrzení.

Týče se tato úvaha především vědeckého podání nějaké otázky tak, že by bylo velice nevhodno, kdyby se odůvodnění nějakého vědeckého tvrzení chtělo opíratí v první řadě o autoritu něčí a nehledalo vskutku věcných důkazů. Právem v té příčině tvrdili staří, že: argumentum ex auctoritate infimum. Teprve po užití vlastních vědeckých důkazů možno pro větší oporu určitého tvrzení odvolá atí se na mínění autorit.

Když všickni učenci pevně se shodnou o nějakém tvrzení, anebo, když toto tvrzení lze i cestou zkušenosti odůvodniti, tam patrně pochybovati o jistotě tvrzení bylo by neodůvodněno.

Můžeme z toho uzavíratí, že užití autorit vědeckých přispívá nesmírně k rozšiřování oboru našich vědomostí, ale není vždy zřídlem zcela jistých vědomostí.

§ 36. Možno-li někdy výpovědi o nějakém faktu od svědků přímých považovati za jisté?

Víme již z úvah předchozích, že autoritu svědkovu zvykli jsme opíratí o dokázanou jeho vědomost o faktu a pravdomluvnost. Popříti se nedá, že není vždy možno přesvědčiti se, zdali svědek zadost učinil zmíněným dvěma podmínkám; někdy však lze nahromaditi tolik důkazů o vědomosti i věrohodnosti svědků bezprostředních nějakého faktu, že konečně povstane zcela odůvodněná jistota o jejich autoritě a tak pevná víra ve fakt minulý.

Především A) sám fakt oznámený nemusí býti nemožný. Někteří kritikové pomíjejí mlčením tuto podmínku, ale dle našeho zdání tak nesprávně, že bez ní nelze pochopiti, proč tím větších žádáme důkazův, čím sám fakt zdá se nám méně možným anebo pravděpodobným. Práví-li mi někdo, že viděl, jak vozka přešel na ulici dítě nebo stařenku, nenamáham se o tom faktu se přesvědčiti, stačí mi prostě svědectví osoby, která mi o tom faktu vypravuje; ale kdyby mi i nejlepší a nejvzácnější přítel řekl, že viděl x nebo y, jak se vznesl vlastní silou na metr nad zemi, jistě by slyšel odpověď: nevěřím, neboť je to nemožné. Není třeba přece se ukvapiti v posouzení, zda fakt nějaký jest možný či nemožný. Jsou různé druhy nemožnosti: metafysická, fysická a morální nemožnost;

třeba tedy, dříve nežli uznáme fakt za možný, ujasniti si, s jakou nemožností se setkáváme.

Zajisté to, co jest metafysicky nemožné, nemůže se nikdy a pod žádnou podmínkou splniti; kdežto nemožnost fysická a morální nejsou absolutné, nýbrž podmíněčné, a tedy připouštějí výminky. Úvaha tato je tím potřebnější, že více historiků, ať již ze školy mythologické Straussovy, či z tubingské Bauerovy, či historické Renanovy, Revillovy a p. souhlasně tvrdí, že žádný fakt neobyčejný, i kdyby o něm referovali nejvěrohodnější svědkové očití, nemůže býti považován za pravdivý, v čemž ostatně jsou oni jen ohlasem Humeovým a francouzských encyklopedistů.

Leč, kdežto většina zamítá možnost zázraků z důvodů metafysických, buď že nevěří v jsoucnost Boží nebo i že odpírají Bohu moc zastaviti zákony přírodní v určitém případě, naopak Renan tvrdil jen, že nikdy žádný zázrak nebyl tak skutečně, aby bylo možno v něj uvěřiti. V jediném pouze případě zrazoval Renan ochotu věřiti v zázrak, kdyby jmenovitě po každé zázrak byl podroben rozboru učené akademie, a kdyby tato přikázala ho opakovati kdykoli; ale ještě i tehdy váhal by Renan věřiti v možnost zázrakův, neboť zázrak může míti za příčinu nějakou dosud neznámou sílu přírodní.

Není zde k tomu místa, rozebíratí podrobně otázku, jsou-li možny zázraky; pro nás stačí naznačiti, že zázrak není něčím metafysicky nemožným, a proto jej může způsobiti Bůh, který není podřízen a omezen silami přírodními. Avšak požadavek Renanův, pominouc jeho nepraktičnost, jest směšný, neboť zda třeba nám až akademiků pařížských, abychom se přesvědčili o tom, že někdo pokrytý mnoha vředy a ranami náhle ke slovu divotvorcovu se uzdravil?

Konečně to, čeho se domáhal Renan, nejednou již se splnilo, neboť existují zprávy buď znamenitějších korporací, buď malé skupiny lidí kompetentních, kteří měli nejživější zájem, aby dokázali, že žádného zázraku nebylo. Takové zprávy nalézáme v evangeliu sv. Jana cap. IX., kde evangelista líčí velice podrobně proces se strany farizeův, stran slepého od narození uzdraveného od Krista Pána.

Jakkoli tedy Renan se ohrazoval, že nechce pouštěti se do toho, zda Bůh existuje a zda může dělati zázraky, neboť to jsou otázky týkající se metafysiky, zatím co chce se držeti metody čistě historické, nejméně jeho metoda jest historická, neboť neopírá se o nestrannou analýsu dokumentů, ale o předpoklad metafysický, že zázraky dít se nemohou. Tím však Renan pravdu obětoval předsudku.

B) Co se týče svědků, třeba se ujistili o jejich vědomosti a pravdomluvnosti. Aby se mohlo říci o svědku nebo svědcích, že dobře znají nějaký fakt, stačí se přesvědčiti, že mají dobré smysly a že jich dobře užívali. Jedno i druhé nečiní velkých nesnází.¹⁾

Vada ovšem nějaká smyslů u svědka nedá se dlouho zakryti a snadno buď obcováním se svědkem, nebo v jiný nějaký způsob zkusmo se dá dokázati. Tím snáze lze se ujistiti o tom, když větší počet svědků nějaký fakt přiznává, neboť jednak těžko připustiti, aby všickni snad měli churavý sluch či zrak, a jednak ze vzájemných jich doznání lze se o tom přesvědčiti. Vady smyslové zajisté nejsou pravidlem, jen výnimkou se vyskytují a jest nemožné, aby nevěděl o nich ten, kdo je má. Jestliže svědkové nebo svědek jsou nám

¹⁾ Srovnej Gutberlet: Logik und Erkenntnistheorie III. vyd. s. 258 n.

dobře známí, stačí jeho ujištění, že má zdravé smysly. Konečně fakt sám může být toho druhu, že i nasleplí nebo nahluchlí nemohou o něm nevědět.

Než lze se také přesvědčiti i o tom, zdali svědkové starali se dobře o to, fakt sám poznati. Lidé ovšem z přirozenosti zvědaví jsou dovědět se něco nového; nechť se rozhlásí, že král nebo slavný vojevůdce nebo jiná nějaká vynikající osobnost má určitým místem přijeti, a ihned každý se stará získati takového místa, odkud by nejlépe mohl onu osobnost spatřiti. Podobně je tomu se sluchem, ať někdo řekne, že má důležitou věc ke sdělení a každý z přítomných jistě napne sluch, aby věc dobře uslyšel. Vzroste jistota, jestliže několik svědků dozná, že viděli fakt nějaký nebo slyšeli, neboť následkem toho, že lidé za obvyklých poměrů chtějí užiti služeb smyslů, nelze připustiti, aby jen tehdy, kdy fakt nějaký vážnější se stal, měli s rozmyslem špatně užívatí svých smyslů.

Neméně C) ujistiti se můžeme o pravdomluvnosti svědků. Nejsnáze se to státi může, známe-li předem charakter svědků; jestliže však charakter svědkův jest nám neznám, lze použití k objevení jeho pravdomluvnosti různých okolností.

I tak, není-li fakt, svědkem vypovídaný, zřejmý, svědek musil by míti nějaký zvláštní návyk klamati nebo nějaký zájem na tom, aby nás úmyslně uváděl v klam; a návyk klamati nelze nikomu předem prisuzovati, dokud se mu nedokáže tato vaďa, přece každý člověk má v ošklivosti lež; avšak při faktu nezřejmém, na jehož dovědění se tak dalece nikomu nezáleží, zase nelze bezdůvodně připustiti, aby ten, jenž s námi jej sděluje, měl nějaký skrytý zájem na tom, aby nás v tom ohledu klamal.

Je-li však fakt známý důležitý, tím více je-li neobyčejný, s nímž spojeny jsou zájmy buď nějakého společenstva nebo jednoty, kraje a p., pak právem obávati se musí svědek, že jeho klam dřív či později bude objeven a on volán bude k zodpovídání se ze lživě podaného faktu.

Vzroste ještě jistota o pravdomluvnosti svědkově, když tento ze svého svědectví nejen nemá žádného užitku, ale ovšem vydán jest trýznění, odporu, ztrátám hmotným, trpění a rozličným útrapám. V takovém stavu nalézali se apoštolové, které rada židovská za svědectví o Kristu Pánu dala mrskati a oni nepřestali totéž svědectví vydávati. Větší cenu však mají shodné výpovědi svědků, různých se od sebe původem, věkem, společenským postavením, vzděláním, charakterem; v tom ovšem případě naprosto nelze připustiti, aby se všichni spikli k vůli šíření bludu, anebo případně jen stejné skládali výpovědi.

§ 37. O ceně svědectví ústního podání.

Pro lepší přehled uvažujme zvlášť o ceně svědectví prostředních ústních odnášejících se k nedlouhé době na př. stu let a zvlášť zkoumejme, kdy tradice ústní, odnášející se k dlouhé době, může býti uznána za jistou.

A) Netřeba dlouho dokazovati, že zkoumání svědectví ústního podání má do sebe již něco více obtíží, nežli svědectví přímého.

Zkoumání i v této příčině počíti jest ujištěním se o věrohodnosti bezprostředního svědka nebo svědků, při čem patrně již nejde tolik o sám fakt jím nebo jimi sdělený jako spíše o to, zda svědek bezprostřední dobře slyšel a rozuměl vypravování svědka prostředního a zda se své strany ujistil se náležitě o jeho věrohodnosti. To je závěr nejprostší.

Již složitější se jeví věc tehdy, kdy svědek nebo svědkové bezprostřední dosvědčují, že o faktu vědí ze čtvrtých, pátých atd. úst, čili kdy počet svědků prostředních, z nichž jeden od druhého o faktu se dověděl, značně se zvětší. V tom případě ovšem míní více autorů, mezi jinými Lacroix¹⁾ a před ním Laplace, že cena svědectví zmenší se každým novým členem v řadě svědků prostředních. Je to však předpoklad neoprávněný, neboť přece čas nemůže mít vliv na cenu něčího doznání. Kdyby toto pravda bylo, pak o mnohých faktech vzdálených časem musili bychom se domnívati, že se nikdy nestaly.

Geometr Jan Craig vypočítal, že dle zmíněné regule fakty minulé za Caesara Augusta již v r. 3153 přestaly by býti hodnověrné a Angličan Peterson ještě menší počet let vypočítal, totiž jen 1,89, takže již po 100 letech při nejmenším musilo by lidstvo přestat věřit, že existoval Caesar. Tedy nikoli čas jako takový nýbrž jakost svědků prostředních může rozhodovati o tom, zda zvětšením se jich řady zmenšila se jistota fakta jimi sděleného. Lze však přímo naopak za to mít, že fakt sdělený shodně větším počtem svědků prostředních nezávisle na sobě navzájem různých se vzděláním, charakterem ap. jen získá na věrohodnosti. Obyčejně o faktu nějakém sděleném ví větší počet lidí, kdy tedy sdělením od úst k ústům dojde nás vědomost o něm s několika stran, snadno oceniti dovedeme dle charakteru svých bezprostředních svědků zároveň dle větší nebo menší shody jich výpovědí, je-li onen fakt pravdivý.

Nelze pochybovati, že lidé nejednou pozměňují fakty jinými jim oznámené, že často z velblouda udělají komára, ale to nijak neoslabuje možnost věrného opakování věci slyšené. Vizme na př. vypravování o dobách napoleonských. Dnes jistě nemnoho možná těch nalézt, kteří byli současníky Napoleonovými, ale ještě as před 30 lety bylo jich ještě dost a to takových, kteří byli ještě při plných smyslech, dobré těšili se paměti a věrně ličili nejpodrobnější jednotlivosti z válek napoleonských. Ještě okolo roku 1860 žili lidé, kteří buď samiúčastnili se sněmu čtyřletého ve Varšavě, anebo aspoň dobře znali hlavní osoby toho sněmu. Byli bychom tedy měli více opatrnosti přijímajice jejich zprávy, pak časy Napoleonovy a i Stanislava Augusta jsou jakoby doby naše. O tom lze se tím přesvědčiti, že kolikrátkoli objeví se památky z oněch časů, osoby v nich vzpomenuté buď přímo nebo syny či vnuky žijícími stojí nám živě před očima a cítíme, že ty osoby, i kdy již před kolika desíletími zemřely, jsou ještě jakoby živé a s námi spojené.

B) Největší opatrnost mítí třeba, máme-li uznati za jisté taková podání, při nichž mezi bezprostředním svědkem nebo svědky faktu nějakého často spleťtého a svědky prostředními s námi současnými uplynulo několik nebo několikere pokolení. V tom pak případě přesvědčiti se o věrohodnosti celé řady svědků prostředních jest ne-li nemožně, tedy v každém případě neslýchaně těžké. Není třeba připomínati, jak vlivem obrazivosti osob, které z pokolení na pokolení podávají nějaký fakt, podání samo přibírá nejpodivnější tvary, že často nelze rozeznati, kde máme co činiti s poesíí a kde s faktem historickým. Proto také nehodí se mnoho obecná pravidla, dle nichž podání nějaké má býti přijato za jisté nebo zamítnuto. Obyčejně se uvádějí tři pravidla, téměř stereotypně, od různých autorů a to 1. fakt musí býti veřejný a známý; 2. v podání nesmí býti přerušeni; 3. podání musí býti široko daleko

¹⁾ Sr. Lacroix: *Traité du calcul des probabilités* s. 218—278. Paul Janet l. c. s. 510.

známé. 1) Pavel Janet podává takových pravidel až šest: 1. všelike vypravování, jež povstalo 1½ věku po faktu, třeba považovati za podání; 2. podání, obsahující fakta odporující zákonům přírodním, třeba předem považovati za lživé; 3. dříve než zamítneme nějaký fakt (podivný) neobyčejný musíme se dříve přesvědčiti, zdali svědek nebyl uveden v blud, připisuje silám nadpřirozeným to, co bylo výsledkem sil přirozených, ale jemu neznámých; 4. podání, plné romantičnosti třeba zamítati jako nevěrohodné. Sám však Janet přiznává, že toto pravidlo nemůže absolutně býti bráno. 5. Abychom objevili pravdivost či lživost podání, k tomu slouží vnitřní jednak neshoda obsahu podání, jednak neshodnost s jinými podáními nebo s fakty historickými, které jest dokázati. 6. Podání tratí na ceně v poměru ku prodloužení článků svědků prostředních. 2)

Častokráte však mohou se sejíti všechny tři, Bethenodem vylíčené podmínky a přece podání samo neméně bude bludné. Na důkaz toho stačí poukázeti na podání o papežce Johaně.

Někteří pak kritikové podávají jedno pravidlo, aby jmenovitě se hledělo k samé jen podstatě obsahu podání a nepřihlédalo k různým dodatkům.

Pravidlo toto, vzhledem k podáním společným rodu lidskému jako na př. o potopě, o ráji atd. skutečně jest odůvodněno, ale ve více případech může klamati. De Smedt, Bollandista³⁾ uvádí za Mabillonem zajímavý příklad, aby ukázal, že vždy nelze se spoléhati na uvedené pravidlo. A sice za Urbana VIII. poslána do Říma od jednoho z kostelů ve Španělsku prosba za udělení odpustků na den sv. Viara, jehož tělo prý v onom kostele odpočívalo.

Papež, jenž se podivil velice jménu svatého, jež v církvi nebylo známo, poručil nejprve zkoumati dokumenty, o něž uctívání onoho svatého se opíralo. Posléz se dokázalo, že jediným důkazem existence a svatosti svatého Viara byl náhrobek kamenný, na němž úplně zřetelně byly vyryty písmeny S Viar. Papež poručil důkladně zkoumati nápis od svých epigrafistů a tu se ukázalo, že zmíněné litery byly zbytkem z nápisu: praefectus Viarum. Patrně, že ani o odpustcích v onom kostelíku ani o uctívání sv. Viara nemohlo již býti ani řeči.

Sám pak De Smedt dává zcela správnou radu: „Třeba nutně každé podání podrobiti osobnímu zkoumání a konstatovati přesně okolnosti, za jakých povstalo, aby možno bylo takto naznačiti činitele kladné a záporné, které mohou nám sloužiti k pronesení opatrného soudu o věrohodnosti faktu odkázaného. S tím vším dojde se obecně mluvíc nejspíše jistého stupně pravděpodobnosti. Pravděpodobnost pak změní se v jistotu teprv tehdy, kdy se najdou jiné pokyny, čerpané buď ze společných odkázaného faktu památek, buď i z různých podání, jichž shoda s prvním nedá se jinak vysvětliti než jen předpokládáme-li, že všechna jsou výsledkem skutečného faktu.

Jest to jediná methoda hodná uvážení. Nedává nepochybuje výsledků tak rychle, jako neobjasňná pravidla, jichž nedostatečnost jsme ukázali. Její závěry nebudou ovšem tak ukvapené, ale za to jistší.“ (Tamtéž s. 202.) Všelika nejistota ve příčině hodnověrnosti podání mizí v církvi katolické, která

1) Srovnej Bethenod: *Éléments de philosophie* d. II. s. 154, Lyon 1896.

Dr. Albert Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie* d. I. s. 319.

2) Paul Janet: *Traité élémentaire* etc. s. 512.

3) De Smedt S. J.: *Princeps de la critique historique* Paris 1893, s. 192.4

jednak má osobní orgány, kteří bdějí nad čistotou jejích podání, jednak má k tomu cíli slíbenou pomoc nadpřirozenou Ducha sv.

§ 38. O ceně psaných svědectví historických a pomníků.

Jest věcí kritiky historické podávati jednotlivá pravidla, dle nichž postupovati náleží při zkoumání svědectví historických psaných nebo v památkách uchovaných; pro náš účel dostačí seznámiti se s pravidly nejobecnějšími za tím cílem, abychom se mohli přesvědčiti, že jest možná jistota ve příčině faktů historických zmíněným způsobem sdělených.¹⁾

A) Nežli na základě svědectví psaného uznáme fakt nějaký za věrohodný, dříve přesvědčiti se musíme: 1. že spis jest autentický; 2. že nestala během času aspoň žádná podstatná změna co do obsahu jeho, čili že obsah nezfalšován se nám dochoval; 3. že autor spisu zasluhuje víry.

1. Autentickým nazýváme spis (protokoly, zprávy, deníky soukromé, památky, deníky veřejné, brožury, časopisy, knihy atd.), fakticky od toho autora pocházející, jemuž se připisuje, anebo který aspoň v tom čase povstal, jehož stopy na sobě nese. Lze se pak přesvědčiti o jeho autentičnosti pomocí kritérií buď vnitřních nebo zevnitřních.

a) Jako kritéria vnitřní mohou sloužiti následující známky:

Především míti na zřeteli známky paleografické, jako jsou materiál, jehož užito za rukopis, způsob zkratk, psaní iniciálek, ozdoby, charakter písma. V další řadě třeba uvažovati o určitých diplomatikách, čili nutno přizpůsobiti pravidla, jichž užívá nauka zkoumající autentičnost různých diplomův; sem náleží především intitulace osob ve spisu vzpomenutých, formule užívané na začátku nebo ukončení spisu, způsob citování dat a mnoho jiných zvláštních známek, z nichž lze nejednou zcela přesně určití věk, ba i rok, třebas přibližně, v němž zkoumaný dokument se objevil.

Nelze pochybovati také, že každý věk vtiskne svůj ráz charakteristický způsobu myšlení a psaní lidí v něm žijících a proto, třebas by někdo, jako na př. u nás Sienkiewicz, dovedl si osvojiti velikou zručnost v obratech, vlastních nějaké době, přesto právě bylo by nemožností opakovati celé množství podrobností mluvy a myšlení určité epochy, takže dříve nebo později zfalšování nějakého dokumentu snadno dle těchto známek může býti odkryto.

Neméně jistým prostředkem k ocenění autentičnosti nějakého spisu jest znalost slohu spisovatelova. Ovšem třeba býti velice ostražitým v užívání tohoto prostředku, neboť zkušenost učí, že autor měniti může svůj styl vzhledem k látce, o níž píše, nebo též následkem změny způsobilosti během let; přes to však bystrý kritik dovede objeviti bez velké námahy přes měnitelnost spisů známky slohu vlastní nějakému autorovi.

To je jisto, že nikomu nenapadne přepisovati autorovi, majícímu sloh vybraný, knihy psané prostým slohem.

To, co jsme řekli o slohu, lze říci i o charakteru nějakého autora. Charakter ten může nám býti znám buď z děl samého autora, buď z děl jiných spisovatelů, jemu spřízněných; víme-li tedy o někom, že byl člověkem nábožným, uctivým, tomu jistě nepřipisujeme knihy pornografické, leč že bychom měli k tomu skutečně nezvratné důvody. Podobně nepovažujeme za

¹⁾ Mnoho cenných úvah lze nalézt v knize De Smedta: *Principes de la critique historique*; podobně: Nirschlova: *Propaedeutik der Kirchengeschichte*.

autora nějaké knihy, prozrazující nevědomost svého autora, člověka, o jehož vzdělání, opatrném úsudku atd. pevně víme.

