

SBORNÍK

MEZINÁRODNÍCH TOMISTICKÝCH

KONFERENCÍ V PRAZE

1932

SESTAVIL DR. METODĚJ HABÁŇ O. P.

OLOMOUČ 1933

TISKLY LIDOVÉ ZÁVODY TISKAŘSKÉ A NAKLADATELSKÉ

*Sborník prvního mezinárodního sjezdu pro
tomistickou filosofii v Praze v nejhlubší od-
danosti a vděčnosti věnuji Jeho Excelenci,
nejdůstojnějšímu pánu*

*DRU KARLU KAŠPAROVI,
arcibiskupu pražskému a primasovi české
země, v jehož metropoli se sjezd konal a jenž
sjezdu prokázal čest protektorátu,*

P O Ř A D A T E L Ě

Je to historickou událostí pro českou veřejnost, že byly svolány mezinárodní filosofické konference do Prahy v říjnu 1932. Tomistický směr filosofický se měl ukázati jako směr plný života a schopný nejen renaissance, nýbrž i skutečné obnovy v českém filosofickém myšlení, jehož úpadek je zřejmý.

Tento první pokus nemůže být dokonalým dílem přerodu, je však základem, na kterém se může budovati dále.

DR. M. HABÁŇ

MON RÉVÉREND ET CHER PÈRE,

L'annonce que vous me faites de la prochaine parution du recueil des Conférences qui ont été faites au Congrès Philosophique international de Prague me remplit de joie tant je suis convaincu de l'importance d'une saine formation philosophique comme fondement d'une formation religieuse solide et complète, la seule qui soit ensuite capable d'orienter et de féconder une vie en harmonie avec les convictions religieuses. Le livre prolongera le travail accompli par l'audition des conférences et le rendra permanent. De tout coeur je lui souhaite le succès que méritent tout à la fois et la valeur intrinsèque des travaux du Congrès et le noble but poursuivi par ceux qui l'organisèrent et le menèrent à bien.

Veillez agréer, mon Révérend et Cher Père, avec ma toute paternelle bénédiction l'assurance de mes sentiments religieux et dévoués en St. Dominique.

FR. M. S. GILLET O. P.
mag. gen.

R o m a (105) le 24. decembre 1932
Via S. Vitale, 15.

Excellence!

Magnificence!

Vzácné shromáždění!

Jest pro mne obzvláštní ctí, moci zahájit ve funkci čestného předsedy první „Mezinárodní filosofické konference“, a uvítat slavné hosty, kteří se k nim dostavili.

Dovolte mi, abych dříve, než řeknu několik stručných slov o účelu těchto konferencí, vřele poděkoval všem, kdož se zasloužili o jejich zdar a kdož jim projeví svoji mocnou náklonnost. Na prvním místě adresuji projev naší hluboké vděčnosti Svaté Stoličce a jejímu vynikajícímu zástupci v Praze, Jeho Excelenci apoštolskému nunciu monsignoru Pietro Ciriacimu, který konferencím věnoval svoji vzácnou pozornost a přízeň. Dále vzdávám vřelý dík nejdůstojnějšímu episkopátu československému, Jejich Excelencím nejdůstojnějším pánům dru Karlu Kašparovi a dru Leopoldu Prečanovi, arcibiskupům v Praze a v Olomouci, a Jejich Excelencím nejdůstojnějším pánům biskupům dru Mořici Píchovi, dru Weberovi atd. atd., kteří všichni udělili konferencím svůj vysoký protektorát, stejně i dalším vysokým protektorům, Jeho Milosti strahovskému opatu dru Metodě Zavoralovi, mistru J. B. Foersterovi, presidentu České akademie věd a umění, nejdůstojnějšímu Pateru M. Gilletovi, generálu řádu dominikánského, a veledůstojnému Pateru V. Bubéníkově, československému provinciálu téhož řádu. Stejně vřelé díky pak vzdávám filosofické fakultě Karlovy university v Praze, která s nevšední ochotou vyšla vstříc pořadatelům konferencí a dala jim, v duchu upravdě slovanského pohostinství, k dispozici svoji akademickou půdu a potřebné místnosti.

Veillez me permettre d'ajouter à cette expression des sentiments de notre reconnaissance, nos chaleureux souhaits de bienvenue que nous adressons à tous ceux qui ont bien voulu honorer de leur présence notre réunion d'aujourd'hui. Je salue ici, en les remerciant très respectueusement et de tout mon coeur, de nous avoir fait le grand honneur d'être venus ce matin parmi nous, les hauts représentants de toutes les Autorités, Ecclésiastiques et Civiles, notamment et en première ligne Son Excellence Révérendissime Monseigneur Kašpar, archevêque de Prague; Son Excellence Révérendissime Monseigneur Pícha, évêque de Hradec Králové; Monseigneur Švec, représentant Son Excellence Révérendissime Monseigneur le Nonce Apostolique