Konečně velice mnoho světla na autentičnost nějakého díla vrhati mohou anachronismy, týkající se jak dat, tak i faktů, zmínky o osobách, které žily nepochybně později, nežli autor udává, zvyky, zákony atd. teprve později zavedené nebo ohlášené, anebo i slepé následování stylu nějakého autora daleko později žijícího od dob, v nichž jako by určitá kniha povstala.¹⁾

Toto poslední kritérium může ve více případech způsobiti rozhodující soud, ale jen záporný, to jest, že určitý dokument není autentický; leč nemůže sloužiti v každém jednotlivém případě k objevení vlastního autora. Vůbec třeba říci, že kritéria vnitřní mohou zroditi jen větší či menší pravděpodobnost o autorovi, ale rozhodovati kladným způsobem, kdo jest autorem nějakého díla, mohou jen zevnitřní kritéria.

b) Nejsilnějším důkazem, že nějaký spis od určitého autora pochází, jest ta okolnost, že buď současně anebo aspoň do doby povstání nějaké knihy sahající a za autentické uznané rukopisy nebo vůbec díla, témuž autorovi se připisují. Zkoumati ovšem při tom jest, zda za důkaz sloužící díla nejsou jen kopie, z jednoho pramene pocházející, neboť v takovém případě i nahromaděné jich největší množství nemůže poskytovat důkazu rozhodujícího o autentičnosti zkoumaného spisu.

Podobně mizí všeliká pochybnost o autentičnosti nějakého díla, jestliže jeho autor v jiném díle, odjinud známém jako autentickém, uvádí, že jest autorem onoho. V takovém případě dostačí k přesvědčení, užívá-li kritérií vnitřních, srovnávajících oba nebo několik děl téhož autora.

Nemožné jest přece zfalšování autorství knihy, která si získala věhlas a ve mnoha exemplářích se vydala.

Za důkaz autentičnosti sloužiti může i ta okolnost, že více autorů, v různých místech žijících, citující různé úryvky nějakého díla, stále je připisují určitému autoru. Právem zajisté vystříhají se kritikové, aby z mlčení o nějakém díle u současných spisovatelů nebyl hned vyvozován závěr, jako by to dílo nebo dokument vůbec nebylo existovalo.²⁾

2. Nedostačí dokázati, že knížka nebo dokument jakkoli napsaný pochází skutečně od toho autora, jemuž se připisuje; třeba ještě odůvodniti, že text došel nás nezměněn (beze změny). Může však nastati změna textu buď zfalšováním, jestliže zvláště zcela jiné myšlenky byly vloženy do spisu, nežli jaké autor v rukopise zanechal; anebo dodatky cizí rukou učiněné nebo vynecháním na různých místech spisu většího nebo menšího počtu vět.

Změna textu zfalšováním jeho nebo dodatky vyžaduje úmyslu těch, kteří se oněch změn dopouštějí, kdežto vynechání buď vět nebo nějakého úryvku v knize může nastoupiti buď následkem spěchu, nedbalosti, neznalosti věci opisovatelů, anebo zub času může porušiti celost textu.

Kritika, mající účelem odůvodniti, že text nás došel beze změny, zve se diakritika, čili kritika filologická nebo nižší, kdežto kritika dokazující autentičnost díla, má název vyšší.

Více pravidel, sloužících k důkazu autentičnosti, může se s užitkem

¹⁾ De Smedt: Principes etc. s. 90 n.

²⁾ Srovnej mimo to: Gutberlet: Logik und Erkenntnislehre III. vyd. s. 65. Paul Janet: l. c. s. 515 n.

upotřebiti i tam, kde jde o text sám. Vůbec třeba říci, že ten text nutno považovati za pravdivý, jaký v nejstarších kodexech nebo manuskriptech se dochoval. Čím větší počet shodujících se rukopisů, čím starší jsou a správnější, tím větší také jistota, že text nedošel změny. Kde však nedostatek rukopisů, tam o textu rozhodují nejprvnější vydání nějakého díla nebo dokumentu.

V případě, kdy manuskripty vykazují jisté rozdíly, musí rozhodnouti věk, množství pak tehdy, kdy rukopisy nejsou jen kopiemi, z jednoho pramene pochodícími. Třeba také ten text uznati za autentický, který nejlépe odpovídá odjinud známému způsobu vyjadřování se nějakého autora, jeho době a proto nelze vždy použití pravidla, že ten text třeba pokládati za pravdivý, který jest jasnější nežli jiné texty podložené.

V případech nesnadnějších lze vzíti na pomoc překlad, existuje-li ovšem; nemálo také přispívá k zachování textu i ta okolnost, že text slouží za kodex, v častém, ba denním jsa užívání nějakého spolku nebo větší společnosti.

3. Konečně, aby fakt, spisem vypravovaný, mohl býti pro nás věrohodný, musí nám kromě dosud vyložených podmínek ještě býti známa věrohodnost historikova.

Prostředky sloužící k dokázání vědomosti historikovy o faktu, jsou zrovna takové, o nichž jsme se zmínili při svědcích ústních. Pravdomluvnosti dávají nám nejvíce záruk dokumenty veřejné a to jak co se týče jejich místa i času spořádání, i co se týče samé věci vypravované. Hledíc k jiným okolnostem, nemají vždy přednost dokumenty veřejné před privátními díly, neboť nejednou mohou ony sloužiti také i stranickým zájmům, buď národním nebo nějaké strany a p. Totéž lze říci o historiích, psaných na rozkaz nebo radu nějaké politické strany, kde snadno zájem osobní může rozhodovati.

Nemálo světla vrhá na pravdomluvnost svědka i ta okolnost, zdali spisovatel náleží do téhož tábora, jehož děje chtěl líčiti, nebo do jiného, onomu nepřátelského. Známo, jak t. zv. centuriatoři zacházeli s líčením dějin církve katolické. Vyrůstá zajisté jistota zpráv o faktech známých, pochází-li od spisovatele, který neměl důvodu buď osobního nebo stranického, aby falšoval děje, nebo takových historiků, jichž pravdomluvnost byla dostatečně dokázána buď analysí faktů, jimi napsaných, nebo ze zpráv třetích osob, které znaly osobně historika.

Někdy historik vypravuje fakt nemilý, buď národu některému (vada, zrada a p.), nebo nějaké straně nebo rodu (zločin a p.) a jestliže ti, jichž se to týče, nepozdvihnou protest, neopraví fakt nebo fakty, můžeme směle důvěřovati historikovi, patrně v předpokladu, že osoby dotčené věděly o tom, co historik napsal. Někdy zase okolnosti faktu nějakého jsou toho způsobu, že historik nemohl, aspoň morálně, změnit fakt.

Kdežto historik, jemuž dokázáno úmyslné falšování nějakého faktu, právem je v podezření, že nemluví pravdu ani jindy. S opatrností též třeba přijímati zprávy historiků, o nichž známo, že zaprodali své pero službě nějaké strany. Ještě většímu podezření podléhají o pravdomluvnosti svých autorů spisy tendenční přímo, ať již za příčinou uznání za nevinna nějaké osoby, spolku, strany a p., nebo k vůli propagandě nějakých zásad šířených.¹⁾

B) Podobně jako pomocí spisu, může býti fakt nějaký prokázán pomocí památek (oblouky triumfální, sloupy, sochy, hrobky, mausolea, sarkofágy atd.).

¹⁾ Srovnej Nirschl l. c. s. 45 n.

V jistém směru převyšuje svědectví, jež hlásají památky, svědectví psané, neboť spíše někdo může vědět o památce, a to, co na ní jest vyryto, nežli o knize, a mimo to bývají zdělány z hmoty trvalejší nežli knihy, následkem čeho delší čas jejich svědectví může zůstati nezměněno. S druhé pak strany pomníky nemohou vždy dáti podrobnou zprávu o faktu a provázejících jej okolností.

Aby památek mohlo se užítí za zřídlo vědomostí historických, třeba, podobně jako při svědectvích psaných, přesvědčiti se o jejich autentičnosti a věrohodnosti. Jest věcí archeologie a nauk pomocných podati jednotlivé známky, dle nichž lze poznati dobu a místo povstání nějaké památky; avšak jiné okolnosti musí býti objeveny cestou historické kritiky. Ta má také zkoumati věrohodnost památek, ne vždy ovšem spoléhati lze na pravdivost nápisů, na nich objevených. Tak na př. oblouk triumfální, vystavený Titovi, obsahuje nápis nepravdivý: urbem Hierosolymam omnino intentatam delevit, neboť dějepis učí, že již Pompejus dostal za dobytí tohoto města název: Hierosolymarius.

Ztráta nějaké památky může býti nahražena authentickými opisy a památce společnými.¹⁾

¹⁾ Janet l. c. s. 513.

ČÁST III.

CO STANOVÍ NEJVYŠŠÍ KRITERIUM
PRAVDY A ZÁROVEN NEJVYŠŠÍ ZÁKLAD
JISTOTY?

CO STANOVÍ NEJVYŠŠÍ KRITERIUM PRAVDY A ZÁROVEŇ NEJVYŠŠÍ ZÁKLAD JISTOTY?

§ 39. O potřebě kriteria pravdy.

Cílem, k němuž jsme směřovali jednak polemikou se skepticismem, jednak kritikou subjektivismu v nejrozmanitějších jeho odstínech, bylo dokázat, že možné jest pravdivé poznání a o ně se opírající jistota.

To není však konečný účel práce dogmatikovy. Jakmile totiž dogmatik uzná možnost pravdivého poznání nějaké věci, pak zároveň musí dovést odpověď k otázce, jak lze oceniti, že nějaké poznání jest pravdivé? Tyto dvě otázky: možnost pravdivého poznání a pokus čili kritérium pravdy zůstávají spolu v nejužším spojení, takže kdokoli přijme první, musí i na druhou dáti kladnou odpověď. Proto také skeptikové nepřijímají možnost jistého poznání, neboť dle nich není takového kriteria, dle něhož dalo by se v každém jednotlivém případě odhadnouti, zdali poznání je pravdivé čili nic.

Zbytečno kromě toho bylo by chtíti po tom všem, co jsme v polemice se skeptiky řekli, obšírněji dokazovati potřebu kriteria pravdy. S jedné strany totiž rozum ne každý soud má za pravdivý, s druhé i o tom nelze pochybovati, že rozum tenkrát jen pevně se shoduje se spojením podmětu s výrokem, kdy tento svazek uznává za shodný s pravdou. Z toho však nevyhnutelný plyne závěr, že rozum musí znáti kritérium pravdy a mimo to, že tatáž známka, po níž rozum uznal nějaký soud za pravdivý, stanoví zároveň pro něj důvod jistoty. Jinými slovy: kritérium pravdy a důvod jistoty nerozeznává se skutečně, nýbrž jen pomyslně. Jde nyní o to jen, co jest oním kritériem pravdy? Třeba zajisté napřed porozuměti, o jaké to kritérium běží. Nelze pochybovati, že kdybychom se zeptali, zda existuje jedno jediné jen kritérium jako jediný důvod, pro něž nejrozdílnější soudy považujeme za jisté, pak odpověď vypadne záporně.

Jiný zajisté bude důvod, proč soud: Alexander Veliký porazil Peršany, považujeme za jistý a jiný zase při soudu: slunce svítí, neb není účinku bez příčiny. Třeba tedy rozeznávati: *criterium per quod a: criterium secundum quod*. *Criterium per quod* není nic jiného nežli zřídlo poznání jakékoli, pokud jest prostředkem nabytí jistého poznání pravdy, a proto tolik takovýchto kritérií, kolik jest zřídlel poznání.

Poněvadž však o zřídlech poznání již jsme mluvili zbývá tedy ještě odpověď k tomu, zda by se nedaly nalézt při těchto rozmanitých základech jistoty takové známky, jež by jim všem byly společny. Taková totiž známka byla by samým nejjobecnějším čili nejvyšším kritériem pravdy čili nejvyšším základem jistoty. Že takovéto kritérium pravdy nejvyšší musí existovati, vyplývá z toho, že rozmanité pohnutky, pro něž jednotlivé soudy uznáváme za jisté, to mají společné, že působí silnou shodu rozumu se spojením podmětu s výrokem; tedy mimo různorodost soudů a pohnutek jich jistoty existovati musí společná všem těmto soudům známka, dle níž rozum je uznává za pravdivé, a proto i silně se shoduje se svazkem podmětů s výrokem.¹⁾

¹⁾ Srovnej: Pesch: *Institutiones logicales* díl II. s. 282.

Nedorozumění ovšem u těch, kdož se shodují v tom, že takové nejvyšší kritérium pravdy existuje, začíná teprv tehdy, kdy přicházejí k důkazu, jaká tato zvláštní známka poznání působí, že poznání nutno považovati za pravdivé a tak silně se shodovati se svazkem mezi podmětem a výrokem.

Jedni totiž se domnívají, že jen pro známky zevnitřní k soudu se pojící možno soud považovati za jistý; jiní činí jistotu soudů závislou jediné na pohnutkách vnitřních podmětu o věci poznávané soudícího, jiní konečně spojují oba dva druhy pohnutek jistoty a každý mají za soud jistý a pravdivý, jestliže byl zaručen pohnutkami objektivně-subjektivními.

Poznejme tedy důvody jedněch i druhých, neboť kritikou bludných kritérií snáze nám bude odůvodniti thesi, že kritérium nejvyšší pravdy čili nejvyšší základ jistoty musí býti: 1. objektivní, 2. vnitřní, 3. přímý a takový jen jest zřejmost (evidence) samého předmětu poznávaného.

DÍL XI.

THEORIE UZNÁVAJÍCÍ ZE VNITŘNÍ KRITÉRIUM PRAVDY. TRADICIONALISMUS.

§ 40. Může-li víra ve Zjevení býti nejvyšším kritériem pravdy?

Obyčejný jest to v dějinách filosofie zjev, že, když dogmatism přespříliš pozvedne hlavu, hned objeví se jako reakce skepticism, snižující autoritu rozumu. Tak tomu bylo v dobách řeckých, tak i v čase objevení se filosofie doby nové, hlásající autonomii rozumu a rozchod filosofie s věrou zjevenou. Na obranu této, jako jediného útočiště pravdy pro rozum, vystoupilo několik myslitelů, z nichž nejvážnějšími byli: Kaplan anglického krále Karla II. Josef Glanville († 1680), František de la Mothe le Vayer (1586-1672), Blasius Pascal (1623-1662), Daniel Huetius (1630-1721), biskup z Avranches. Vůdčí myšlenkou četných jejich spisů, níže uvedených¹⁾, jest, že rozum sám na sebe odkázaný není schopen dojiti pravdy a proto, nemá-li vůbec o všem pochybovati, co poznává, musí se opírat o víru. Jen děkovati musíme skeptikům za to, že odhalivše nedokonalost rozumu, činí jej způsobilějším k vyléčení z pýchy a odevzdání se řízení věrou zjevenou.

Tyto myšlenky obnovil a odůvodnil Ludvík Gabriel Ambrozy de Bonald (1754-1840). Když zvláště ve francouzské společnosti začala se šířiti nevěra, jako ovoce materialismu a skepticismu XVIII. století, ustanovil si de Bonald připomenouti svým rodákům tu velikou pravdu, že veškeren řád společenský musí se opírat o pravdy nábožensko-mravní, a že tyto pravdy od prvních dob objevení se lidského pokolení na zemi byly zjeveny Bohem. Avšak odůvodňuje tuto thesi zašel Bonald daleko, domnívaje se, že všeliké pravdy základní řádu metafysického, náboženského a mravního jediné Zjevení děkovati máme.

¹⁾ Spisy Glanvilleovy jsou: vzpomenutý již: *Scepsis scientifica etc.* London 1665, a *De incrementis scientiarum.* London. 1670.

František de la Mothe le Vayer: *Cinq dialogues à l'imitation des anciens.* Mons 1675.

Pascal zanechal týkající se naší látky spis: *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* 1669.

Huetius napsal: *Demonstratio evangelica*, dále již známé: *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humaine.* 1723, *Censura philosophiae Cartesianae* 1689, a *Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei* 1690.

Snadno bylo dojíti k takové konsekvenci, přijala-li se, jak to učinil Bonald, zásada, že není možno mysletí beze slov: člověk nejdříve musí vymyslet slovo, jímž vyjadřuje svou myšlenku (*l'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée*) praví Bonald.¹⁾

Než, jestliže člověk musí mít již hotový výraz, aby mohl vyjádřiti svou myšlenku, pak patrně člověk zůstavený vlastním silám nedovedl by vynaléztí mluvy. Proto také Bonald nazývá materialisty a atheisty všechny ty, kteří popírali, že řeč byla vštípena prvnímu člověku Bohem, a sám dokazuje svou thesi takto:

I. Aby řeč mohla býti vynalezena, musili by lidé dříve pojmáti myšlenku o její účelnosti a užitečnosti; taková však myšlenka není možná bez hotových již výrazů. Proto jen Slovo může vytvořiti slovo.

II. Člověk jest od přirozenosti bytost stvořená k životu společenskému; protivilo by se však i všemohoucnosti i dobrotě Boží, aby člověk měl býti stvořen bez mluvy, jako nutného prostředku k životu společenskému.

III. Řeč nemohla býti vynalezena lidmi, neboť buď musila by býti vynalezena jedním člověkem, a ten nenalezl by náležitého přijetí u všech jiných, anebo několika najednou, a ti musili by již mít řeč, aby se vzájemně rozuměli.²⁾

Jakmile však nemožná jest myšlenka beze slova, tedy praotec pokolení lidského má řeč měl spolu s ní i jí souhrn pojmů mravních, náboženských i metafysických, jaký Tvůrce uznal poměrný ke zjevení. Pravdy takto nabyté předávány byly (*tradebantur*, odtud *tradicionalism*) s řečí a za její pomoci od pokolení na pokolení; lidská společnost tedy jako taková jest majitelkou týchž pravd a od ní dovídají se o nich jednotlivé osoby pomocí vědy.

Tento fakt zjevení řečených pravd prvnímu člověku stanoví základní východisko pro badání filosofická. Proto též badání filosofické nemusí se začínati oddáním se pochybování o tom všem, co na jakýkoli způsob víme, ale musí počínati od víry v ty pravdy, které nám jako dědictví prvotního zjevení vědou odevzdány byly. Teprve tehdy, kdy zmíněné pravdy byly přijaty aktem víry jako vůbec jisté, neboť Bohem zjevené, může filosofie započítí svou práci, spočívající ve srovnávání těchto obecných pravd s jednotlivými případy života mravního a společenského. Pravdivost však samého faktu zjevení zaručuje nám povaha obecného rozumu (*raison universelle*), t. j. rozum všech lidí.

Kritika. Blud v theorii Bonaldově nespočívá v tom, že popírá, jako by první člověk měl vynaléztí řeč, ale v tom, že připisuje řeči význam, kterého fakticky nemá.

Konečně v otázce, jak vznikla řeč, třeba rozeznávati sám fakt povstání řeči od otázky, zda člověk mohl by vynaléztí samostatně řeč. Nebudeme se s Bonaldem přiti o to, zda Adam vskutku vynašel řeč nebo ji měl již vštípenou Pánem Bohem; jest to zajisté otázka, k níž ani věda ani náboženství zjevené nedaly dosud rozhodné odpovědi.

Faktem je, že jedna i druhá hypotéza má mnoho zastanců, své důvody, ale též i četné nesnáze.

¹⁾ Bonald: *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*. 1817. Paris 1. I. s. 127.

²⁾ Srovnej: Stöckl: *Geschichte der neuen Philosophie*, II. Bd., s. 543 n. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 12. Bd. 1. Heft 1899, s. 36 n.

Avšak Bonald nespokojil se s odpovědí stran samého faktu, nýbrž postoupil dále popíraje i možnost utvořiti řeč u člověka. Na neštěstí jeho apriorní důvody proti možnosti vynalezení řeči jsou tak malicherné, že k jich zamítnutí nejlépe jest poukázati na fakt povstání tolika různých jazykův.

Dr. Hun uvedl v časopise *Monthly Journal of psychological Medicine* v článku: *Singular development of language in a child* — r. 1868 příklad vynalezení řeči 4 $\frac{1}{2}$ roku starou dívčinkou katolických rodičů z Albany. Řeč této dívenky skládala se jen z 21 významů, ale jejich různými kombinacemi dovedla dívčina i abstraktní pojmy naznačiti. Bůh na př. slul gaän, odo = odcházeti, ma odo: musíš jít. Když přšelo, tloukla dívčina do okna a volala: gaän odo migno — migno fe odo: Bože zastav dešť, dej slunce atd.

Několik jiných příkladů utvoření řeči dětmi uvádí Dr. Al. Giesswein ve své knize: *Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft*. 1893.¹⁾

Dalším bludem jest, že jedině výraz jest prostředkem ať již probuzení nebo i utvoření pojmů v nás. Zkušenost však, každému přístupná, může nás poučiti, že často máme i dosti jasný pojem věci a přece nedovedeme jej vyjádřiti. Konečně, kdyby opravdu výraz měl význam, jaký mu Bonald připisuje, stačilo by otevřít první lepší slovník cizího jazyka, abychom viděli, jaké pojmy odpovídají jednotlivým výrazům.

Příklady Laury Bridgamové, Marty Obrechtové a tolika hluchoněmých, jimž bylo možno dáti ve školách jisté vzdělání, zůstanou vždy nejlepším důkazem, že výraz, jakkoli skutečně neocenitelné služby prokazuje myšlení, není jediným prostředkem podávati jiným rozmanité pravdy.

Jest také theorie Bonaldova i z té příčiny bludná, že duši odnímá všelikou činnost při nabývání vědomostí, a odkazuje ji jako nějakou desku fotografickou na zcela trpné pole, přijímati od jiných hotové vědomosti. Rozvoj věd jest nejlepším vyvrácením theorie Bonaldovy.

Konečně víra ve Zjevení nemůže býti žádným způsobem kriteriem pravdy a jediným základem jistoty našeho poznání. Pomíjíc již tu okolnost, že ve Zjevení není vše obsaženo, co víme, a že marně hledali bychom tam rozřešení tisíce sporných otázek vědeckých, to přece každý vidí, že dříve nežli by mohl uznat Zjevení a věřiti jeho obsahu, napřed musil by se přesvědčiti o faktu minulého zjevení a o ceně autority Boží. Nesnáz ještě se zvětší při zjevení prostředním, to jest jinými lidmi nám oznámeném, neboť v tom případě bylo by třeba se přesvědčiti i o věrohodnosti svědků.

§ 41. Může-li obecný souhlas pokolení lidského o nějaké pravdě býti dostatečným důvodem její jistoty?

Bonald nalezl v osobě F. Rob. de Lammenais (1781—1854) horlivého následovníka a šířitele svých ideí. Nás zajímá především slavné dílo Lammenaisovo: *Essai sur l'indifférence en matière de religion* ukončené r. 1823. Cílem tohoto spisu jest odůvodnění, že rozum každého člověka jest sám o sobě neschopen nalézt celkem jisté pravdy a že proto jedině všeobecný souhlas všech může býti dostatečnou zárukou jistoty nějaké pravdy. Dokazuje to Lammenais takto:

Člověk má ledva tři prostředky k poznání pravdy: zkušenost smyslovou,

¹⁾ Srovnej také Dr. Constant. Gutberlet: *Der Mensch, sein Ursprung, seine Entwicklung*. Paderborn 1896, s. 342—390.

smysl vnitřní (le sentiment) a uzavírání; žádný však z těchto prostředků není dostatečný, aby nás přesvědčil o pravdivosti našeho poznání. Není třeba dlouze dokazovati, že o smysly se opírat nemůžeme, neboť ustavičně nás v blud uvádějí, a třeba by nás i neoklamaly, zase o ně jediné se opírajíce nic bychom nevěděli, jaké jest spojení mezi dojmy a věcmi čili na základě pouhých dojmů nemohli bychom nic jistého o věcech říci.

Smysl vnitřní není nic jiného nežli jen ona tak slavená filosofy zřejmost (evidence). Kdo přece může zaručiti, že nutnost uznati nějaké tvrzení za pravdivé, nemá za základ nějaký subjektivní klam? Jak málo jistoty konečně dává rozumování, toho nejlepším dokladem tak nejednou si odporující systémy filosofické, z nichž přece každý se chlubí, že jediné má pravdu.

Mimo to skepticism jest proti přirozenosti lidské, a prostředkem, abychom mu unikli, jest víra. Fakticky ovšem máme mnoho pravd, o nichž nelze nám pochybovati, a to nejen pravd, bez nichž život společenský byl by nemožný, ale všechny pravdy řádu čistě ideálního jediné z víry mohly vzíti počátek proto, že žádná z našich schopností poznávacích nemůže dát pravdy celkem jisté.

Než věřiti znamená uznávati něco za pravdu pro něčí autoritu; poněvadž však Bůh nezjevuje se každému z nás osobně, proto onou autoritou, pro kterou všechno, cokoli víme, za jisté uznáváme, může býti jen svědectví lidské společnosti jako takové. Když totiž všichni lidé jednomyslně o nějaké pravdě se shodují, pak máme tak velikou záruku její jistoty, že větší nalézt bychom nemohli, kromě, kdyby Bůh sám každému osobně určitou pravdu zaručil. Obecný tedy souhlas celého lidského pokolení o nějakém tvrzení jest kritérium jeho pravdivosti čili nejvyšším základem pro nás jistoty jeho pravdivosti.¹⁾

Tento přemrštěný tradicionalism došel značných změn ve spisech Balanche'a, Gerbeta, barona Ecksteina a Ludvíka Eugeria Marie Bautain'a.

Zvláště Bautain tak značně upravil tradicionalism Bonaldův a Lammenaisův ve svých dílech: *De l'enseignement de la philosophie au XIX siècle* r. 1833 a: *Philosophie du christianism* r. 1835, že přiznával individuálnímu rozumu možnost nabytí jistoty fysické o pravdách řádu empirického a jistoty mravní o pravdách historických, ale odpíral mu jistoty metafysické o pravdách řádu ideálního, náboženského a mravního, jistotu však o těchto pravdách opíral nejen o obecný souhlas lidského pokolení a spíše o autoritu zjevení Starého i Nového zákona, ale i o autoritu tradice církevní a osvětlení vnitřní Boží milostí.

Ještě dále v ústupcích ve prospěch rozumu pokročil dlouholetý redaktor filosofického časopisu: *Annales de philosophie chretienne*, August Bonnety, neboť přiznával jistotu pravdám obecným a abstraktním, ale jen při pravdách empirického původu. Takového názoru byli Bensa, Foisset, Martinet.

Kdežto Theatin O. Joachim Ventura dopustil se hrubé nedůslednosti přiznáváje rozumu individuálnímu s jedné strany možnost přesvědčiti se o pravdách obecných, abstraktních řádu ideálního a mravního a s druhé strany popíraje, že by rozum individuální vlastními silami dovedl zmíněné pravdy srovnati s konkrétními případy tak, že o existenci Boží, duchovosti a nesmrtelnosti vlastní duše, o povinnostech k Bohu, bližnímu a k sobě samému atd. může se dověděti jediné obcováním s jinými lidmi, vědou, při čem za

¹⁾ Lammenais: I. c. t. II. c. 109.

dostatečný základ jistoty slouží consensus communis ve formě Lammenaisem naznačené.¹⁾

Konečně tradicionalisté university lovaňské (Beelen, Lefebvre, Ubaghs a Laforet) nepovažovali podání lidské nebo Zjevení za základ jistoty již nejen pravd ze zkušenosti nabytých, ale docela i metafysických, náboženských a mravních; kladli přece nadto veliký důraz na potřebu vědy od jiných přijaté za účelem rozvoje duchů individuálních nebo rozvoje řeči.

Kritika. Vývodů Lammenaisových nelze zamítati a limine, neboť není nedostatek v nich jistých stop pravdy. Skutečně totiž často tak si počínáme, že, máme-li pochybnost o pravdivosti nějakého soudu, ptáme se známých, jak oni se na věc dívají; pak rozhodnost jejich odpovědí, vážnost soudu samého, upřímnost a věrohodnost našich známých jest nám zárukou, že soud, o němž jsme měli pochybnosti, jest buď jistý, anebo zasluhuje zamítnutí.

Střídavě otrásti se může neb i zcela zaniknouti může naše jistota, o nějakém soudu, jestliže tentýž doznal popření od jiných, patrně, že možno je to jen při soudech nikoli bezprostředně zřejmých. Snadno také lze vysvětliti psychologicky tento náš způsob postupovati v případě nejistoty nějakého soudu a to naším vědomím, že rozum náš není neomylný; zdá se nám tedy, že když více lidí nad nějakou otázkou se zastaví, zmenší se možnost poblouzení a v stejném poměru může vzrůstati subjektivní jistota.

Proto také docela nemáme v úmyslu odpírati Lammenaisovi, že celková shoda pokolení lidského o některých tvrzeních může býti nejen velice mocnou pohnutkou subjektivní jistoty, ale že státi se může za jistých podmínek i skutečným kriteriem pravdivosti oněch tvrzení. Jako při indukci o nějaké pravdě ze zkušenosti nabyté měníme co nejvolněji zkušenost, podmínky zevnitřní a p. k tomu, abychom se přesvědčili, že určitý zjev nevdechí za své povstání činitelům zevnitřním, ale že vzniká z povahy zkoumaného předmětu, čili že způsob objevení se činnosti téhož předmětu jest jeho zákonem přirozeným, tak častokrát se nám naskytne ukázati, že celkový souhlas lidského pokolení o nějaké rozumové pravdě nepovstal vlivem měnitelných činitelů zevnitřních, máme dostatečný důvod říci, že ona pravda rozumová jest jediné výsledkem rozumové přirozenosti lidské anebo má za základ zřejmost předmětu neb faktu. Lze na př. dokázati, že ani klam smyslový, ani nevědomost ani předsudky, vychování, zákonodárství, náruživost lidské, sobectví, šejdiřství kněžské kasty atd. nebyly příčinami všeobecného přesvědčení o existenci Boží, trestů věčných atd. Přece ne příliš veliký počet takových pravd dal by se nalézt a přesvědčení kdysi všeobecné o otáčení se slunce kolem země, o neexistenci protinožců atd. jsou výstrahou, že kriterium obecného souhlasu lidského pokolení o nějakém tvrzení třeba bráti cum grano salis.

Proto také blud v theorii Lammenaisově nespočívá v tom, že odvážil se připomenouti kriterium sensus communis, nýbrž v tom, že jej chtěl učiniti jediným a nejvyšším kriteriem pravdy, s čímž není možno žádným způsobem se shodovati. Nežli by totiž bylo možno použití ho, třeba již věděti, že obecný souhlas pokolení lidského o určité pravdě existuje, za druhé, že tento souhlas jest plnou zárukou pravdivosti určitého tvrzení a odkud o tom lze se dověděti?

¹⁾ Spisy Venturovy k naší otázce se odnášející jsou: *De methodo philosophandi* 1828, *Saggio sull' origine delle idee* 1853, *La tradizione* 1854, *La tradizione e i semipeligiani della philosophia* 1857. Srovnej: Schmid l. c. t. II str. 367.

Lammenais odpověděl by jistě, že o tom zase víme ze shody obecné. Ale v takovém případě zase mnoho pravd nutno věděti napřed, jako: že existují lidé, že mluví pravdu, že dobře vědí o tom, co dosvědčují atd. Proto nejpatrněji existuje množství pravd, o nichž, dříve nežli se na ně doptáváme lidí, již jistě víme. Neřekl také Lammenais, kolika lidí třeba se ptáti, abychom se o nějaké pravdě přesvědčili; dále neobjasnil, jakým to divem se může státi, že rozumy individuální jsou omylné a souhrn těchto rozumů čili rozum obecně-lidský jest neomylný? Avšak sečítáme-li samé minus, nepovstane přece součet kladný. Jest ostatně směšno, žádati na někom, aby o svém bytí přesvědčil se, chodě od jednoho k druhému a ptaje se, zdali se snad nemýlí, připsuje si existenci?

Jak konečně nejobecnější třeba souhlas lidí může mě přesvědčiti, že cítím, na př. bolest, jestliže mi vědomí toho faktu nepodává? Odkud mohou jiní věděti o tom, co se děje ve mně a čeho doznávám, jestliže já sám jim to neřeknu?

Pomíjíme množství jiných nevhodných konsekvencí, jak že jen nemnoho lidí bylo by tak šťastno, že by mohli konati cesty, aby zkoumali, co obsahuje vlastně onen consensus communis, anebo že každá naše vědomost musila by býti aktem víry přijata, čím by vzniknouti musil rozdíl mezi vědou a vírou a mnoho a mnoho jiných, a třeba uvažiti, že tradicionalism spíše odporuje samé zjevené víře, na niž se stále odvolává, jednou proto, že jí upírá charakter náboženství nadpřirozeného tím, že ji činí nutnou pro naši přirozenost, která bez ní musila by upadnouti v skepticism a potom proto, že popírá možnost nabýti jistoty cestou čistě rozumového badání o tak zvaných praeambula fidei. Proto také zcela právem církev katolická odsoudila theorii Lammenaisovu r. 1834, Bautainovu r. 1840 a Bonnettyovu r. 1854.

Ovšem Bautain potud rozumněji si počínal, že na místo neurčitého o své bytnosti a obsahu obecného rozumu u Lammenaisa přijal tradici a nauku církve katolické za základ jistoty, ale přes to nepomohl mnoho tradicionalismu, neboť i proti tomuto základu jistoty jako nejvyššímu kritériu naskytají se tytéž nesnáze, na něž jsme upozornili již při kritice názorů Bonaldových.

Tradicionalism umírněný v té formě, v jaké jej profesori university lovaňské zastávali, nebyl ovšem Římem zavržen, ale nelze popřít, že příliš přičítá vychování a vědě. Jistě věda poskytuje neslýchaných služeb rozvoji duševnímu u žáka, ale netřeba při tom všem zapomínati na moudrou úvahu Stagiritovu: *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνῶσεως.* (Anal. post. I. c. 1.)

Avšak žádný učitel nevnuká žáku nejprvnější pojmy, nýbrž je nalézá hotové a dopomáhá mu jen je k jich rozvinutí, spojení s jinými, aby objevoval stále jiné soudy. Učiti tedy neznamená přenášeti svou vědomost ve hlavu žákovu, ale značí pomáhati žáku, aby pomocí své vlastní mohutnosti poznávací tvořil si vědomosti. Netýče se to patrně vědomostí o faktech historických, neboť této bez pomoci jiných bychom nenabýli.

§ 42. Nejmenší využití síly rozumové jako kritérium pravdy.

Na hranici mezi čistě zevnitřními a čistě subjektivními kritérii pravdy třeba položití užívanou Avenariem a jeho stoupenci za kritérium pravdy zásadu vykonávání co nejmenšího napětí rozumového (Das Princip des kleinsten

Kraftmaßes), zvanou také zásadou spořivosti (hospodaření) v myšlení (Princip der Ökonomie des Denkens).

Avenarius¹⁾ odůvodňuje zmíněné kritérium takto. Myšlení naše, jak nás o tom poučuje zkušenost vnitřní, směřuje vždy k nějakému cíli. Na účelné činnosti však žádáme vyhověti dvěma podmínkám: 1. aby skutečně cíle svého dosáhlo, 2. aby ho dosáhlo pomocí užití poměrně nejmenší míry síly, čili pomocí nejjednodušších prostředků

Vůbec tím více nazýváme nějakou sílu účelnější, čím většího výsledku s menší škodou vlastní dosáhla, neboť tím více jí zůstalo zásob k dosažení jiných účelů. Má-li tedy duše zachovati účelnost v myšlení, pak i ona musí postupovati dle zásady dosáhnouti dle možnosti největšího výsledku pomocí nejjednodušších prostředků čili, což jest jedno, pomocí nejmenšího napětí.

Vpravdě stačí jediný pohled na způsob činnosti duše při tvoření se v ní představ, abychom se přesvědčili, že fakticky duše snaží se zachovati ve svých činnostech zmíněnou zásadu.

Ludvík Noiré²⁾ se domníval, že duše snahou po systemisování svých představ užívá nepotřebně velkého množství své energie. Neshoduje se s tímto názorem Avenarius, leč ovšem vidí v každém systému, uvážném z hlediska psychologického, onen základní zákon činnosti duševní, zákon ušetření své energie. V každém totiž systému dosáhne duše pěkně obsahu nejrozmanitějších představ na tom spočívajícího, že nějaká zvláště závažná představa zaujme ve vědomí dominující stanovisko, podle pak hlavní představy ukládají se organicky vedlejší představy. Na základě však takového stavu věci snáze přichází s jedné strany reprodukce hlavní představy a s druhé strany jejím uvědomněním získá se hned pohled na celou mezi sebou organicky spojenou skupinu představ, čímž nemálo práce rozumové se ušetří.

Tentýž fakt pozorovati můžeme u představ obnovených na základě osvojeného návyku nebo dědičnosti. Odnikud odjinud nežli z vůle ušetřiti sil duševních, zvykli jsme souditi o věcech i lidech dle představ, jakým jsme buď vychováni nebo hlediskem nebo jistým zaměstnáním uvykli. Reakce z návyku vycházející jsou nejsnazší a nejméně vyžadují napětí a tím se též vysvětluje záliba duše v nich.

Ještě ve větší míře jeví se snaha duše ušetřiti svých sil, kdykoli objev se přední představy nezvyklé, anebo, což horší, jí nepříjemné. Zkušenost vnitřní učí, jaký to neklid pocítujeme, kdy vedle řad představ dobře nám již známých ukáží se z důvodu na nás nezáležejících nějaké nové, nezvyklé představy. Již ta myšlenka, že mysliti máme o něčem, o čem dosud jsme mysleti nepotřebovali, působí v nás jakousi nechuť.

Když pak představa nějaká jest nám nepříjemná, pak všechny síly napneme, abychom se jí zbavili. Děje se to nejčastěji úmyslem zapomenouti, nebo tento prostředek nezfídka stojí více námahy a najednou i bez výsledku zůstává. Zato myšlení theoretické má výborný prostředek ušetřiti si námahy při objevu se ve vědomí nové představy. Prostředkem tímto jest zahrnutí obsahu nové představy v obsah představ již známých. Často získati lze tento účinek bezprostředně srovnáváním obsahu představ, někdy zase potřebí delšího seřazení

¹⁾ Srv. Dr. Richard Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Princip des kleinsten Kraftmaßes. Leipzig 1876, s. 1—21.

²⁾ Srovnej Ludvík Noiré: Die Welt als Entwicklung des Geistes. Leipzig 1874, s. 4 n.

představ. Tento způsob vlastní jest filosofii, která snaží se pojeti v systému souhrny představ ze světa nabytých. Poněvadž však každá taková práce má za základ ušetření síly rozumové, proto úkolem filosofie jest pojímání svět jako obecnost toho, co nám pomocí smyslů jest dáno, dle zásady použití nejmenší míry síly. (Wir fassen die Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Princip des kleinsten Kraftmaßes s. 21.)

Kritika. Na zásadu užitou Avenariem za normu pravdivého pohledu na svět, hleděti možno s trojího stanoviska: jako na prostředek didaktický, jako na zásadu metafysickou, konečně jako na kritérium pravdy.

V ohledu didaktickém nelze zmíněné zásadě nic vytýkati, neboť nežádá nic jiného, nežli vyložení obsahu nějaké vědy ve formě pokud možno nejprostší. Kdyby byl Hegel ve svých výkladech držel se této zásady, nebyl by musil nařikati, že jen jeden posluchač mu porozuměl a i ten ještě špatně.

Ale již při užití zmíněné zásady jako metafysické, dávno ostatně před Avenariem známé jako principium simplicitatis náleží zachovati více ostražitosti. Známý fakt, že Aristoteles opřev se o tuto zásadu, došel výsledku, že pohyby těles nebeských musí býti kruhové, neboť z pohybů křivých kruhový jest nejdokonalejší jako k sobě se vracející.

Avšak zásada ušetření síly, užitá jako kritérium pravdivosti poznání, nemá žádné ceny. Avenarius nikde neobjasnil, proč nejjednodušší pojem o světě má býti zároveň nejpravdivější. Jestliže filosofie nemá býti čirou logomachií, nýbrž opravdu chce dáti jakési rozumové objasnění světa a jeho zjevů, nemusí konstruovat pojem světa dle nějaké apriorní, třebaš o sobě samé nejjistší formulky, ale musí bráti svět takým, jakým se skutečně jeví. Vůbec pak nelze tvrditi, že přirozenost vždy nejkratší cestou musí směřovati k cíli; může to býti našim přáním, ale fakta ne vždy tomuto přání odpovídají. Tím méně ještě můžeme tvrditi, že jsme v každém jednotlivém případě dovedli objeviti onu nejkratší cestu, a epicykle starodávné astronomie zase tu jsou dobrou výstrahou! Konečně víme již, že dle Avenaria jen ten pojem o světě jest nejprostší, který jest volný všech reflexí se strany podmětu, a takovým zase jest jen ten pojem, jaký má naivní realism o světě. Jaké však jest ceny naivní realism, již dříve jsme dokázali.

Vedle toho Avenarius vůbec nenaznačil určitěji, jaká míra užití síly rozumové má sloužiti za míru pravdivosti poznání. Když zručnému matematikovi stačí pohlédnouti na nějakou formuli, aby porozuměl jejímu významu, tu začátečník musí se nejednou dosti namozoliti, nežli pochopí sílu důvodovou nějakého výpočtu matematického a zdali z toho následuje, že žák následkem většího napětí duševního má klamný pojem o věci? Avenarius snad cítil nedostatky své normy pravdivosti poznání a proto podepíral je, odvolávaje se na cítění, tvrdě, že pocit uspokojení získáním nejprostší cestou nějakého resultátu myšlenkového jest zároveň zárukou jeho pravdivosti.

Jest jistě v tom něco pravdy, neboť skutečně, když po dlouhých nesnázích, po nejistotě delší čas nás svírající, podaří se nám odkryti pravdu, máme z toho radost a uspokojení. Leč taký pocit neobjeví se u každé pravdy, ovšem pravda pro nejednoho stává se něčím velice zarmucujícím. Že $2 \times 2 = 4$, že celek větší jest nežli jeho části, že od stejných čísel odečtené stejné dají rovné zbytky atd. jsou a zůstanou pravdami bez ohledu na to, zda ten, kdo je zná, dozná v mysli je máje nějakého pocitu radosti čili nic. Konečně pocit, toť

věc měnitelná; chltí tedy o něj opíratí pravdivost poznání, značí otevřítí scepticismu dveře do kořán.¹⁾

DÍL XII.