Pietro Ciriaci; M. dr. professeur Matocha, représentant S. Exc. Mgr. archev. Prečan; Mons. Zapletal, Protonataire Apostolique et Prévost de Vyšehrad; Leurs Grandeurs Monseigneur Zavoral, abbé mitré de Strahov, Monseigneur Vykoukal, abbé mitré de Emaus, Révérendissime Père Škarek, Provincial de l'ordre des Jésuites; Très Révérend Père Bubeník, provincial de l'Ordre des Dominicains en Tchécoslovaquie, représentant Révérendissime général de l'Ordre des Dominicains, Gillet; Monseigneur Hilgenreiner, sénateur et professeur à l'Université, Mgr. Vajs, membre de l'Académie Tchéque et professeur à l'Université et tous les autres dignitaires de l'Eglise ici présents. Je salue respectueusement les hauts représentants des Autorités Civiles, qui ont tenu à personnellement assister à notre réunion pour nous apporter leur encouragement et leur appui moral les éminents représentants des Ministères des affaires Etrangères et de l'Instruct. Publique: Rector Magnificus de l'Université Charles IV de Prague, Monsieur le Professeur Pekař; Maître Foerster, président de l'Académie Tchéque de Sciences et des Arts; M. Žmavc, secrétaire général perpétuel de l'Académie Masaryk du Travail; M. Svoboda, conseiller municipal et adjut. du Maire de Prague pour la Municipalité de la Capitale; et tant d'autres noms illustres et qui nous sont chers, et que je m'excuse qu'il m'est matériellement impossible de citer tous.

J'adresse nos vifs et très sincères souhaits de bienvenue aux éminents conférenciers étrangers qui sont venus à Prague pour nous apporter le précieux concours de leur science et le prestige de leurs grands noms: Au Professeur Docteur Kowalski de Gniezno, au Très Révérend Père Professeur Przywara de Munich, au Rector Magnificus Professeur Noel de Louvain; au Très Révérend Père Boškovič de Zagreb; au Très Révérend Père Professeur Kremer de Louvain; au Très Révérend Père Professeur Bochenski de Cracovie, au Professeur Jolivet de Lyon; au Professeur Ogarek de Lwów. C'est un très grand honneur de vous avoir, nos éminents hôtes, parmi nous et nous vous prions de croire à notre très vive gratitude que vous n'avez pas hésité, malgré toutes les difficultés de l'heure présente, de venir à Prague et de participer si efficacement à nos travaux.

En ma qualité de président d'honneur de ces Conférences philosophiques internationales, je remercie également tous ceux de mes compatriotes à qui nous devons ces importantes réunions d'élite catholique intellectuelle. Nos remerciements vont avant tout au Très Révérend Père Habáň, fondateur de la „Filosofická revue“, initiateur et organisateur de nos réunions, à qui nous devons une profonde gratitude de tout ce qu'il fait depuis plusieurs années pour la renaissance de la philosophie chrétienne dans nos Pays — et au Très Révérend Père Boškovič et à Madame Birnbaumová, Mgr Pfeiffer et Papica, secrétaires généraux, sans lesquels l'organisation de ces réunions n'aurait pas été possible. Je remercie également tous les autres orateurs tchèques dont nous allons entendre de très intéressants rapports: Docteur Habáň, Professeur Beneš, Professeur Matocha, Docteur Pavelka, Très Révérend

Père Weiss-Nägel, Docteur Kříž, Professeur Konečný, Professeur Hruban, Très Révérend Père Docteur Urban et Professeur Soukup.

Haud difficulter videndum hominem nostri temporis sensum supernaturalem in studio suo naturali perdidisse, et homines etiam maximi ingenii magnopere errasse, quod principia ad dirigendam vitam humanam attinet. Tantum abest, ut moderni philosophi unanimum consensum in his rebus ostendant, ut ne in primis quidem principiis unanimitem prae se ferant. Nobis omnimodo persuasum est istam confusionem originem duxisse ex oblivione illius philosophiae quae in sano iudicio rationis humanae fundatur, et in perenni philosophia christiana exprimitur. Novarum rerum cupiditas multorum mentes obcaecavit, ita ut neglectis principiis sanae rationis omnino ad confusionem ducantur. Propterea nobis necessarium videtur principia clara istius philosophiae in mentem revocare et nostro tempore eorum profunditatem et sublimitatem ostendere. Ad hoc peragendum iam quattuor ab hinc annis optimi viri nostrae nationis in „Filosofická revue“ coadunati sunt, ut principia philosophiae thomisticae noviter pertractent, et eorum valorem pro omnibus temporibus ostendant. Ad renovandam philosophiam perennem non indiget recursu in saecula praeterita, sed solummoda explicatione eorum principiorum quae immutabiliter perdurant et varias discussiones et problemata vere apteque solvendi vim habent. Ideo haec aeterna principia cum exigentiis nostri temporis comparanda sunt, ut ex his perspectum sit philosophiam thomisticam etiam nostris exigentiis omnino sufficere. Duobus ab hinc annis iam necessitas exegit ut non solum scriptis sed etiam viva voce philosophia nostra exponatur.