SUBJEKTIVNÍ KRITERIA PRAVDY.

§ 43. Kriterium Kartesiovo.

Známa jest cesta, kterou Kartesius došel k přesvědčení, že chuť pochybovati o všem, co víme, stává se bezúčinnou na základě fakta, že ten, kdo pochybuje, musí existovati, následkem čeho zásada: myslím, tedy jsem, má sloužiti za úhelní kámen filosofování.

Odkud to však pochází, že z celého prostranství pravd, mezi nimiž nalézají se i takové, že $2 \times 2 = 4$, že svět existuje atd., jedna jen zásada: myslím, tedy jsem, má býti vyprostěna z obecné zátopy pochybování? Na to odpovídá Kartesius, že se to děje pro jasnost a výraznost, s jakou vidím, že, aby bylo možno mysleti, existovati nutno. Hodí se uvéstí doslovně další tok myšlenek Kartesiových, kde dovozuje, že jen zmíněné známky oné zásady mohou sloužiti za nejvyšší kriterium pravdy. „Potom rozvážil jsem povšechně,“ praví Kartesius, „čeho třeba nějakému tvrzení, aby bylo pravdivým a jistým, neboť jakmile co teprve nalezl jsem tvrzením, které za takové jsem uznal, domníval jsem se, že musí přece viděti, na čem spočívá tato jistota. Uváživ tedy, že není nic jiného v tom tvrzení: myslím, tedy jsem, co by mě přesvědčilo, že mluvím pravdu, nežli to, že vidím zcela jasně, že, mám-li mysleti, musím existovati, soudil jsem, že mohu považovati za obecné pravidlo, že všechny věci, které pochopujeme velmi jasně a výrazně, jsou pravdivé.“ (Disc. de la méth. ed. Brochard p. 45.) Jasnost tedy a výraznost poznání obsahovati má dle Kartesia nejvyšší kriterium pravdivosti poznání.

Kritika. S tímto kriteriem nelze souhlasiti, neboť předně jasnost a srozumitelnost nějakého pojmu mohou býti subjektivní podmínkou poznání, ale ještě nejsou zárukou, zda samo poznání jest pravdivé. Aby věc nějaká vůbec mohla býti poznána, musí býti viděna jasně a výrazně podmětem; ale tato jasnost a výraznost sama subjektivního poznání nerozhoduje, zdali poznání skutečně bylo srovnáno s věcí poznanou, od kteréžto teprve podmínky závisí pravda logická.

Za druhé kriterium pravdy musí býti objektivní; proto jasnost a výraznost nějakého poznání závislé jsou na rozmanitých činitelích subjektivních, jako na větší bystrosti vrozené duchu, na soustředění pozorování předmětu poznávaného, na zdraví či oslabení nervů a p. Kriterium Kartesiovo tedy jest čistě subjektivní, a jako takové podpirá skepticism, neboť to, co se jeví jednomu jasně a srozumitelně, jinému se to může zdáti temné.

Žák slyšící po prvé nějakou poučku geometrickou nebo matematickou, může se jí naučiti a na rozkaz učitelův prováděti přiměřeně výkony matematické a přece neví si radý tak jasně a srozumitelně s tou poučkou jako jeho učitel; a zdali proto hned se má říci, že žák nepravdivě tvrzení pronesl a odůvodnil? Astronom jasně a srozumitelně pochopuje, že ne slunce okolo země se točí.

¹⁾ Obšírněji kritisuje tuto zásadu Avenariovu Wundt ve svých Philosophische Studien, XIII. Bd. 1 Heft, 1896, str. 73. n.

nýbrž naopak, země kolem slunce; kdežto ten, kdo o důkazech astronomických a fyzických otáčení se země kolem slunce nic neslyšel a spoléhá jediné na zprávy zrakové, rovněž jasně a výrazně vidí, že slunce krouží kolem země.

Za třetí Kartesius sám si odporuje, svoluje k pochybování o pravdivosti takových vět patrných jako, že $2 \times 2 = 4$, nebo, že trojúhelník má $2R$, a s druhé strany domnívaje se, že těmito pravdám tatáž přináleží jasnost a srozumitelnost, jako zásadě: myslím, tedy jsem.

Za čtvrté, kritérium nejvyšší pravdy musí býti obecné, to jest každé pravdě dající se přizpůsobiti; kdežto kritérium Kartesiovo může se srovnávati jen s pravdami analytickými, při nichž snadno pozorovati lze spojení podmětu s výrokem. Konečně Kartesius smísil dva různé pojmy: nemožnost pochybování o něčem s jasností a srozumitelností poznání.

Podle něho totiž nejen sama jasnost a srozumitelnost, s jakou poznáváme, že ten, kdo myslí, musí existovati, jest zárukou pravdivosti tvrzení; myslím, tedy jsem, ale spíše ta okolnost, že nemohu pochybovati o tom, že existuji, jakmile myslím. To se dokazuje tím, že Kartesius ve svém postupu myšlenkovém usiluje pochybovati o všech pravdách, s výminkou té jediné vlastně, o níž pochybovati absolutně nemožno.

Takto došel Kartesius k tomu, že na místě zásady: myslím, tedy jsem, mohl položiti jinou: jsem přesvědčen o všech věcech, o nichž pochybovati nemohu. To jest však zásada, jež nemá praktického účelu. Tím Kartesius upadl sám se sebou v rozpor, neboť s jedné strany viděl se nuceným opřiti zmíněné kritérium o jiné, o pravdomluvnost Boží a s druhé strany musil uznati, že idea Boha jest jasnější a srozumitelnější nežli kterákoli jiná (*deum inadaequatissime concipimus. Resp. ad object. VI. s. 95 vyd. Amsterdam 1658*). Nevalně pomohl si Kartesius appelováním na ideu pravdomluvného Boha. S jedné totiž strany existenci Boží odvozuje z toho, že máme ideu Boha v sobě a netřeba dlouze dokazovati, že to, co existuje jako pojem v mé mysli, nemusí nutně existovati nad mým duchem jako bytost konkrétní; s druhé však strany pravdomluvnost Boží dokazuje důvody rozumovými kromě, že sám rozum jako mohutnost poznávací vydal v pochybnost ve své hypotese o zlém duchu a vlastně chtěje dokázati, že taková hypotese jest nemožna, uznal za přiměřené odvolávati se k pravdomluvnosti Boží. Třeba věru míti tolik dobré vůle, kolik jí ukázal Benno Erdmann¹⁾, abychom v celém tom rozumování Kartesiově neviděli bludného kruhu.²⁾

§ 44. Kritérium školy škotské, Jouffroy'ovy a Jacobiho.

1. Zakladatel školy škotské Tomáš Reid (1710, † jako profesor filosofie v Glasgowě 1796) byl přesvědčen, že skepticism Hume'ův nemůže nijakým způsobem vyhovovati národu tak praktickému jako jsou Angličani. Neměl přece odvahy vystoupiti prostě proti argumentům skepticismu, ovšem, aby jej sobě získal, uvalil vinu jeho objevení se na to, že dogmatikové druhu Berkeley'ova chabě uváděli důvody na prospěch pravdivosti různých zásad myšlení.

Leč nemohlo býti jinak, praví Reid, neboť dogmatikové chtěli odůvodniti

¹⁾ Sr. B. Erdmann: *Grundriß der Geschichte der Philosophie* 1878, s. 17, t. II.

²⁾ Srovnej také Fried. Meier: *Die Lehre vom Wahren und Falschen bei Descartes und Spinoza*. Leipzig 1897, s. 3 n.

to, co důvodů vůbec nepotřebuje. Četné zásady a axiomy, jichž v denním životě užíváme, nečerpají svou sílu z důvodů filosofických, ale jsou údělem naší přirozenosti. Třeba přijati v přirozenosti naší instinkt pevný, který nás pobádá uznati zásady za pravdivé, kromě že neumíme si jinak vysvětliti, oč jejich pravdivost se opírá. Tento instinkt, toť zdravý rozum lidský (*common sense*),¹⁾ který nás oklamati nemůže, neboť jest hlasem naší přirozenosti z vůle Boží, následkem čeho chyby s jeho strany spadaly by naposled na Boha. Leč třebas i kdybychom chtěli pochybovati o tom, co nám zdravý rozum diktuje, nemohli bychom to učiniti, neboť jinak žíti bychom nemohli jako rozumné bytosti; proto také skeptik, chtěl-li by i pochybovati v theorii o pravdivosti zásad zdravého rozumu, v praxi mimovolně se jim musí podříditi. Úkolem myšlení jest vyvozovati další jen důsledky ze zásad zdravého rozumu, který o tolik vyniká nad myšlení, že mysl potřebuje výchovy, vědy, kdy zatím zdravý rozum jest bezprostředním darem nebes. Proto také filosofie, dílo ducha, čerpá celou svou sílu jediné ze zásad zdravého rozumu; kdyby je filosofie chtěla zbourati, sama v jich zříceninách musila by zahynouti. Zdravý rozum bude nejen základem, ale i normou všelikého poznání duchového, jediným kriteriem pravdy. Zmíněný názor Reidův o podstatě našeho poznání došel ve spisech Beattie'ho, Jamesa Milla, Williama Hamiltona, Royer-Collarda a jiných jistých změn v jednotlivostech, ale idea základní zůstala neporušena.

2. Theodor Jouffroy (1769—1842) s počátku zastance školy škotské a překladatel spisů Reidových a Stewartových do francouzštiny, záhy přišel k poznání, že filosofie zdravého rozumu nemůže vyhověti duchu hlubšímu a proto ustanovil odtrhnouti se od názorů školy škotské a hledati pravdu vlastní silou. Málem však v samém hledání pravdy, že se nestal úplným skeptikem; často totiž pronáší slova plná pochyb o síle rozumu jako na př.: „věřím, že skepticism nikdy se nedá překonati, neboť skepticism považuji za poslední slovo rozumu o sobě samém.“ Nebo: „Nade všemi vědami lidskými panuje skepticism, neboť jest možno, že všechno, co se nám pravdivým zdá, jím není.“²⁾ Cítil přece Jouffroy, že, je-li filosofie školy škotské nedostatečná, pak skepticism ještě méně vyhovovati může duchu kritickému a aby se tomu vyhnul, před pochybováním ustanovil hledati ve víře (*croyance*) a jako základ všeliké víry pokládal „akt slepé, než nezbytné víry v zásadní schopnost ducha poznati pravdu“.

3. Jako Jouffroya nemohla uspokojiti filosofie „zdravého rozumu“, tak zase J. J. Rousseau'a (1712—1778) materialism francouzský! Tvrdil, že jakkoli všecky pojmy ze zevnějška nás docházejí, přece pocit, kterým oceňujeme jejich cenu, jest výlučně naší vlastností. Rozum i reflexe někdy nás uvádí v klam, ale cit nikdy; proto také Rousseau často opakoval: *le sentiment est plus que la raison*. Víra v existenci vlastní, v existenci světa, rozumného Stavitele světa, mravní řád, nesmrtelnost atd. spočívá jediné na citu. Náboženství přirozené a takové jen Rousseau uznával, jest náboženstvím srdce, jeho kult kultem citů srdce.

Hlavně však Fr. H. Jacobi (1743—1819) znám jest tím, že všelikou

¹⁾ Reid: *An inquiry into the human mind, on the principles of common sens*. Edinburgh 1765, překlad německý, Leipzig 1782, kap. 2., Absch. 6, s. 44.

Al Stöckl: *Geschichte der neueren Philosophie* I, 130.

²⁾ Srv. Mercier: *Critériologie* s. 148. J. J. Urraburu *S. J. Institutiones philosophicae-Logicae*, Valladolid 1890, s. 535.

jistotu vědeckou opřel o cit, klada na místo filosofie rozumu filosofii víry. Všelika totiž věda, praví Jacobi, spočívající na důkazech, musí vésti k ateismu, neboť pomocí dokazování opřeného o zákon příčinnosti, nelze se povznést nad to, co pomíjitelné, co smyslům dostupné, nad svět, k Bohu jako bytosti nejdokonalejší.

Jest ovšem v zájmu vědy, aby Boha nebylo; proto také věda rozumová může nejvýše dojít ke Spinozismu nebo nihilismu Fichteho. Proti takovým, výsledkům opírá se mocně mé citění a jeho náklonnost k věření a ono také jediné je s to mne vyprostiti z rozporu mezi vědou a pochybováním. „Z víry víme, že máme tělo a že mimo nás jsou jiná tělesa a myslící bytosti“, ¹⁾ víře jen děkujeme za jistotu o existenci Boží, jistotu o duchovosti, o svobodné vůli, nesmrtelnosti duše.

Kritika. Pochvaly zasluhují v každém ohledu zmínění myslitelé, ale potud jen, pokud uznávali, že skepticism nemůže vyhovět myslící bytosti. Na neštěstí, prostředky, které podávají k tomu cíli, aby se mu vyhnuli, jsou vlastně toho rázu, že jen strhovati musí ke skepticismu, místo aby od něho oddalovaly.

Žádný skeptik nepopře, že člověk uznává množství věcí za jisté; ale vlastně jde o to, zda subjektivní nutnost uznávali něco za jisté, může být vůbec rozumu dostatečným základem jistoty, že poznání jest pravdivé? Pokud tedy nebude dokázáno, že rozum v předmětu poznávaném nalézá důvod, proč své poznání považuje za pravdivé, potud ani zdravý rozum ani slepý instinkt rozumu ani slepá víra, ani cit nemohou být štítem proti skepticismu, neboť instinkt jakýkoli jest od své přirozenosti čímsi slepým, neosvíceným, nemůže tedy být vůdcem rozumu, který si sám osvětliti umí své cesty.

Jak často podléháme vlivem instinktů rozmanitým zklamáním? Nanejvýše tedy mohl by instinkt rozumový být základem čistě subjektivní jistoty, ale nikdy nějakým kriteriem pravdy. Subjektivní totiž jistota nevylučuje zhora nepravdy; mohu na př. být nejjistší, že jsem ztratil peníze nebo že mi byly ukradeny, kdežto zatím v roztržitosti jsem zapomněl doma peněženku, místo abych se ji vzal.

Konečně dostatečným a neomylným základem jistoty žádným způsobem nemůže být to, co se své strany připouští již jiné jisté pravdy. Avšak nelze pochybovati, že přirozeně nutno jest uznávati nějaké tvrzení za pravdivé a jisté, ale proto může být základem uznávání za pravdu těch tvrzení, která již nepochybně poznal, že existuje, že podléhá řečené nutnosti a že jen konaje rozkazy oné nutnosti může uniknouti klamu v poznání. Slepý tudíž instinkt nemůže být ani jediným tím méně dostatečným základem jistoty.

Ještě se to více týče kriteria citu. Cit svou přirozeností podléhá různým vlivům buď zevnějším nebo vnitřním, kdyby se tedy bral za kriterium pravdy, zmizeti by musila objektivní pravda.

§ 45. Nutkání mravní jako dostatečný důvod jistoty. Neokriticismus francouzský.

1. Kant počínal si s lidskou jistotou při poznání tak, jako nejeden romanopisec se svým hrdinou, kterého vystavuje největším nebezpečstvím; když čtenář se podivuje, že hrdina již již má zahynouti, najednou objeví se ně-

¹⁾ Sr. Jacobi's: Sämtl. Werke. Leipzig 1812—25, II. Bd., s. 56.

jaká hvězda spásy a hrdina vychází vítězně z nejhroší situace. Kant odsoudil ve své „Kritice čistého rozumu“ jistotu poznání k záhubě; ale najednou „v Kritice praktického rozumu“ podává pomoc jistotě. „Čistý rozum“ dokázal, že ani Bůh ani duše lidská, ani svoboda její vůle, ani vůbec žádná podstata at stvořená či nestvořená nemohou býti poznány.

Máme ovšem idee těchto předmětův, ale ony slouží jen jako obecné regule myšlení, obsahu však myšlení obohatiti nedovedou. Ten, kdo jich nepřijímá, nebude méně vědět nežli ten, kdo je přijímá. Nic nás ostatně nenutí, abychom přijali tyto ideje, nic nás nenutí, abychom se odchýlili od hranic smyslových forem, v nichž vnímáme zjevy. Myšlení naše bere obsah svůj od smyslů a ty nesou se jen k zjevům; co jest nad smysly, toho pojeti nemůžeme, neboť odnikud není nám dáno.

Leč toho zdá se býti zbaven „rozum praktický“. Pokud člověk poznává, že on jest podmětem, jemuž se vnucují zjevy pomocí smyslů. Avšak člověk jest stvořen ne tolik k poznání, jako spíše ke konání. Avšak jest neslýchaný rozdíl mezi poznáním a konáním. V poznání беру to, co jest mi dáno, t. j. zjevy, ale nikdy nemohu dojíti jistoty, zda zjevy tak jsou mezi sebou spojené, jak se mi zdá, nebo zda za nimi se něco skrývá.

Naopak při konání začínám něčím, co jest před zjevy a co teprve mým konáním mění se ve zjevy. Potud tedy jistota jest vyloučena z poznání, pokud přibývá jí v konání. Nad nízkými žádostmi, jež nás pobádají ke konání, stojí zákon mravní, nakazující nám s nepřekonatelnou nutností, bez ohledu na všechen smyslový popud, poslouchati bezpodmínečně jeho rozkazů.

Zákon mravní jest kategorickým rozkazem (Kategorischer Imperativ), zavazujícím každou rozumnou vůli; takový však zákon musí se řídit normou mravnosti nezávisle na empirických vlivech (všelikého druhu eudaimonismu), neboť tyto u různých jedinců mohou býti různé; takové tedy normy čili jak je Kant nazývá: maximy bráti třeba za pravidlo mravního postupu, které by naprosto každému jednotlivci přiměřeny byly. Jednu jen takovou maximu naléztí možná, totiž: „Čiň tak, aby maxima tvé vůle každé chvíle mohla býti základem obecného zákonodárství“. Než, aby vůle mohla býti činna zcela neinteresovaně a jediné pod vlivem nutnosti kategorické, musí býti nezávislá na zákonech vládnoucích světem zjevů, čili na zákonu příčinnosti; v prvním arcí případě mohla by se determinovati jen pod vlivem nějaké smyslové pohnutky, a nikdy sama ze sebe. Aby tedy možná byla mravnost, musí býti vůle svobodna. Tehdy však jen vůle může vyplniti mravní zákon pro sám zákon, kdy sobě sama dala zákon. Zákon obecní může míti za sebou autoritu, může nutiti k poslušnosti silou, ale nebude to zákon, ale přemoc. Autonomie tedy vůle a ne její heteronomičnost jest základem mravnosti.

Cílem všech činů mravních jest dobro nejvyšší. Avšak nejvyšší dobro jest buď prostě nejvyšším: supremum, anebo konečným: consummatum. Nejvyšším dobrem jest ctnost, dobro konečné pak jest sloučením ctností s blažeností, čili jest jednotou dobra mravního a fysického.

Člověk oceňuje zákon mravnosti, pospíchá za ctností a štěstím; spojení obou jest svatostí či dokonalostí, které člověk v tomto životě dosíci nemůže. Že přece rozum nutně žádá, aby ho někdy člověk došel, tedy státi se tak může jen tím způsobem, že duše v nekonečnost by se rozvíjela k dokonalosti a to zase vyžaduje, aby duše byla nesmrtelná. Avšak nesmrtelnou může býti duše jen v tom případě, jestliže jest podstatou nesloženou. Tak tedy Kant

pojem podstaty jednoduché, kterou v „Kritice čistého rozumu“ považoval za nemožnou dokázat. zde uvádí jako konsekvenci nesmrtelnosti, která sama jest postulátem zákona mravního.

Konečně nejvyšší blaženost, po níž touží duše, vyžaduje existenci bytosti nejdokonalejší. Blaženost ovšem jest vpravdě naší touhou, ale její splnění není v naší moci, neboť blaženost vztahuje se k naší bytnosti smyslové, jež podléhá zákonům přírodním. Aby tedy blaženost mohla se změnit v dobro nejvyšší, třeba, aby se v náležité proporci sloučila s ctností, neboť teprv ctnost ve spojení s blažeností tvoří úplně dobro nejvyšší. Přece pokud ctnost jest v naší moci, dotud štěstí naše závisí od přírody a v další instanci od Tvůrce, který jedině může takovou stvořit harmonii mezi zákonem mravním v nás a zákony přírodními mimo nás, že pro každého rozumného jedince následuje odtud blaženost jemu přiměřená. Má-li tedy dobro nejvyšší býti uskutečněno ve světě, a zároveň býti cílem mravního konání, nutně musí býti Bůh.¹⁾

Vymínil si přece Kant, že o existenci postulátů praktického rozumu nemáme jistoty apodiktické čili vědecké, nýbrž morální, které odpovídá víra. Můžeme však směle spoléhati na postuláty praktického rozumu, neboť rozum spekulativní jako s jedné strany nemůže dokázat existenci Boží, nesmrtelnost duše a její svobodnou vůli, tak s druhé strany není schopen dokázat, že tyto tři postuláty praktického rozumu neexistují.

2. Obranci a šířitelé rozdílu mezi rozumem spekulativním a praktickým, mezi metafysikou a etikou, a převahou této nad první dle Kanta jsou novokriticisté francouzští: Renouvier, Lequir, Pillon, Gayte, Séailles, Secrétan a jiní. Renouvier²⁾ měl v úmyslu očistiti soustavu Kantovu od odporů, jež se v ní nalézají a k tomu cíli vypověděl začatou válku všem noumenům jako zbytkům středověké metafysiky. Existují vlastně jen zjevy, spojující se dle nevyhnutelných zákonů rozumových ke tvoření rozmanitých skupin; zjevy neprostorné a vědomé tvoří já, které zase není nějakým bytím samostatným, ale skupinou spojených navzájem zjevů: slovem Renouvier posunuje fenomenalismus k nejzazším hranicím a tedy opírá se jediné o svobodnou vůli a to fenomenální.

Vychází zejména z toho stanoviska, že není ani jednoho tvrzení, proti němuž by nebrojili skeptikové, a jakkoli skepticism nedobyl valného vítězství nad dogmatismem, přece i dogmatism neznemožnil skepticism. Theoretický dogmatism celkem není lepší skepticismu.

Dle toho jen praktické potřeby životní mohou rozhodnouti spor mezi skepticismem a dogmatismem a to tím spíše, že, ať vezmeme kterýkoli směr, dogmatism či skepticism, rozhodneme se pro něj jediné vlivem předem přijatého záměru, neboť hledíc k theoretické ceně, v ničem si oba směry nezadají. Tak i, když v metafysice je plno temnosti a odporu, naopak pravdy mravní jsou tak jasné, že nelze neuznati jejich síly; povinnost svítí v duši naší tak jasně, jako hvězdy nad hlavami našimi. Existence povinnosti v nás jest nepopíratelná a spolu s ní existovati musí to všecko, čeho třeba k jejímu plnění. Povinnost však požaduje poslušnost se strany člověka, člověk tedy musí míti možnost plniti povinnost, čili musí býti svoboděn. Prvním závazkem člověka, toť víra v povinnost, druhým, který jest účinkem prvního, toť víra v jeho svobodnou vůli.

1) Srv.: Dr. Al. Stöckl: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Mainz 1894. s. 239 n.

2) Renouvier: Psychologie rationelle. 2 éd. 3 vol. Paris 1875 t. II. s. 342-422. Srovnej: Fonsegrive: Éléments de philosophie vol. II. s. 190 n. Téhož: Essai sur le libre arbitre. Paris 1896 s. 276, Rabier: Psychologie. s. 554. Mercier: Criteriologie s. 149 n.

Povinnost jest jistější, nežli vše ostatní, podříditi se jí máme bez rozmyšlení, bez reptání, i kdybychom zcela žádnou za to nevzali odměnu! Vykonání povinnosti nemožné by bylo beze svobodné vůle, ona tedy jest kamenem úhelným mravnosti. Možnost plniti povinnost nejen na svobodné vůli závisí, ale i na řízení rozumem; třeba tedy věřiti v tuto sílu vůdčí rozumu. Tak víra v existenci vědy, víra v sílu naší mohutnosti duševní jest dílem svobodné vůle. Ale vůle nejen o existenci vědy vůbec rozhoduje, vždyť není ani jednoho tvrzení, jež uznati nebyli bychom nuceni jediné vůlí. Jakmile totiž není naprosto jistých tvrzení, tedy jich uznání za takové záležitosti výlučně na vůli, která z nich vyloučí pochybnost. To ustavičné míchání se vůle v sídlo pravd rozumových hleděl odůvodniti Lequier dilemmatem, které i Renouvier přijal za své.

Zvláště poněvadž žádné tvrzení nebylo dosud ode všech jednostejně uznáno za pravdivé a jisté, proto místo hleděti k jeho materii čili obsahu, lépe jest uvažovati jen o jeho formě, o charakteru nebo volnosti psychologické, s jakou duše tvrzení nějaké přijímá či zamítá. Pripusťme, že máme před sebou dva lidi, z nichž první dokazuje existenci svobody, druhý nutnosti; oba dva nemohou míti zároveň oprávněnost; leč který z nich ji má? Uvažujme:

Tvrzení, že jest nutnost, může býti buď nutné nebo volné. Podobně afirmace svobody může býti buď nutná nebo svobodná.

Proto nutná afirmace nutnosti u jednoho z protivníků má za následek víru, že druhý protivník nutně afirmuje svobodu.

Podobně však musí první z nich viděti, že jeho vlastní afirmace má v sobě odpor, poněvadž pro tutéž nutnost, kterou afirmuje, protivník se domnívá, že svoboda existuje.

Prostou tedy reflexí vidí se nuceným zanechati dogmatismu a přistoupiti ke skepticismu.

Nemožna však jest nutná afirmace svobody, neboť vedla by k témuž odporu jako předešlá, a mimo to musila by přijmouti, že současně svoboda vedle nutnosti existuje.

Dle toho jest jediná možnost: svobodná afirmace volnosti, neboť v této afirmaci již není obsažen odpor.

Co více, forma volné afirmace působí, že nemůže pochopiti, proč protivník afirmuje nutnost, jmenovitě, že jen vlastním aktem vůle působí odpor ve svém tvrzení.

Tímto způsobem tedy volná vůle jest základem vědy a mravnosti, umění i povinnosti. „Samí jsme původci bludu i pravdy.“¹⁾

Kritika. Toruň není daleko od Královce; tedy může býti, že Kant toužil ve filosofii vyvolati tutéž revoluci, jako Koperník v astronomii. Než Kant záměr svůj neměřil svými silami, ale naopak síly své chtěl zkoušeti záměrem, ale síla nestačila.

Do doby Kantovy považována ethika za vědu závislou na metafysice; Kant odepřel metafysice důvod bytí a ethiku učinil autonomní. Možno se shodovati s takýmto výsledkem? Nikdy. Rozdíl, jaký uvedl Kant mezi rozumem spekulativním a praktickým, jest nepřipustný z toho prostého důvodu, že člověk přece nemá dva rozdílné rozumy, nýbrž jen jeden, který jednou nazývá se spekulativním, pokud badá o pravdě výlučně pro ni samu, jednou pak praktickým, pokud přenáší získané spekulaci pravdy do konání.

¹⁾ Fonsegrive: *Éléments etc.* s. 193.

Jakmile tedy rozum spekulativní zamítl všeliká noumena, pak nemohou tato býti uvedena do téhož rozumu nějakým postranním vchodem, neboť takový postup jest zvrácený a to tím spíše, že schopnost reflexního myšlení má za předmět nejen pravdy spekulativní, ale i praktické provádění. Nežli vykonám nějaký čin mravný, musím přece přemýšlet, proč jej mám vykonati, musím znáti normu morálnosti, musím věděti, že existují zákony mravní, zákonodárce, že mám volnost konati či nekonati atd.

Když tedy rozum praktický uvádí noumena (Bůh, nesmrtelnost duše, svobodná vůle), pak rozum spekulativní měl by, chce-li býti důsledným, říci nad nimi své: ignoramus, neboť dle Kanta nemohl by jinak postupovati ve chvíli, když se přímo nad řečenými noumeny zastavil.

Kdyby tedy Kant byl zůstal při resultátě, k němuž došel v „Kritice čistého rozumu“, byl by to ovšem resultát velmi negativní, práce Kantova byla by nepochybně velmi destruktivní, ale nebylo by možno mu odepřiti konsekvence v myšlení a loyálnosti v postupování. Jakmile však tak nezručně chtěl dobytí obnovení těchže noumen, o nichž jeho rozum spekulativní nedovedl pověděti nic určitého, pak lze zcela právem možno podezřívati Kanta z nedostatku upřímnosti v postupu. Námitka tato jest oprávněna, neboť Kant nalíčil jen léčku na neprozíravého čtenáře svou „kritikou praktického rozumu“. Pohřbiv ve zříceninách skepticismu pomocí kritiky čistého rozumu tři výše vzpomenutá noumena, uvádí je Kant zpět pomocí kritiky praktického rozumu. Proto neprozíravému čtenáři snadno se může zdáti, že Kant náhradou křivdu napravil a zmenšuje.

Ano, ale nesmí se zapomínati, že ona noumena jsou jen postulaty praktického rozumu! To jsou jen idee, pojmy, o nichž Kant vůbec nepraví, zdali existují skutečně čili nic. Jako v Dialektice potřebné jsou Kantovi tři idee: Bůh, svět, duše, tak v Ethice potřebna mu idea Boha, jako nejdokonalejšího dobra, svoboda vůle, bez níž není mravního konání, konečně nesmrtelnost duše, aby se mohla v nekonečnost zdokonalovati. Jestliže však rozum spekulativní, opírající se o zákon příčinnosti, nemůže dle Kanta dokázati z účelnosti ve světě existující skutečné existence nejmoudřejší Příčiny, Boha, jakou pak Kant dal záruku, že postulátům, k nimž praktický rozum dochází rovněž na zákoně příčinnosti spočívající, odpovídají skutečně bytující noumena? Tím spíše, že Kant stále opakuje, že subjektivní nutnosti mysliti na něco nemusí odpovídati skutečnost jako příčina subjektivní nutnosti! Třebas tedy Kant jinou etikou opatřil rozum, přece vlastně pod zmíněným rozumem praktickým kryje se vždy tentýž rozum čistý, spekulativní, a „kritika praktického rozumu“ jest jen pokračováním kritiky „čistého rozumu“.

Musí nám dostačiti tyto úvahy, neboť daleko by nás zavedla kritika zvláštní ať již pojmu Boha, který k tomu jest Kantovi potřebný, aby mohl býti postulátem jeho praktického rozumu, nebo pojmu ctnosti čistě stoické, či vůle, či konečně samotné zásady mravnostní.

Co se týče neokriticizmu, jest především nepravdou, že nikdy nebylo takového mínění, které by všickni shodně uznávali; tento fakt musí neokritické dokázati.

Za druhé jest bludem, že skepticism i dogmatism mají theoreticky stejnou cenu; skepticism zajisté jest o tolik horší, že krok za krokem musí si odporovati, sám sebe porážeti, jak jsme ukázali.

Za třetí účast vůle při povstání vědy jest nepopíratelna, ale jen potud,

pokud vůle může odvracet nebo obracet ducha k uvažování o nějakém předmětu poznání; přestává však vůbec její řízení, když hned vlivem předmětu dosáhl synthésy pojmů. Nikdo nebude vážně brát tvrzení, že jediné akt vůle má rozhodovati o tom, zdali $2 \times 2 = 4$ či 5. Právem dí Fouillée: „Jestliže synthésa čili představy mého ducha záleží jen na vůli, mohu-li si představit červeny to, co je modré, rovným deseti, co se rovná pěti, znamená to zaméziti vědě všeliké kritérium. V té chvíli, kdy by dostačil akt svobodné vůle astronomovi, aby užíel hvězdu na konci lunety, přestala by astronomie existovati.“¹⁾

Za čtvrté lze se ptáti neokritiků, zdali svobodná vůle přichýlí se ke straně nějakého tvrzení po předchozí reflexi o motivech čili bez nich. Přijmeme-li toto, pak opravdu nebude tvrzení, které by se mohlo těšiti všeobecné shodě, pravdě, a bludů samých budeme se dopouštět. Jestliže však vůle rozhodne se pro poznané napřed motivy, pak její akt bude závislý na rozumu, oceňujícím motivy.

Konečně dilemma Lequierovo jest předem klamné, a pak i neúplné, neboť Lequier neměl zřetele ještě ke dvěma možnostem, totiž 1. mohla by nutnost býti afirmována nutně a volnost libovolně, 2. nutnost volně, a volnost nutně. Klam spočívá v tom, že Lequier nenaznačil, jakého způsobu volnost a nutnost má na mysli, zda obecnou či též zvláštní nějakou, neboť teprv po stanovení významu těchto dvou pojmů lze se postavit do oposice.²⁾

§ 46. Kritérium Herberta Spencera. Nutnost myšlení jako nejvyšší kritérium pravdy.

1. Znáám jest již názor Spencerův o ceně zásad; zde nutno několik slov dodati, abychom důkladněji ocenili jeho kritérium pravdy.³⁾

Tím kritériem nejvyšším má býti nemožnost pojmu záporu (negace) při nějakém tvrzení. Sám Spencer tak se vyjadřuje: „Nemožnost pojmu záporu určitého poznání jest znamením, že poznání dosáhlo nejvyššího stupně v hierarchii naší vědy, ona jest kritériem, dle něhož oceňujeme, že autorita poznání jest nejvyšší.“ (Principles of Psychology. II. § 426, 3 ed.)

Odkud však pochází ona: inconcevabilité d' une negation? Spencer odpovídá, že ze zkušenosti, opírající se o dědičnost. „Popudy smyslové způsobují svým opětováním určité dispozice nervů; s těmi pak spojena jest utajená žádost subjektivní působiti v naznačeném směru; z toho vznikají v naší organizaci mozkové shora naznačené formy myšlenky, které by byly jaksi modely věcí v podmětě myslícím; nemožnost změnit tyto formy, obsažené v nemožnosti pojati jich negaci, jest nám zárukou pravdivosti jejich předmětův, takže nemůžeme větší nad tyto míti záruky.“

Co souditi o tomto kritériu?

Mohlo by býti pravdivým kritériem, kdyby nemožnost pojati negaci daného poznání následovala mocí předmětu poznaného a ne na základě subjektivní nutnosti souřadnosti představ. Spencer nemohl by popřít, že jeho kritérium jest čistě subjektivní, neboť nutnost koordinace představ jistým, přesně vymezeným způsobem jest jako opřena o zkušenost, třebas ve spojení

¹⁾ A. Fouillée: La liberté et le déterminisme 2. éd. s. 12.

²⁾ Srovnej: Fonsegrive: Éléments s. 194.

³⁾ Dle Merciera: Critériologie s. 257 n.

s dědičností, jen čistě individuální nutností. Dostatečně však jsme dříve ukázali, že žádné subjektivní kritérium nemůže býti nejvyšším kritériem pravdy.

Nad to Spencer směřuje ustavičně dvě různé věci: nemožnost představit si něco s nemožností pojati něco. V příkladě Spencerem užitým, že, když se ve tmě dotknu nějakého tělesa, nemohu si představit jeho odporu bez prostornosti, jest výraz: představa ve vlastním smyslu bráti; naopak lze míti pojem odporu beze spojení s pojmem prostornosti, jak o tom svědčí theorie dynamické.

Následkem smísení nepředstavivosti s nemožností pojati něco vystavil se Spencer námitce, že jeho kritérium mohlo by se odnášeti nanejvýše k pravdám řádu empirického, ale nikdy ideálního. Ostatně jest nepravdou tvrzení Spencerovo, že předmětem našich myšlenek může býti jen obsah naší zkušenosti nebo zkušeností našich předkův.

2. Velice blízké kritériu Spencerovu jest kritérium nutnosti myšlení (Denknotwendigkeit), jehož zastanci jsou Sigwart a Windelband. Ten pouze jest rozdíl mezi oběma kritérii, že kdežto Spencer svou nemožnost pojati zápor určitého tvrzení opřel o zkušenost buď osobou nebo dědičností odkázanou, naopak nutnost mysliti vzhledem k nějakému tvrzení má pocházeti z apriorních forem myšlení v duchu Kantově pojatých. Tak na př. Windelband dí: „Co dle obvyklého mínění jest „předmětem“, který má býti vytvořen v mysli, to jest nepředpojatému uvažování jen pravidlem, dle něhož užití třeba představy. Zda jest něčím více, nevíme, ani vědět nepotřebujeme. Zda ono pravidlo opírá se o nějakou absolutní a na všelike představě nezávislou skutečnost, o jakousi „věc o sobě“, či patří „vyšší“ představě, nebo k transcendentální apercepci či k absolutnému já — to vědět nemůžeme. A stačí pouze konstatovati, že v našich koordinacích představ existují rozdíly pravdy a bludu, že jen to spojení představ, které za pravdivé uznáváme, děje se dle pravidla, které má pro všechny tutéž cenu.“¹⁾

Jest něco pravdy v onom kritériu nutnosti myšlenkové. Kdo chce míti pojem trojúhelníku, musí ho pojati jako tvar omezující nějakou plochu třemi protínajícími se stranami. Jde jen o to, odkud pochodí ona nutnost? Jestliže z předmětu poznávaného, v tom případě onou nutností myšlenkovou třeba rozuměti patrnost (evidenci), tedy máme pravdivé kritérium; jestliže však jest účinkem psychologické organisace našeho ducha, pak nutnost mysliti byla by kritériem pravdy čistě subjektivním a pak vracejí se všechny námitky, jež dříve proti formám myšlení Kantem přijatým a následně proti čistě subjektivním kritériím pravdy jsme vznesli. Nestačí proto opírati jistotu, že nějaké poznání naše jest pravdivé, o „subjektivně nabytou nutnost“ (subjektiv erfahrene Notwendigkeit), ani ovšem „o víru v oprávněnost pocitu evidence“²⁾, nýbrž třeba ji opírati o evidenci samé věci poznané.

¹⁾ Windelband Wilh.: Praeludien 1884, s. 134 n. Téhož: Über die Gewißheit der Erkenntnis 1873, s. 31. (Die Notwendigkeit des Denkens ist das Kriterium der Gewißheit) s. 51 n.

Chr. Sigwart: Logik. 7. Aufl., 1. Bd., s. 8, 15, 77—86.

Dr. Franz Grunz: Das Problem der Gewißheit. Heidelberg 1886, s. 198 n.

²⁾ Sigwart: Logik I, 15.

DÍL XIII.

OBJEKTIVNÍ EVIDENCE JAKO NEJVYŠŠÍ KRITERIUM PRAVDY A SPOLU DOSTATEČNÝ DŮVOD JISTOTY.

§ 47. Pojem evidence a její druhy.

Nebyl příliš daleko od pravdy Kartesius, když uvažuje o jasnosti a srozumitelnosti, s jakou viděl nutnost existence toho, kdo myslí, radil, aby jasnost a srozumitelnost, s jakou se představují idee rozumu poznávajícímu, se považovala za nejvyšší kritérium pravdivosti týchž ideí. Podobně Sigwart a Herbert Spencer poukázali na známky, kterých při poznání pravdivém nelze postrádati. Jestliže však přes to byli jsme nuceni zamítnouti jimi přijatá nejvyšší kritéria pravdy, stalo se tak proto, že bod obtíže v poznání pravdivém přesunuli výlučně na stranu podmětu poznávajícího a na druhého činitele zholali neměli zřetele, na činitele totiž, jenž jest nezbytný při každém poznání, t. j. předmět poznávaný.

Kdyby pravdou mělo býti všecko to, o čem přemýšlíváme a pokud přemýšlíme, neměli bychom nejmenšího důvodu zamítati psychologickou nutnost jako nejvyšší kritérium pojaté pravdy. Než, je-li pravda nelibovolná kombinace pojmů v mínění, ale taková, která má býti věrným odrazem skutečného, objektivního stavu věci, pak čistě subjektivní nutnost mysliti na něco nedává ještě nejmenší záruky, že to, co dle psychologické nutnosti bylo myšleno, skutečně odpovídá objektivnímu stavu věci. Proto také jakmile pravda, jak to v předchozích částech bylo dokázáno, spočívá ve shodě rozumu poznávajícího s věcí poznávanou a ne naopak, tudíž i při hledání kritéria pravdy vedle subjektivních podmínek myšlení musí býti vzat v úvahu i předmět poznání. Pouze subjektivní podmínky myšlení mohou jako pravda zroditi v nás jistotu, ale ovšem jen čistě subjektivní, takže podmět nemohl by na jejím základě tvrditi směle, že to, na co on myslí, jest objektivně jisto a pravdivo.

Aby měl tuto jistotu, musil by podmět viděti, že jeho poznání skutečně bylo srovnáno s předmětem poznání, že fakticky odpovídá objektivnímu stavu věci. S poznáním totiž rozumovým má se věc podobně jako s obyčejným viděním nějakého předmětu. Třebas oko samo o sobě bylo co nejlépe zařízeno, třebas by mělo obdivuhodnou bystrost, nebude li míti před sebou v náležité vzdálenosti předmět nějaký osvětlený a paprsky od téhož předmětu se odrážející nedopadají na konce obvodové nervu optického, oko jistě nebude viděti nic.

Protož čím při pocitech zrakových jest čočka oční pro působení světla, tím při poznání rozumovém jest úvaha o předmětu poznání; a jako oko tehdy teprv vidí dobře nějaký předmět, když předmět sám jest náležitě osvětlen a paprsky od předmětu vycházející tvoří úplný jeho obraz na sítnici, tak i rozum tehdy teprve může o sobě říci, že pravdivě věc nějakou poznal, když pod vlivem jasnosti a srozumitelnosti, s jakou mu se předmět poznáný představuje, vidí, že věc fakticky jen tak a tak se má a ne jinak, ba že ani jinak míti se nemůže.

Jestliže při dojmech zrakových chceme míti věrný obraz viděného předmětu, musíme se na předmět dobře dívati a zahleděti se v něj a s té i oné strany si jej prohlédnouti; podobně je tomu i při poznání rozumu, neboť

i v tom případě musíme se dobře zahledět v předmět poznávaný, vniknouti dokonale v jeho podstatu, abychom mohli s klidem říci, že podmětu poznávanému jen takový a takový výrok může neb musí náležeti.

To nám vysvětluje, proč jedna a tatáž věc může jednomu býti zcela srozumitelná a jasná, druhému však nikoli. Již žáci neopakují pod hrozbou špatné známky slepě za učitelem množství tvrzení, jichž významu a odůvodnění nechápou náležitě a teprve na vyšším stupni rozvoje a schopnosti reflexního myšlení vnikají v podstatu nesrozumitelných jim před tím tvrzení. V tom případě ne tvrzení, připusťme matematická nebo geometrická, mají jednou větší jindy menší sílu jasnosti, a srozumitelnosti, nýbrž rozum žákův jednou slaběji, nedokonale, jindy zase bystřeji a dokonaleji vhloubal se v podstatu tvrzení, dávaje si plně práci, aby určitý výrok patřil přesně vymezenému podmětu.

Tak tedy i jasnost spolu se srozumitelností, jak chtěl Kartesius, i nutnost mysliti něco jen tak a ne jinak, jak žádá Sigwart, nemožnost konečně negace, aby se věc měla míti jinak nežli jak jsme ji poznali, všechny tyto činnosti či známky nalezájí se v poznání pravdivém, ale ne proto, že jsou účinkem jen čistě subjektivní organisace rozumu jako mohutnosti poznávací, nýbrž jako následek toho světla, jaké předmět poznání rozlévá v rozumu poznávajícím.

Tato tedy jasnost, s jakou určitá pravda se jeví rozumu, když rozum vidí s celou určitostí, že věc netoliko tak se má, jak ji rozum vidí, ale jinak ani míti se nemůže, stanoví to, co jsme zvykli nazývati očitostí (evidencí).

O tom tedy, zda soud nějaký o sobě čili předmětově (objektivně) jest pravdivý, nemohou rozhodovati pouze jen čistě podmětové (subjektivní) pohnutky, ale skutečná shodnost soudu s podstatou věci poznané. Tehdy teprve mohu o sobě říci, že vím pravdivě, co jest kruh, když jej budu považovati za tvar, jehož každý bod obvodu stejně jest vzdálen od středu, neboť nezávisle na mé subjektivní organisaci rozumové ve kruhu každý bod obvodu jest stejně vzdálen od středu. Nikoli kruh srovnati se musí s mým způsobem poznání, ale naopak, já, chci-li míti pravdivý pojem kruhu, musím si o něm udělati takový pojem, který by věrně odrážel jeho postatu.

Z uvedeného příkladu je patrné, že poznání očité, konkrétně uvážené, obsahovati musí v sobě dva činitele: s jedné strany předmět v celé své jasnosti a srozumitelnosti podmětu, s druhé strany dokonalé vniknutí v podstatu věci poznávané podmětem poznávajícím.

Poznání tedy očité jest něčím jiným, nežli dokonalá intuice věci poznávané. Protož vzhledem k tomu, že v takové intuici máme i předmět jasně a srozumitelně se jevící podmětu a s druhé strany jasné ponětí předmětu podmětem, někteří autoři rozeznávají očitost objektivní od subjektivní, při čemž nesmí se zapomínati, že tak jako při vidění smyslovém nestačí, aby existoval předmět osvětlený, ale třeba také oka, které by jej vidělo, tak i o očitosti předmětu poznání může býti řeč jen vzhledem na podmět poznávací. Že však nemluvíme o pojmu, že jest očividný, nýbrž o pravdě, pravda však úplná teprve v soudu se nalézá, tedy pravíme, že očividnost předmětová (objektivní) jest jasně jevící se nutnost, že přináleží či nepřináleží nějaký výrok určitému podmětu ve větě.

Kdežto očitost (zřejmost) podmětová (subjektivní) jest zcela

jasným a srozumitelným poznáním nutnosti, že přináleží či nepřináleží nějaký výrok určitému podmětu.

Z toho je patrné, že podmětová zřejmost v poznání konkrétně uvažovaném jest nerozlučná od přednětové, neboť jasně se nám jeví poměr výroku s podmětem v nějakém soudu podmaňuje si, ať tak díme, náš rozum svým světlem a vymáhá na něm uznání nutnosti tohoto svazku. S druhé pak strany rozum podléhaje této nutnosti vidí zároveň jasně, že vzniká pro něho důvod obavy, že by se mohl mýlit o povaze řečeného svazku dvou pojmův, upokojuje se celkem, neboť má jistotu, že věc pravdivě poznal. Dle toho dvě vážné naskytají se poznámky: předně, že nelze identifikovat jistotu se zřejmostí, za druhé, že i zřejmost podmětová může býti považována za kritérium pravdy.

Ve příčině první poznámky není nesnadno ukázati na její oprávněnost. Jistota totiž vyjadřuje ve svém pojmu jen pevnost v usuzování a je-li objektivní, pak i nutnost spojení mezi podmětem a výrokem, nevyjadřuje nikterak toho, zdali předmět poznáný jeví se s celou jasností podmětu poznávajícímu. Proto jistota a očividnost úplně se nekryjí, neboť jakkoli jistota vždy se jeví, kolikrát v poznání jest patrnost, přece ne všecko, co jest jisté, jest očividné. Jest na př. jistá věc, že země se otáčí kolem slunce, a ne naopak, a přece tato pravda není všem patrnou.

Ve příčině druhého bodu třeba uvážiti, že jasnosti poznání může býti užito za kritérium pravdy, jen když náležitým způsobem jest pojata. Kdo jasnost poznání považuje za účín jen čistě subjektivních příčin, tož takové kritérium jest zamítnouti. Na štěstí obranci očividnosti poznání jako kritéria pravdy, vyjmeme-li jen kněze Mar. Morawského,¹⁾ kněze Jana Nuckowského,²⁾ Urraburu,³⁾ Mendivu atd., opírají toto kritérium o zcela jiné základy nežli Sigwart nebo Herbert Spencer. Uznávajíť jmenovitě, že jen té objektivní jasnosti může býti užito za nejvyšší kritérium pravdy, která jest účinkem očividnosti objektivní, takže měrou prvnější jest očividnost samého předmětu. Dle toho není zásadního rozdílu mezi zastanci očividnosti objektivní, jako nejvyššího kritéria pravdy, neboť tito docela nemyslí při zmíněném kritériu vylučovati stránku subjektivní, to jest jasnost a srozumitelnost, jakou předmět vyvolává v podmětu poznávajícím. Co více popřítí se nedá, že stejně dobře při objektivní jako při subjektivní zřejmosti jest možný omyl, jestliže podmět poznávající nedosti pečlivě ve věc poznávanou vniká. Fakticky ovšem neméně snadno mohl by se zmyliti ten, který vlastně poznání považuje za zřejmé, jako ten, kdo soudí, že předmět poznání jest zřejmý. Se zřetelem však k tomu, že zřejmost objektivní jest příčinou i měrou subjektivní zřejmosti, zároveň pro tím výraznější odlišení zřejmosti jako kritéria od pochybných kritérií subjektivních Kartesiových a Spencerových, volíme postavit se na stranu očividnosti objektivní, jako nejvyššího kritéria pravdy.

A není třeba jako Balmes⁴⁾ mysliti, že očividnost, jak objektivní tak subjektivní možná jest jen při pravdách obecných, při soudech analytických a to ještě v jich etymologickém smyslu.

Jistě toho druhu soudy nejlépe se hodí za příklady vět o sobě zřejmých,

¹⁾ Ks. Mar. Morawski: *Filozofia i jej zadanie* vyd. III. Kraków 1899 s. 336.

²⁾ Ks. Jan Nuckowski: *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficzmem*. Kraków 1899. s. 50.

³⁾ Urraburu: *Logica*. Vallidoleti 1890 s. 555.

⁴⁾ Balmes l. c. s. 148. díl I.

ale žádným způsobem nelze vtěsnati očividnost do tak těsných hranic, tím spíše, že Balmes nepodal nejmenšího důvodu takového postupu. Že celek je větší nežli část, že $2 \times 2 = 4$, že to, co jest, nemůže současně a v tomtéž směru nebyti a více tomu podobných pravd musí býti každému, jenž rozumí významu výrazův, hledíc k pojmům mezi sebou srovnávaným, úplně zřejmými; ale zda z toho jde, že existence Boží, duchovost a nesmrtelnost duše lidské atd., nemohou býti nikomu pravdami zřejmými?

Toho jistě i Balmes nechtěl tvrditi. Fakticky ovšem neméně očividným může býti mně, že průměr kruhu rovná se dvěma poloměřům, jako i to, že právě prší, nebo, že píši, myslím, toužím po tom či onom; to pak, že nutnost, aby přináležel výrok podmětu v soudech analytických jest jiná, nežli v soudech majících za základ pozorování nijak nemění základ věci, nemá vliv na očividnost samu. Co více, nejen při bezprostředních soudech ať analytických, ať z pozorování činěných, vyskytnouti se může očividnost; může se stejně dobře nalézt při soudech odvozených, z důkazu vyplývajících.

Kdo na př. jasně vidí, že člověk jest podstatou rozdělitelnou, smrtelnou, tomu neméně zřejmou jest pravda, že žijící dosud Petr někdy zemře, neboť tato pravda jako ze závěru pochodící jest odvozenou pravdou.

Dle toho třeba rozeznávati soudy bezprostředně zřejmé od soudů prostředně zřejmých. Prostředně zřejmými jsou ty soudy, jichž pravdivost následuje z důkazu. Na př. nesmrtelnost duše, existence Boží, otáčení země kolem slunce, mnoho vět matematických, geometrických atd., jsou pravdami prostředně očividnými.

Kdežto bezprostředně zřejmými jsou ty soudy, jichž pravdivost objeví se pouhým srovnáním pojmů podmětu a výroku. V soudech tedy prvního druhu očividnost důkazu, v druhém případě pravda bezprostředně pozorovaná jest základem jistoty subjektivní.

Hořejší rozdíl očividnosti zcela se shoduje s rozdělením očividnosti (evidence) na vnitřní a vnější. Do této lze zahrnouti očividnost věřitelnosti (evidentní věřitelnost) nějakého od sebe neočividného tvrzení nebo fakta (evidens credibilitas), která tehdy existuje, když zřejmě bylo dokázáno, že nějaká pravda byla buď Bohem nebo člověkem zjevena a že zjevující zasluhuje úplné víry, čili jest evidentně věrohodným.

Konečně podobně jako jistotu lze rozlišovati i očividnost metafysickou, fysickou a mravní. Při každém vpravdě očividném poznání rozum vidí, že opačný danému soud jest nemožný, ale tato nemožnost může pocházeti buď z podstaty věci poznané, nebo ze zákonů fysických, anebo konečně mravních.¹⁾

§ 48. Očividnost objektivní jest nejvyšším kriteriem pravdy a zároveň dostatečným důvodem jistoty.

Ukázali jsme v předešlých staticích, že ani čistě zevnitřní ani čistě subjektivní kriteriia nemohou býti nejvyššími kriteriiemi pravdy. Kriteriia zevnitřní připouštějí předem více pravd, na něž ona kriteriia již by se nemohla hoditi; jsou pak nad to zcela nepraktická a neproveditelná. Proto také důsledkem kritiky zevnitřních kriterií pravdy jest, že nejvyšší kriterium pravdy musí

¹⁾ Srovnej Stöckl: Lehrbuch der Philosophie I. Abt. VI. Aufl. s. 330. Ks. J. Nuckowski: Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficzem. Kraków 1899 s. 45. Urraburu: Logica Valladolid 1890 s. 508.

býti takové, aby v samém aktu poznání mohlo býti zahrnuto čili musilo býti vnitřní, tak, aby podmět poznávací nepotřeboval se jiných teprve ptáti, zdali to, co poznává, jest pravdivé.

S druhé strany i čistě subjektivní pohnutky nemohou v poslední řadě rozhodovati o tom, zda poznání jest shodné s věcí poznávanou. Aby rozum mohl nabýti jistoty, že jeho poznání jest objektivně pravdivé a nejen ve svých očích, abychom tak řekli, to musí viděti, že nepodléhá slepé jakési nutnosti vnitřní, jakési autosugesci, ale že jeho shoda se spojením dvou pojmů ve větě jest účinem síly evidence, s jakou předmět poznávaný se mu jeví.

V tomto smyslu můžeme říci, že nejvyšší kritérium pravdy musí býti objektivní. Bez ohledu zajisté, jaký rozum by srovnával pojmy příčiny a účinu, každý by musil říci, že co jest účinkem, musí míti příčinu. Třebas totiž objektivní očitivnost v první řadě v předmětu se nalézá, přece vzhledem k tomu, že předmět má býti předmětem poznání, vyjadřuje poměr k rozumu poznávajícímu, k němuž se odnáší a tedy i jeho očitivnost působí na rozum a získává si jeho souhlas.

Konečně jakkoli rozum různými cestami může dojíti k přesvědčení o pravdivosti svého poznání čili jakkoli různé může míti podřízené pohnutky své jistoty o pravdivosti poznání, přece konečně s jednou již jen, neopíraje se o jiné pohnutky, se spokojí a pro ni považuje své poznání za jistě pravdivé. Kritérium tedy nejvyšší musí býti bezprostřední.

Než těmto třem podmínkám úplně činí zadost kritérium objektivní očitivosti. S jedné totiž strany rozum nepotřebuje utíkat se k nějakým zevnitřním poznáním a činitelům, aby se přesvědčil, že poznání jeho jest skutečně shodné s pravdou; s druhé strany vidí, že jeho shoda s poměrem podmětu k výroku není závislá jediné na jeho psychologických pohnutkách, ale že mu byla vnucena samým předmětem poznání. Konečně rozum bez ohledu na to, zdali prostým srovnáním dvou pojmů, či též pomocí uzavírání nebo bezprostředních pozorování došel vědomosti o poměru dvou pojmů k sobě v nějakém soudě, v každé z těchto případností bude uznávati onen svazek rozhodně za pravdivý proto, že povaha věci poznané toho vyžaduje.

Dostačí na konec pozorně se obrátiti k sobě samému, když se srovnává pojem celku a části; beze vší pochyby zajisté příčinou, pro kterou soud: celek jest větší nežli jeho část, považují za nezbytně jistý, není něco jiného nežli sám pojem celku a části. Zajisté nikoli má osobní, třeba největší shoda, ani jasnost a srozumitelnost, s jakou pojímám celek i část, odlišuje, zda celek jest větší nežli jeho část či naopak, ale obsah oněch srovnávaných pojmů.

Rozumí se samo sebou, že žádný ze zastancův objektivní očitivosti jako nejvyššího kritéria pravdy nemyslí aniž může popřít, že k tomu, aby povstal před chvílí zmíněný soud o sobě evidentní jest třeba nějakého rozumu, který by srovnával obsah pojmů celku a části; jim jde jen o to, aby pouze subjektivní očitivnost nebyla považována za nejvyšší záruku objektivní pravdivosti nějakého mínění.

Podmínkou tedy nutnou, ale zároveň dostačující zbaviti se pochybnosti a nabytí jistoty, že dané poznání jest skutečně shodné s pravdou, jest objektivní identičnost podmětu a výroku v soudě tak, že rozum onen soud pronášející nemůže neviděti, že jeho shoda s hořejším spojením podmětu s výrokem jen následkem působení či spíše světla předmětu poznaného pochází.

Tato úvaha nepotřebuje důkazu stran pravd pochodících buď z prostého srovnání dvou pojmů buď též z bezprostředního pozorování.

Avšak co do pravd prostředech očividných není těžko ji znamenati. Při těchto totiž pravdách rozum přechází z pochybnosti k jistotě vzhledem k témuž předmětu. Máme-li zvláště před sebou nějaké tvrzení ne bezprostředně očividné, pak s jedné strany vidíme, pomíjejíce intervenci vůle, mohoucí naši mysl jinam obrátiti, že rozum potud jest v nejistotě, pokud nepozoruje předmětu, který by determinoval jeho shodu se soudem; s druhé strany pozorujeme, že v okamžiku, kdy se objeví řečená pohnutka, nastupuje také naše shoda s daným soudem. Protož také výsledek stavů pochybnosti a jistoty vzhledem k témuž předmětu bylo by nemožnou věcí objasniti a srozuměti, kdyby jistota o pravdivosti poznání měla býti závislá jen na samotné organizaci rozumu poznávajícího. Bylo by lze v tomto případě pochopiti, že rozum stále by byl v pochybnosti o některých tvrzeních a jiné zase považoval by nutně za pravdivá; leč nelze pochopiti, že rozum o témž předmětu z pochybnosti přechází k jistotě a vidí, jako by mu byla vnucena.

Konečně stačí lépe jen přihlídnouti k pohnutkám, pro které různé soudy uznáváme za jisté, jiné stále jako nejisté zamítáme; přesvědčili bychom se hned, že oním kriteriem, dle něhož uznáváme nebo zamítáme stále některé soudy, nic jiného není, nežli evidence. K ní se utíkáme, k ní se odvoláváme, před její tribunál voláme stejně dobře vlastní svá pozorování, soudy, indukce, dedukce, jako ty, které síle našeho dovození ustoupiti nechtějí a pouhé slovo: to vidím, tak se mi věc jeví, vidím jako na dlani, že jinak tomu býti nemůže atd., přetrhává nejsilnější spor dávajíc hned úplnou záruku, že jsme pravdy nabyli, že nemáme nejmenšího důvodu lekati se, že bychom padli za oběť nějakého klamu nebo omylu.

Dle toho však, že fakticky (*quaestio facti*) vlivem objektivní očividnosti uznáváme jedny soudy za pravdivé, jiné jako bludné zamítáme, můžeme fakt hořejší vzíti ve formě zásady a říci: že očividnost jest kriterium pravdy a nejvyšším základem jistoty (*quaestio iuris*) Balmesovi sotva vyhlášená zásada nezdála se očividnou, radil ji přece přijati bez důkazu jako nutnou podmínku myšlení. Jest to zajisté malý ústupek ve věci skeptikům. Připouštíme, že Balmes, který v poněkud změněné formě vyhlásil zmíněnou zásadu uváděje ji na očividnost poznání, stal se obětí malé mystifikace, v tom spočívající, že na první pohled soudě, mělo by se ze zásady: co jako očividně poznáno bývá, jest pravdivé, vynésti závěr, že jen to jest pravdivo, co nám (mně, Pavlovi, Ignáci atd.) jest očividno. Tak pojatá zásada očividnosti byla by nejen neočividná, ale snadno státi by se mohla jako čistě subjektivné kriterium prostě bludnou. Proto také chtěli jsme dáti zásadě očividnosti jiný úkol.

K námitce, že nejednou nějaké tvrzení podáváno bývá jako očividné, ač jím není, lze odpověděti, že to není vinou očividnosti, že jejího jména lidé zneužívají; konečně námitka tato jest jen potvrzením zásady, že očividnost jest zkušebním kamenem pravdy. Jest pak zneužití očividnosti možné buď u soudů odvozených, z důkazu delšího vznikajících, buď nedostatkem náležitého vniknutí v podstatu věci poznávané: jest však nemožné zneužití ji u nejzákladnějších zákonů rozumových, při zásadách matematických bezprostředně evidentních, vůbec při větách v plném toho slova smyslu evidentních.

Podobně k námitce, že, jestliže jest možná zdánlivá očividnost, pak bylo by zase třeba nové zkoušky, aby rozlišila pravdivou očividnost od zdánlivé

či lživé, třeba říci, že očividnost pravá má vlastní své světlo, ať tak díme, kterým se liší od očividností lživých a proto nepotřebuje jiné zkoušky své očividnosti. Tedy zvláště některé tvrzení může pokládáno býti za opravdu očividné, jestliže nutnost spojení podmětu s výrokem s celou jasností se jeví, jakož i důvody téže nutnosti, anebo když důvody opačného mínění patrně se jeví nedostatečnými. V míněních bezprostředně evidentních jest nemožno neviděti důvodů nutnosti ve spojení podmětu s výrokem; avšak při soudech odvozených, prostředech očividných, jest nejednou obtížnější poznati tyto důvody; ale v tom případě často stačí jeden nebo druhý důvod zkoumati, přihlídati k důvodům opačného tvrzení, aby bylo možno spatřiti, že určitý výrok nutně náleží určitému podmětu.¹⁾

DÍL XIV.

O HRANICÍCH LIDSKÉHO POZNÁNÍ.

§ 49. O hranicích lidského poznání vůbec a jednotlivých jedinců.

Když jsme dokázali, že člověk může poznati pravdu jistě, když mimo to jsme ukázali, čím přesvědčiti se možno o pravdivosti poznání, zbývá nám ještě naznačiti hranice, uvnitř kterých jest možné jisté poznání.

1. Velice pěkného srovnání užil Newton, kdy mluvě o hranicích poznání lidského: přirovnával se k děcku, hrajícímu si na břehu moře a těšícímu se nesmírně, kdykoli se mu podaří nalézti nějakou pěknější mušli, kdežto zatím před ním celý nesmírný oceán stojí bez povšimnutí. Fakticky jen nekonečně dokonalá bytost může míti takovou vědomost, že nic k ní již přidati se nemůže, čili obsahovati může i musí celou pravdu a všecku pravdu; bytost však jakákoli stvořená a rozumem obdařená v každém právě konu poznání pocituje svou omezenost.

Především žádný duch stvořený není nezávislý v poznání na předmětu poznávaném; jakmile totiž pravda jest shodností rozumu s věcí poznanou, pak rozum třeba nejgenialnější, třeba ryzího ducha, musí se přizpůsobiti věci poznávané, má-li ji pravdivě poznati.

Třeba však člověk chtěl nejednou srovnati svou mysl nejdokonalejším způsobem s věcí, zase je to nemožné z té příčiny, že v poznání odkázán jest na užití služeb těch prostředků, které nezávisle na sobě obdržel z rukou Božích. Avšak tyto prostředky tak jsou zřízeny, že rozum, aby poznal věci konkrétní, musí používat smyslů: nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensu. Avšak smysly jsou omezeny ve svých činnostech časem a prostorem, závislé na mnoha podmínkách vnitřních i zevnitřních, následkem čeho jejich zprávy nejsou vždy jisté a tím i rozum, závislý ve svém soudu na jejich zprávách, snadno v blud bývá uveden.

Jestliže však poznání lidské opíráti se musí o smysly (οὐδὲν νοεῖ ἢ ψυχὴ ἄνευ φαντάσματος) a smysly vnímají jen jevovou stránku věci poznávané, pak z toho plynou dva důsledky: α) že o podstatě vnitřní nelze se jinak dověděti nežli pomocí smyslů, β) a za druhé, že to, čemu ve světě smyslům dostupným neodpovídá nějaký ekvivalent, jen analogicky může býti poznáno.

¹⁾ Ve příčině jiných námitek srv. Gutberlet: Logik und Erkenntnistheorie. Münster 1898, s. 290 n.

α) V podstatě smysly představují nám, jaká jest věc, ale není jich věcí říci nám, čím věc jest. Byť však rozum uměl, jak jsme ukázali, prodrati se řadami případností smysly poznatelnými k noumenu věci, přece toto noumenon vyjadřuje jen metafysický obsah věci, jest pojmem druhovým nebo rodovým, tedy obecným, a skryta jest před námi podstata věcí jednotlivých.

Tím však dokázána byla možnost existence tajemství pro naše poznání. Každá právě ratolest vědy lidské setká se na své dráze s množstvím tajemství, s množstvím záhad, nad nimiž stojí bezradná, neboť rozřešiti jich nedovede.

Kdo na př. může odpověděti, jaký byl duševní obzor prvních lidí? Odkud vznikla řeč? Jak by vypadal svět, kdyby nebyl postižen potopou? Zda existuje pralátka? Zda síly ve vesmíru nalézající se jsou částmi jedné nějaké síly, zda různorodé, ale harmonicky sestrojené? Jakým způsobem síla spojena jest s hmotou? Co to jest vlastně tíže? Co příbuzenství chemické atd.?

β) Jakmile poznání rozumové opíráti se musí o materiál dodaný smysly, pak vlastně o podstatách nadsmyslných, o duchách jen nejasné ponětí mítí můžeme. Z konů své duše poznáváme opravdu, že duše nemůže býti hmotná, že silami přírodními nedá se zničiti, ale kdo může říci o sobě, že ví dokonale, co jest duše lidská? Nebo může někdo z nás říci, že ji zná?

A máme-li o své duši jen nedokonalé ponětí, což teprv říci o pojmu pouhého ducha — tím více Boha? Třebas bychom každé z cest, které ukazuje mystika, chtěli použiti v nejdalších mezích, abychom došli k pojmu Boha, přece na konci svých ponoření se v úvahy o podstatě Boží budeme muset vyznati, že víme spíše, čím Bůh není, nežli čím jest.

Opírajíce se o zákon příčinnosti můžeme až do očividnosti dokázati, že existuje neviditelná příčina všehomíra, ale o samém Bohu nedovedli bychom mnoho říci, tím méně ještě pochopiti (comprehendere) Jej můžeme. Nemáme nedostatek i fysického uschopnění k odkrytí těchto pravd, které tvoří obsah náboženství přirozeného, a přece historie¹⁾ svědčí, že lidstvo svým zůstaveno silám, ukázalo by se morálně neschopným, aby zhostilo se této úlohy a že ukázala se mravní nutnost zjevití tyto pravdy pokolení lidskému k tomu, aby je všickni lidé bez bludu vyznávati mohli.²⁾ Nesmí se přece zapomínati na to, že Zjevení jakkoli vrhlo hojný paprsek světla na poznání přirozenosti Boží, s druhé strany ještě jasněji vlastně tímto světlem dokázalo, jak nevyzpytatelný Bůh.

Dle dosavadních úvah naskytá se nutný závěr, že, poněvadž poznání naše jest závislé na působení smyslů, smysly pak jsou omezené časem a prostorem, proto stejně co do prostoru poznatelných věcí, jako i vzhledem k jakosti poznání, lidské poznání jest omezené.

2. Jestliže lidské pokolení má tak úzké hranice poznání, pak pro jednotlivé jedince povstati musí okolnosti, které ještě více zúžují obvod a jakost vědy. Mnohými těmi okolnostmi hnul jadrně sv. Tomáš ve své Sumě contra gentiles c. 4, l. I., kde dokazuje mravní nutnost zjevení pravd náboženských, k jejichž objevení lidský rozum má fysickou schopnost. Jako takové okolnosti uvádí sv. Tomáš otupení mohutností poznávacích u mnohých jedinců, kteří následkem toho nepřilíh jsou uschopnění zkoumati pravdy abstraktní.

¹⁾ Srovnej Frant. Mach: Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes nachgewiesen aus Geschichte und Vernunft. Mainz 1883.

²⁾ Conc. Vatic. Const. dogm. de fide cathol. cap. 2 de revel. 2.

Jiným pak stojí na překážku nutnost starati se o chléb vezdejší. Jiné od zkoumání pravdy odvádí dosti obecné zřídlo nevědomosti: lenost. Než třeba by někdo měl i náležitou schopnost i nadšení pro vědu, a nepotřeboval se starati o to, odtud opatřiti nutná vydání na životní potřeby, pak zase větší neb menší obzor jeho vědy záležeti může na výběru učitele, na prostředí, v němž přišel na svět. I kdyby konečně někdo byl i geniem, ještě nemohl by míti ten stupeň vědy, jaký dostupný jest pokolení lidskému, uvažovanému jako celek, neboť krátká jest doba jeho života a hranice prostoru o mnoho užší.

§ 50. Progresismus.

Jestliže vynálezy známé za doby Bacona, Kartesia a Pascala dovedly tak dalece vliv míti na soud těchto myslitelů, že neváhali tvrditi, že pokolení lidské ustavičně pokračuje v zdokonalování vědy, kdyby zmínění myslitelé mohli popatřiti na dnešní osvětě, srovnávajíce výsledky na každém poli lidské činnosti s těmi, jaké za své doby znali, tím jistěji by vyznávali neomezený postup lidstva v touze po vědě. Než kdežto myšlenky Bacona, Pascala i Kartesia o neustálém pokroku lidstva byly jen ojedinělými myšlenkami, nepojatými v žádnou soustavu, markýz Condorcet v době revoluce francouzské žijící, učinil thési o neobmezeném pokroku lidstva vůdčí myšlenkou svého obšírného díla: *Esquisse d' un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris 1822.¹⁾

Condorcet byl úplným materialistou; to také plyne z jeho předpokladu, že prvotný člověk o mnoho se nelišil od zvířete; celé jeho vědění zřízeno bylo k zachování života, myslivost a rybolov byly jediným jeho zaměstnáním. Ponenáhlu však nabyt člověk veliké zručnosti v ujařmování zvířat, mnoho z nich dalo se mu ochočiti, člověk začal vésti život pastýřský. Tehdáž pak první se objevuje vlastnictví a z něho počátek nerovnosti a otroctví. Dalším stupněm rozvoje byl život rolnický a vynalezení písma. Čtvrtá a pátá epocha obsahuje děje civilisace řecké a římské; šestá od pádu Říma do válek křížáckých, sedmá od válek křížáckých do vynalezení tisku; osmá do Kartesia a devátá od Kartesia do revoluce francouzské, od níž očekával Condorcet, že zboří trůny a oltáře, tyto dvě největší překážky štěstí lidí a jich rozvoje neomezeného.

Na neštěstí revoluce odměnila se mu svým způsobem, neboť Condorcet zajat byv biřici Robespierovými byl uvržen do vězení, kde se otrávil, aby unikl gulotině. Neomezený pokrok lidstva (*la perfectibilité infinie*) jak po stránce rozumové tak i mravní: toť hlavní dogma Condorcetovo, a zároveň kvintesence progresismu.

Není nedostatek podobných myšlenek u Lessinga, Kanta i Hegla. První z nich pojímá stálý rozvoj lidského pokolení jako „vychování lidstva (*Erziehung des Menschengeschlechtes*) Bohem; lidstvo povznáší se nepřetržitě od nižších stupňů civilisace stále k vyšším, od náboženství židovského ke křesťanskému a od tohoto k časům věčného Evangelia.

Kant pak se domníval, že každé pokolení dává své ovoce, dokud někdy se nezjeví zcela dokonalé pokolení lidské, spojující v sobě ovoce práce minulých pokolení, a představující pravdivý obraz království Božího na zemi.

¹⁾ Srovnej: Hagemann: *Logik und Noetik*. Freiburg 1887, s. 204 n.

Konečně Absolutno Hegelovo, rozvíjející se jediné na základě dialektiky v celek možných zjevů, jest neméně nekonečným procesem rozvoje ku stále dokonalejším formám.

Rozvoj lidstva odbyvá se dle Hegla ve třech velikých dobách: epocha východní, řecko-římská, německá. Třetí tato epocha pro theorii pokroku nej- jest vážnější, neboť jest dle Hegla vtělením se idee křesťanské v německý lid, a dělí se na tři periody menší. První počíná se stěhováním národů a úpad- kem panství římského a končí monarchií Karla Velikého, kteráž monarchie jest syntesou theokracie a vlády světské v jeden mechanický celek. Po smrti Karla Velikého a rozpadnutí se jeho olbřímí říše, domáhají se jednotliví ná- rodové své samostatnosti. Církev v každém z nich se odděluje od státu, což má za následek boj theokracie s vládou světskou, a této zase s panstvem feudálním.

Církev z tohoto boje vyjde utýraná a sesvětčelá, stát pak zcela zeslaben. Začíná perioda třetí: reformace, kterážto doba dodnes trvá. Jejím vlivem a ještě více vlivem francouzské revoluce, které Hegel byl velebitelem, dokonává se synthesesa mezi církví a státem, náboženstvím a vědou tak, že náboženství uznává za nutné, aby od té doby bylo institucí světskou, stát pak cítí potřebu býti manifestací náboženství v řádu časném. Ideál takové synthesesy je ve státě pruském. Hegel vůbec náboženství považuje za práci ducha lidského, který usiluje se sloučiti s Absolutnem, a tato snaha jeví se ve stále nových formách. Žádná z nich není bludná, než více méně dokonalá, a tak děje se postup od pojmů méně dokonalých ke stále vyšším; co bylo pravdou, přestává jí býti, aby na jejím místě zjevila se pravda lepší a vyšší. Než i tato vyšší pravda jest jen poměrně pravdivým projevem Absolutna.

Nejdříve byla náboženství přirozená v rozmanitých odstínech od fetišismu do bramanismu a zoroastrismu; potom objevila se náboženství ducha zjeveného v judaismu a polytheismu klasickém Řeků a Římanův. Konečně nejnovějším zjevením se Ducha svatého jest náboženství křesťanské. Duch všehomíra, přišedší ve formách méně dokonalých, t. j. náboženství přirozeného a individuálního, vznáší se k formě absolutní, v níž vchází v nový svazek se světem, poznáv, že jest Bohem trojjediným, t. j. Otcem, Synem i Duchem sv. Toto zjevení se ducha všehomíra ještě nedosáhlo nejvyšší své formy, neboť ta nalézá se jediné v absolutné filosofii Hegelově.

Tyto idee přeštípeny byly do Francie hlavně Viktorem Cousinem, Quinetem, Jouffroyem, Micheletem, mimo to francouzskými socialisty (Leroux, Saint-Simon, Fourier, Pelletan a j.). Analogické názory seznali jsme již u Comte'a a jeho žáků; konečně evolucionistům ustavičný pokrok ku stále dokonalejším formám nejen morfologickým, ale i rozumové činnosti jest základním dogmatem.

Kritika. Theorie dříve vyložená spočívá na třech předpokladech: 1. že lidstvo původně započalo své bytí stavem dětskosti, z něhož namáhavou prací se vybavilo, 2. že rozvoj lidstva děl se vlastními silami nepřetržitě, 3. že lidstvo může se zdokonalovati do nekonečna. Avšak všechny tyto předpoklady jsou liché.

Ve příčině prvního předpokladu nemáme nejmenšího důkazu jeho pravdivosti; naopak máme mnoho důkazů, že lidstvo začalo svou existencí s civilisací rozumovou i mravní; že civilisace materiální musila býti skrovná, tomu se diviti nelze při nedostatku kapitálů, komunikací, pracovních sil, nářadí, potřeb konečně, jimiž nejednoho docíleno vynálezu. Hledáno ovšem mezi různými kmeny divokých lidí, stop onoho prvotního stavu lidstva, ale každým okamžikem

podrobnější výzkumy potvrdily, že stav dětství jest stavem úpadku po předcházejícím stavu civilisace.

Druhý předpoklad jest úplně bezpodstatný. Rozvoj lidstva není stálý, trvalý, tím méně nutný. Není stálý, neboť máme příklady, že některá plemena, dostoupivše na počátku jakéhosi značného stupně v oboru civilisace (na př. umění písarské, kompas atd.), potom celé věky neučinily žádného pokroku. Dostačí uvést na důkaz Čiňany; podobně plemena arabská, kočovná nevykazují žádného pokroku, třeba se jim dostalo mocných prostředků civilisace, jako náradí rolnické a p. Rozvoj lidstva není také trvalý, neboť každé plémě po předchozím rozmachu klesalo, ať již následkem vlastního úpadku, ať již vlivem vnějších neštěstí.

Dostačí k tomu cíli popatřiti na Řeky za času válek perských a srovnati je s dobou, kdy Řecko dostalo se pod panství římské; v Polsce století XVI. k době Sasů se má jako nebe k zemi. Vůbec u každého národa nalézt lze dobu, kdy rozvoj jeho dosahuje nejvyššího stupně, načež následuje doba stagnace, z níž národ buď se zvolna pozvedá, jako na př. Němci na konci války třicetileté, nebo tím hlubší a rychlejší následuje úpadek.

Tím méně ještě lze tvrditi, že pokrok civilisace jest nutný, neboť toto tvrzení zapomíná na činitele měnitelného, na vůli lidskou. Republiky řecké měly nezřídka moudré zákonodárce, kteří chtěli jejich poměry opravit, ale zloba lidská buď nedopustila jejich reforem, nebo je předčasně zničila.

V Polsce ne nedostávalo se lékařů, kteří chtěli vyléčiti kazící se organism národní, než na neštěstí jejich snahy byly bezvýsledné, neboť nemocní nechťeli se dáti léčiti. Nesmí se také zapomínati, že civilisace materiální nejde vždy ruku v ruce s civilisací duchovní a mravní. Řím za dob caesarů měl civilisaci hmotnou nezměrně rozvinutou a přece úpadek mravnosti nikdy nebyl tak pronikavý, jako právě tehdy. Fakt tento opakuje se stále v dějinách lidstva.

Konečně pokrok lidstva nemůže býti neomezený. Sny filosofů a socialistů o nové éře pokolení lidského, o éře plné štěstí a dokonalosti jsou jen utopiemi; ani smrt ani nemoci nezaniknou přes pokrok do nejzazších mezí; naděje, že příroda do toho stupně bude podřízena někdy lidem, aby bez práce všeho mohli užívat, jest naprostou chimerou.

Proto rozum člověka jest z několika příčin, jak jsme již dříve uvedli, omezen a nikdy nedojde stavu toho, aby věděl všechno již, nejen, co se týče pravd řádu nadpřirozeného, ale ani v oboru badání přírodovědeckých.

Plyne snad z toho, že popíráme, že by vůbec nebylo žádného pokroku? Nikterak, neboť pokrok v mezích poznání jest nejen možný, ale faktický, jak u jedinců, tak u pokolení lidského jest patrný. Třeba však v této věci rozeznávati pravdy obecné základní od jednotlivých a odvozených.

Nelze popírat, že vědy se obohacují dnes pravdami zvláštními, přibývá vědomostí i výzkumů, z nichž zase jednotlivé vědy kořistí pro další rozvoj. V té příčině činí stále pokroky, nejednou obrovské, obohacující nejen ducha, ale zlepšující naše bytí hmotné, podmaňující síly přírodní naší moci. Přece však vědy speciálně nezměňují našich pojmů obecně základních, takže souhrn jich zůstal více méně týž, jako ve starověku. Nelze se tomu diviti, neboť metafysické pojmy jsou stále, takže kdo je jednou pozná, nemůže k nim přidati něco nového. Proto také hlavních pravd metafysických, politických a mravních budou v budoucnosti hájiti filosofové, nebo objasňovati týmiž důvody, kterých

užívali řečtí a římscí myslitelé; a jestliže se může mluvit o nějakém přírůstku, pak tento přírůstek vděčíme jediné Zjevení.

Co více, i v oboru náboženských pojmů možný jest rozvoj, ačkoli není takový, jak si jej představuje progresismus. Tvrzení, že každé náboženství jest jen relativní, v čase objevení se lepším, pravdivým, jest popřením všelike pravdivé víry.

Jest především historickým bludem, že lidstvo prvotně vyznávalo fetišismus; čím dále postupujeme ke kolébce pokolení lidského a k dobám prvotním, tím více se množí stopy monotheismu. Za druhé zásady náboženství přirozeného jsou tak dobře nezměnitelné, jako jiné pravdy metafysické. Že všechny nebyly poznány bez bludu a v praxi byly špatně prováděny, to jest zcela jinou věcí, která nemá vlivu na samotnou podstatu zmíněných pravd.

Jestliže konečně sám Bůh nějaké náboženství zjevil, pak takové náboženství nemůže mít jen relativní pravdivost, neboť Bůh nemůže podávat něco jako pravdu, co později může se ukázat bludným. Možno jest ovšem, že Bůh pravdy zjevené v následujícím zjevení zdokonalí, jasněji ukáže tak, že první zjevení vzhledem k druhému bude méně dokonalým. V tom ovšem smyslu může se mluvit o pokroku v náboženství. Jest ještě možný jiný pokrok, spočívající nikoli v obohacení obsahu Zjevení zcela novými pravdami, ale v lepším porozumění pravdám zjeveným těmi, kdož jim věří. V tom smyslu každý uzná, že lépe zná pravdy zjevené theolog, nežli dítě nebo prostý člověk.¹⁾

Jest však nemožný pokrok v tom smyslu, jak se domnívali Günther a Hermes, že vlivem rozvoje filosofie všelike pravdy náboženství zjeveného musí býti přístupné rozumu, neboť není třeba dlouho dokazovati, že Bůh vědoucí nekonečně spíše nežli člověk může jemu zjevit pravdy úplně rozumu lidskému nejen ve příčině jejich vnitřní podstaty (*quod sint*, *an sint*), ale i ve příčině jejich vnitřní bytnosti (*quid sint*) zcela nedostupné, čili pravdy ve vlastním slova významu tajemné.

§ 51. Poměr rozumu k víře zjevené.

Poněvadž pravdy náboženství přirozeného všechny jsou dostupny rozumu, proto nemůže ve příčině jich existovati rozpor mezi vědou a vírou. Náboženství zjevené zavírá v sobě kromě pravd, jichž rozum sám o sobě dosíci může, i pravdy nadrozumové čili tajemství. Tyto velmi často bývají předmětem útoků se strany racionalistů různých dob a národův, při čemž někteří prostě je jako protirazumové zamítají, jiní pak usilovali nesnáz řešiti tvrdíce, že něco může býti pravdivo ve filosofii, co by bylo bludné v náboženství zjeveném.

Tohoto tvrzení zastával se Petr Pomponatius (1462—1524) v knize: *De immortalitate animae* (Bononiae, 1516)²⁾, v níž rozebírá rozumové důkazy nesmrtnosti duše a považuje je za nedostatečné tak, že dle něho filosofie nejen nemůže dovoditi nesmrtnosti duše, ale i důkazy rozumové mluví proti nesmrtnosti duše. Že přece však náboženství považuje nesmrtnost duše za dogma, proto Pomponatius nedosti upřímně postupoval, tvrdě, že to, co v náboženství se považuje za pravdu, může ve filosofii býti považováno za blud.

Ještě před ním Averroisté a tak zvaná škola Alexandrinská na universitě

¹⁾ Hagemann I. c. s. 207.

²⁾ Srv. Stöckl: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. Mainz 1849.

paduanské měli totéž mínění, dokazující toto tvrzení Aristotelem, který srovnán se Zjevením v nejedné otázce pobloudil; někteří došli docela k tak nesmyslnému závěru, že omyly Stagiritovy byly nutnou vlastností lidského rozumu, jenž v pevných důsledcích musí dojít k resultátům odporujícím Zjevení.

Zmateným názorům konec učinil sněm lateránský V. za Lva X.; sněm nejen uznal tvrzení, že duše lidská jest smrtelná za heretické, ale i prohlásil, že pravda nemůže se přičítati pravdě, následkem čeho každé tvrzení, protivící se pravdě zjevené, musí býti bludné.¹⁾

Spor započat byl znovu reformátory. Známo, jak postupoval Luther, aby zachoval autoritu pravd zjevených, dostatečně známy jsou jeho theorie o ne-svobodě rozumu hledíc k víře; podobně Kalvin dokazoval ve filosofii, že člověk má svobodnou vůli a v theologii že jí nemá.

Mimo snahu Melanchtonovu, který vida, že bez filosofie nelze mluvit o soustavném výkladu pravd náboženských, zpracoval všechny části filosofie v duchu Aristotelově, přece mnoho prvních zastanců reformace považovalo za věc nemožnou smířiti filosofii s náboženstvím. Poměry brzy změnily se na neprospěch tohoto, neboť racionalism postaviv zásadu autonomie rozumu, učinil rozum nejvyšším soudcem ve věcech víry a podrobil náboženství úplně moci filosofie.

Názory protestantů o poměru víry k rozumu nezůstaly bez vlivu na katolické autory německé: Hermes, Günther, Baltzer, v značné míře Kuhn, na jednotlivých místech i Frohschammer v díle: „Über die Freiheit der Wissenschaft“ (1861)²⁾ tvrdili, že filosofie nemusí se poddati v žádné otázce rozhodnutí víry, ale spíše theologie a církve musí se přizpůsobiti filosofii a nejnovějším badáním vědeckým.

To pohnulo Pia IX., že vystoupil proti takovým tvrzením v listech kardinálu Geisselovi a biskupu vratislavskému a konečně sněm vatikánský ještě jednou obíral se poměrem víry k rozumu ve 4. díle své konstituce: Dei filius (Denzinger l. c. č. 1644, 1645, 1646).

Poměr tento shrnul sněm vatikánský ve 3 věty:

1. Víra a rozum nejen nikdy nemohou si odporovati, ale musí si vzájemně pomáhati, neboť rozumu náleží dokázati základ víry a mimo to světle víry ozářený rozum může upravovati vědě věci božské; víra pak osvobozuje a chrání rozum předsudků a bludů a mnohonásobně vědu obohacuje.

Úloha rozumu tedy vzhledem k víře spočívá především v tom, že rozum, nemá-li víra býti nerozumnou, slepou, musí zkoumati základy víry, to jest, je povinen již věděti, že Bůh existuje, že jest pravdomluvný a že fakticky zjevil takové a takové pravdy. Bez těchto daných věcí víra jest nemožná, neboť víra opírá se o autoritu Boha zjevujícího; proto před věrou třeba již věděti, že Bůh existuje, že jest věrohodný a že také a takové pravdy zjevil.

Badání toto má za účel dokázati, že obsah Zjevení jest evidentně věrohodný, ale důvod, pro nějž má se věřiti tomu, co Zjevení hlásá, jest autorita Boha-Zjevovatele. Poněvadž pak rozum nezbytně dokazuje, že Bůh nemůže zjevovati nepravdy, čili poněvadž autorita Boží jest nejvyšší, proto mohl sněm říci, že víra osvobozuje rozum od bludův. Týká se to nejméně pravd přirozených, které rozum i beze Zjevení mohl by odkryti, ale i těch, kterých ani

¹⁾ Srovnej Deuzinger: *Enchiridion symbolorum et definitionum*. 1895. Wirceburgi, s. 621.

²⁾ Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie*, I., s. 452 n.

vynalézt ani jim porozumět nemůže. Že Zjevením těchto pravd obor poznání byl neslýchaně rozšířen, netřeba dokazovati; že pravdy nadpřirozené ve mnohých směrech prohloubily pravdy přirozené, stačí poukázat jak tajemství Nejsv. Trojice a Vtělení měly vliv na pojmy filosofické: podstata (ὕποστασις), osobnost (suppositum) a osoba (persona).

Když pak pravdy zjevené byly přijaty aktem víry, může rozum velice prospěti víře. Především pravd nadpřirozených není mu dovoleno volati před své forum aby dokazoval jich pravdivost nebo klamnost objevuje jejich vnitřní očitost, či neočitost, neboť jinak na místě víry objevila by se věda; může však dokazovati negativně, že tyto pravdy nejsou v odporu s rozumem; pozitivně pak pomocí tak zvaných argumenta congruentiae dokazovati, jak by bylo přiměřeno, aby toho druhu pravdy nám byly zjeveny; avšak jejich náležitým sestavením, logickými závěry z premis, které jsou pravdami nadpřirozenými, srovnáváním s pravdami rozumovými může rozum dojít k utvoření si pojmů analogických o předmětu víry, čili dáti počín vědě theologické.

2. Sněm prohlašuje kategoricky, že neshoda mezi věrou a rozumem jest nemožna a povstane-li kdy taková neshoda, pochází to odtud, že buď dogma nebylo dle učení církve vyloženo a nebylo jemu porozuměno, anebo domněnka byla vzata za zásadu rozumovou¹⁾ a opírá sněm ono tvrzení o důvody uvedené sv. Tomášem v dílu VII. Ss. C. G. Praví tam sv. Tomáš, že všechny pravdy, které pomocí přirozeného rozumu známe, pochodí od Boha, Tvůrce naší přirozenosti.

Poněvadž však tytéž zásady také Boží moudrost v sobě obsahuje, tedy cokoliv se protiví zásadám rozumu přirozeného, protiví se také Boží moudrosti, následkem čeho i zjeveno býti nemůže.

3. Konečně velice jasně naznačuje sněm poměr věd světských k theologii, pravě, že každá věda požívá svobody potřebné ve svém oboru a drží se svých zásad a postupuje dle svých method; nemá však zneužívat této svobody, ať již protiví se nauce Boží, přijímajíc bludy, či konečně překračujíc své meze a vměšujíc se do toho, co náleží jen víře.

Tím ukončiti musíme své úvahy o poměru víry k rozumu, neboť vlastní jich výklad patří spíše do apologetiky, nežli do noetiky.²⁾

¹⁾ Denzinger 1645. Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest; cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur.

²⁾ Srv. Ks. M. Morawski: Filozofia i jej zadanie. Kraków 1890, vyd. III., s.395—433.

OBSAH.

	Strana
Předmluva překladatelova.	5—10
Úvod: Pojem, předmět, metoda a rozdělení noetiky.	11—13

Část I.

JEST JISTOTA POZNÁNÍ?

Díl I. V čem spočívá spor mezi skepticismem a dogmatismem. . .	17—18
Díl II. Pojem pravdy a bludu.	18—21
Díl III. O různých vztazích rozumu k předmětu poznávanému.	
§ 1. Nevědomost, pochybnost, domněnka.	21—24
§ 2. O jistotě.	24—27
Díl IV. Naprostý skepticismus není odůvodněn.	
§ 3. Dějiny skepticismu.	27—31
§ 4. Kritika skepticismu.	31—35
§ 5. Některé námitky proti jistotě se vyvracejí.	35—39
§ 6. O methodickém pochybování Cartesiově a Hermesově. .	39—42

Část II.

O ZŘÍDLECH POZNÁNÍ.

§ 7. Kolik jest zřídél poznání?	45—46
Díl V. Sebevědomí jako zřídlo poznání.	
§ 8. Několik úvah o povaze sebevědomí.	46—48
§ 9. Přímé soudy vyjadřující obsah sebevědomí jsou zcela pravdivy.	48—50
Díl VI. Smysly vnější jako zřídlo poznání.	
§ 10. Několik úvah o ceně poznání smyslového.	50—52
A) Názory subjektivistů.	
§ 11. Názory starověkých fenomenalistů.	52—54
§ 12. Subjektivismus Hobbesův, Kartesiův a Lockeho. . . .	54—56
§ 13. Idealismus Berkeleyův a Leibnitzův, okkasionalismus Geulinxův a Malebranchův.	56—59
§ 14. Transcendentální idealismus Kantův vzhledem k poznání smyslovému.	59—63
§ 15. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schuppe. . .	63—67
§ 16. Nejnovější názory o povaze jakosti předmětů. . . .	67—69
§ 17. Povšechná kritika subjektivistických teorií poznání. Objektivní existence světa.	70—73
§ 18. Podrobná kritika subjektivistických teorií poznání. .	73—80
§ 19. Rozum opírající se o pozorování smyslové může jistě poznávati jednotlivé předměty hmotné a jejich vlastnosti.	80—85
Díl VII. B) Realistické teorie poznání.	85—86
§ 20. Realismus naivní.	86—88
§ 21. Empiriokriticism Avenariův.	88—93

	Strana
§ 22. Transcendentální realismus E. z Hartmannů.	93—95
§ 23. Umlrňný realismus novoscholastiků.	95—102
Díl VIII. Srovnávání pojmů jako zřídlo nových pravd.	102—103
§ 24. Nominalistické názory o existenci pojmů obecných. . .	103—106
§ 25. Kritika nominalismu a konceptualismu.	106—108
§ 26. Názor Kantův o pojmech obecných.	108—112
§ 27. Co soudí strohý realismus o podstatě pojmů obecných. .	112—117
§ 28. Realismus umlřňný a jeho odůvodnění.	117—120
§ 29. Srovnávání pojmů jako zřídlo poznání. Kritika synthe- tických soudů a priori.	121—125
§ 30. Empirismus, sensualismus, positivismus a cena pravd řádu ideálního.	125—129
§ 31. Kritika empiristických názorů o ceně zásad.	129—132
Díl IX. Úsudek jako zřídlo soudů jistých.	132
§ 32. O ceně uzavírání dedukčního.	132—135
§ 33. O uzavírání indukčním.	135—141
Díl X. Svědectví lidské jako zřídlo poznání.	
§ 34. Pojem víry, její základ a význam pro vývoj rozumový. .	141—144
§ 35. O ceně svědectví dogmatického.	144—145
§ 36. Možno-li někdy výpovědi o nějakém faktu od svědků. přímých považovati za jisté?	145—147
§ 37. O ceně svědectví ústního podání.	147—150
§ 38. O ceně psaných svědectví historických a pomníků. . .	150—153

Část III.

CO STANOVÍ NEJVYŠŠÍ KRITERIUM PRAVDY A ZÁROVEŇ NEJVYŠŠÍ ZÁKLAD JISTOTY?

§ 39. O potřebě kriteria pravdy.	157—158
Díl XI. Theorie uznávající zevnitřní kritérium pravdy. Tradicionalismus. .	
§ 40. Může-li víra ve Zjevení býti nejvyšším kriteriem pravdy? .	158—160
§ 41. Může-li obecný souhlas pokolení lidského o nějaké pravdě. býti dostatečným důvodem její jistoty?	160—163
§ 42. Nejmenší využití síly rozumové jako kritérium pravdy. .	163—166
Díl XII. Subjektivní kriteria pravdy.	
§ 43. Kritérium Kartesiovo.	166—167
§ 44. Kritérium školy škotské, Jouffroy'ovy a Jacobiho. . . .	167—169
§ 45. Nutkání mravní jako dostatečný důvod jistoty. Neokri- ticismus francouzský.	169—174
§ 46. Kritérium Herberta Spencera. Nutnost myšlení jako nej- vyšší kritérium pravdy.	174—175
Díl XIII. Objektivní evidence jako nejvyšší kritérium pravdy a spolu dostatečný důvod jistoty.	
§ 47. Pojem evidence a její druhy.	176—179
§ 48. Očividnost objektivní jest nejvyšším kriteriem pravdy a zároveň dostatečným důvodem jistoty.	179—182
Díl XIV. O hranicích lidského poznání.	
§ 49. O hranicích lidského poznání vůbec a jednotlivých jedinců. .	182—184
§ 50. Progresismus.	184—187
§ 51. Poměr rozumu k vlře zjevené.	187—189

Rejstřík jmenný.

Sestavil Josef Jančík.

A

Abelard 104, 106, 112, 113.
Achilles 73.
Albert Veliký 117.
Alexander z Hales 117.
Anaxagoras 53.
Ancillon 31.
Sv. Anselm 104, 117.
Appelles 28.
Aristoteles 9, 10, 13, 28, 41, 74, 81,
98, 100, 101, 102, 125, 135, 139,
165, 188.
Arkesilaos 30, 36.
Augustin 31, 112, 143.
Avenarius 86, 88, 89, 91, 92, 132, 163,
164, 165.
Averroisté 187.

B

Bain 69.
Bako z Verulamu 125, 184.
Ballanche 161.
Balmes 10, 17, 45, 178, 179, 181.
Baltzer 188.
Bauer 146.
Bautain 161, 163.
Bayle 30, 36.
Beattil 168.
Beelen 162.
Benard 35, 38.
Bensa 161.
Bergmann 124.
Berkeley 56, 57, 63, 66, 70, 72, 76,
77, 96, 104, 105.
Bethenod 149.

Biel Gabr. 125.
Blanc 10.
Boëtius 117, 120.
De Bonald 9, 158, 159, 160, 161, 163.
Bolyac 129.
Bonaventura 117.
Bonnet 9, 161, 163.
Brahma 52.
Braig 13, 113.
Brown T. 133.
Büchner 91.

C

Caminero 10.
Campbell 133.
Carstanjen 88.
Cappellazi 10.
Cathrein 10.
Cicero 28, 30, 35, 47, 49.
Coconnier 10.
Commer 97.
Comtl 125, 127, 128, 185.
Condillac 104, 105, 106, 125, 126, 132.
Condorcet 184.
Conti 10.
Cornoldi 10.
Consin 112, 113, 185.
Craig 148.
Cybulski 84.

D

Dalton 68.
Darwin 104.
Demokrites 13, 87, 91, 100, 104.
Denifle 10.

Denzinger 188, 189.
Deutinger 9.
Diogenes Laërtius 29, 30.
Dmowski 10.
Domet de Vorges 97.
Döring 86.
Drobisch 129.
Duglat 9.
Dumas 67.
Duns Scottus 8, 113.
Durandus 125.

E

Eckstein 161.
Ehrle 10.
Eleatē 28, 53, 73.
Empedokles 81, 87, 104.
Enezidem mladší 29, 30, 32, 35, 36.
Epikuros 28, 87, 104.
Erdmann 129, 137, 167.
Eucken 5, 7.
Euklides 129.

F

Fabre 9.
Falkenberg 59.
Farges 10, 84, 100.
Fechner 95.
Fichte 31, 63, 64, 73, 74, 75, 129, 169.
Fischer 67, 76, 79, 86, 87, 95, 96, 100, 101, 102.
Foisset 161.
Fonsegrive 142, 143, 171, 172, 174.
Fouillée 79, 129, 174.
Fouchez 30.
Fournier 9.
Fourrier 185.
Frohschammer 188.

G

Gabryl 10.
Gallilei 55.
Gardair 10.
Garnier 83.
Gayte 171.
Geisset 188.
Gerbert 161.
Geulinx 59.

Geyser 10.
Giesswein 160.
Gilbert de la Porrée 113.
Gioberti 9, 113.
Glanville 30, 158.
Glossner 100.
Conzales 10.
Gorgias 28, 53.
Gratry 9.
Grube 104.
Grung 23, 175.
Günther 9, 187, 188.
Gutberlet 10, 79, 82, 85, 95, 97, 101, 111, 129, 131, 142, 146, 151, 160, 182.

H

Hagemann 184, 187.
Hall 143.
Halleux 124, 127.
Hamilton 168.
Hanuš 8.
Harms 37, 66.
Hartmann 23, 86, 93, 94, 95.
Hauréau 103.
Hegel 8, 31, 63, 64, 65, 73, 74, 75, 129, 165, 184, 185.
Helmholtz 51, 67, 69, 70, 83, 84, 88, 94, 95, 129.
Heraklit 27, 28, 53, 104.
Herbart 77.
Hermes 39, 40, 41, 42, 187, 188.
Hertling 10.
Hettinger 10.
Hobbes 54, 55, 75, 104, 125.
Huet 36, 158.
Hugonin 9.
Hume David 30, 88, 104, 105, •106, 125, 126, 128, 132, 146, 167.
Hun 160.

Ch

Charon Petr 30.

I

Ireneus 74.
Isenkrahe 85.

J

Jakobi 167, 168, 169.
Jan Sarrisberiensis 104.
Janet 17, 82, 83, 130, 137, 138, 142,
144, 148, 149, 151, 153.
Jeffries 68.
Jouffroy 167, 168, 185.

K

Kadeřávek 10.
Kachník 10.
Kalvín 188.
Kampe 101.
Kant 9, 11, 12, 13, 18, 25, 31, 34, 36,
37, 38, 42, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
66, 69, 71, 77, 78, 79, 80, 88, 94,
97, 98, 102, 103, 108, 109, 110, 111,
112, 120, 121, 122, 123, 132, 169,
170, 171, 172, 173, 175, 184.
Kapila 13.
Karneades 30, 35.
Kartesianus 7, 9, 36, 39, 40, 41, 42, 50,
54, 55, 56, 57, 59, 75, 76, 80, 81,
98, 99, 130, 165, 166, 167, 176, 177,
178, 184.
Kirchmann 56, 60, 93, 94.
Kleutgen 10, 39, 40, 41, 107, 113, 115,
117, 124.
Kluge 10.
Konečný 10.
Kopernik 17, 172.
Kratochvíl 10, 79.
Kratylos 53.

L

Laas 125.
Lacroix 148.
Lactantius 31.
Laforêt 113, 115, 162.
Lachelieur 137, 138.
Lammenais 9, 160, 161, 162, 163.
Laotse 13.
Laplace 148.
V. Leclair 67.
Lefebvre 162.
Lehmen 21, 27, 33, 34, 49, 82.
Lechalas 129.

Leibnitz 25, 56, 57, 58, 59, 60, 71, 77,
111, 121.
Leroux 185.
Lessing 184.
Lev X. 188.
Lev XIII 5, 6.
Lequir 171, 172, 174.
Liberatore 10, 101, 118, 119.
Lobaczewski 129.
Locke 13, 25, 54, 55, 56, 60, 70, 75,
76, 88, 98, 105, 125, 126.
Lorenzelli 10.
Lotze 69, 77, 134.
Lucius Tuberius 29.
Ludewig 39.
Lukrecius 104.
Luther 188.

M

Mabillon 149.
Mach 183.
de Maistre Jos. 9.
Malebranche 56, 59, 113.
De Mandato 10.
De Maria 10.
Martinet 161.
Mastrius 116, 117.
Mattiussi 10.
Meier 167.
Melancton 188.
Mendiva 178.
Mercier 10, 11, 17, 21, 33, 41, 80, 81,
88, 95, 97, 113, 114, 139, 168, 171,
174.
Metrodor z Chiu 31, 49.
Michelet 185.
Milhaud 129.
Mill Stuart 125, 127, 128, 129, 130,
132, 133, 134, 136, 137, 140, 168.
Montaigne Michael 30, 36, 37, 40.
de la Monthe la Vayer 158.
Morawski 6, 10, 178, 189.
Müller 68, 69.

N

Natorp 29, 39, 55.
Newton 182.
Nirschl 150, 152.

Noire 164.
Novotný 10
Nuckowski 34, 178, 179.

O

Okkam 8, 106, 125.
Otto Frisingensis 104.

P

Palmieri 10.
Parmenides 52, 53, 73.
Pascal 36, 39, 144, 158, 184.
Pasteur 140.
Pawlicki 27, 52, 53, 87.
Peillaube 104, 117.
Pelletan 185.
Pesch 10, 87, 97, 98, 100, 108, 157.
Peierson 148.
Petr d' Ailly 125.
Pillon 171.
Pius IX. 188.
Plato 13, 24, 28, 53, 102, 112, 113, 114, 115, 130.
Pomponatius 187.
Pospíšil 10.
Protagoras 28, 31, 53, 62, 73.
Proust 67.
Ptolomeus 17.
Pyrrhon 17, 28, 29, 30, 32, 33, 35.

Q

Quinet 185.

R

Rabier 137, 138, 142, 171.
Rehmke 67.
Reid 9, 137, 167, 168.
Renan 146.
Renery 59.
Renouvier 171, 172.
Revilly 146.
Riemann 129.
Roscellinus 104.
Rosmini 9, 113.
Von Roy 59.
Royer-Collard 137, 168.
Rousseau 168.

S

Saint-Simon 185.
Saisset 17, 29, 32, 35.
Sanches 30.
Sanseverino 10.
Séailles 171.
Secrétan 171.
Sextus Empirik 27, 28, 29, 30, 32, 35, 133, 134.
Schelling 63, 64, 73, 74, 75, 129.
Schiffini 97.
Schmidt 12, 25, 27, 30, 59, 72, 95, 101, 115, 127, 134, 135.
Schoppenhauer 63, 65, 70, 76.
Schubert-Soldern 67.
Schuppe 63, 66, 67, 72, 76.
Schute 106.
Schwarz 85.
Schwertschlager 129.
Siebeck 87.
Sienkiewicz 150.
Sigwart 138, 175, 176, 177, 178.
Skotisté 116, 117.
De Smedt 149, 150, 151.
Sniadecki 9.
Spencer 125, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 174, 175, 176, 178.
Spinoza 169.
Stagirita 67, 98, 117, 135, 163, 188.
Standenmayer 9.
Stewart 9, 137, 168.
Stöckel 10, 39, 42, 63, 65, 106, 149, 159, 168, 171, 179, 187, 188.
Stoikové 28, 30.
Strauss 146.

Š

Štítný 8.

T

Taine 70, 104, 105, 106.
Talamo 10.
Taparelli 10.
Tilman 97.
Timon z Fliu 29.
Tomáš Aq. 8, 9, 10, 13, 18, 20, 24, 33, 41, 84, 99, 101, 112, 117, 118, 119, 120, 124, 135, 142, 183, 189.

Tongiorgi 10.
Treudelenburg 110.

U

Ubaghs 9, 113, 115, 126.
Überweg 30, 56, 65.
Urban VIII. 149.
Urraburu 168, 178, 179.

V

Ventura 9, 161, 162.
Viallet 39, 40.
Vilém ze Champeaux 112, 113, 115.
Vincentius Bellovacensis 104.
Voltaire 30.
Vychodil 10.

W

Waddington 137.

Weber 95.

Van Weddingen 95.

Whately 133.

Willy R. 88, 92.

Windelband 24, 175.

De Wulf 10.

Wundt 67, 69, 86, 89, 95, 104, 106,
166.

X

Xenofanes 52.

Y

Young Tomáš 84.

Z

Zeno Eleatský 28, 36, 53, 73, 74.

Zeno Stoik 106.

Zeller 72.