Ideo cursus nostros in hoc loco almae Universitatis Pragensis Carolinae incoepimus, ubi olim philosophia thomistica a viris peritissimis tractabatur, ita ut maior pars veritatis cupidorum fructus percipere queat. Iam prius nostrae discussiones iuventutis studiosae attentionem excitaverunt qui iuvenili fervore nobiscum collaboraverunt. Ad maiorem adhuc pervulgationem nunc viri peritissimi ex diversis et longinquis regionibus huc convenerunt, ut Cechoslovachiae studiosis philosophiam atque metaphysicam thomisticam, „philosophiam perennem“, ad solvenda vitae problemata aptam esse exactissimamque explicationem modernae vitae humanae dare posse, per tres integros dies ostendant.

V tomismu se scházejí všechny národy, protože filosofie svatého Tomáše má jednotící body a principy pravdy jako Církev sama, která jest jedna pro tutéž pravdu zjevenou. Proto i Církev přijala za svoji filosofii autora Summy theologické. Jednotícím bodem tomismu jest jeho ráz moudrosti (sapientiae), kterým se tomismus vyznačuje jakožto názor na svět. Filosofická škola Andělského Doktora jde ve svém badání od nejobyčejnější hmotné věci, od jsoucna, které jest před námi, a postupuje až k nejvyššímu principu života, k První Příčině věcí, k B o h u — k Bohu, kde se uklidňuje mysl lidská, neboť jen z První Příčiny vzchází „t r a n q u i l i t a s o r d i n i s“

„Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.“
Život lidský dostává tímto způsobem nový ráz. Všemmu pohybu a dění, všemu nepokoji lidských srdcí jest postaven cíl — plnost života, kde se vše uklidní v nejvyšší činnosti, to jest v kontemplaci První Příčiny. A toť vrchol života. Filosofie sv. Tomáše je právě tím rozlišena od jiných systémů filosofických, jichž cílem jest hledání (pročež nikdy nemohou naleznouti), kdežto cílem tomismu jest kontempace pravdy a radost v ní.

M e z i n á r o d n í f i l o s o f i c k é k o n f e r e n c e, které budou jen další vývojovou etapou v stále vzrůstajícím rozvoji tomismu v našich zemích, prohlašují tímto za zahájené a přeje jejich jednáním plného zdaru, postupují slovo dalším řečníkům a referentům.

Dr. Rückl, čestný předseda.

Pozdravné telegramy a přípisy

SEGRETERIA DI STATO DI SUA SANTITA

Rev. de Pater.

Coetus christianae philosophiae promovendae causa Praegae ineundus huiusmodi disciplinam istic bene excoli manifestat ac simul laetam fiduciam animis inicit fore ut rei christianae et civili apud vestrates exinde magnum emolumentum eveniat.

Sicut enim fallax philosophia omnium malorum origo est ac, errores mentibus inserens, mores simul dissolvit et inficit atque in hominum societati multimodam perniciem adfert, ita germana et vera philosophia divinam fidem firmat, virtutes alit, optimorum studiorum et artium adiutrix est atque incitamentum: bonum namque et verum converti antiqua et peracuta sententia edicit.

Quapropter singulari studio motus Augustus Pontifex tibi universisque qui coetui aderunt, Apostolicam Benedictionem impertit, quae divina auxilia deposcens labores vestros uberim fortunet.

Haec tibi referens qua par est observantia, me obsignare gaudeo

Tibi addictissimum A. OTTAVIANUS.

Dal Vaticano, die 21. Septembris 1932.

O d p o v ě ě s j e z d u :

A SUA SANTITA PIO XI. CITTA DEL VATICANO

Beatissime Pater!

Uno corde unoque animo participantes Congressui Philosophiae Christianae gratis animis accipiunt Benedictionem Apostolicam Vicarii Christi exhibentes Ipsi affectus sincerae adhaesionis filialis, pollicenturque se omnes vires suas dedicaturos propagationi veritatis duce Doctore Angelico, cuius doctrina melius illuminare possit tenebras paganismi moderni.

COMITATUS

CONGRESSUS PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE PROPAGANDAE

Praha V., Břehová 5.

Admodum reverende Pater.

Magno sane gaudio accepi notitiam de instituendo in hac Republica congressu philosophico, qui christianae philosophiae perennem veritatem atque fecunditatem, etiam coram scientia et vita modernorum temporum, celebraturus sit.

Haec sine dubio res est utillima. Tot de diversissimis materiis instituuntur publicae dissertationes, conveniunt congressus, cur non idem fieret quoad omnium materialium scientiarumve fundamentum, philosophiam dico et philosophiam christianam? Quae certo quavis aetate ac quibuslibet in conditionibus et intellectui veram praestat lucem et vitae humanae rectum praebet fundamentum. Qanto magis haec emolumenta ex hac ipsa scientiarum rectaeque vitae radice scaturient in tanto temporum turbine tantaque idearum ac rerum confusione!

Felicissima igitur cogitatio et, ut ita dicam, inspiratio fuit, quae Te tuosque adiutores ad convocandum congressum philosophicum permovit summamque sibi merentur laudem, quicumque Te auctore sive ut fautores sive ut collaboratores ad istum congressum undique idque etiam ex sat dissitis partibus convenient.

Ego autem, olim philosophiae professor in romano Athenaeo, ad quod ex omnibus mundi partibus ac imprimis ex regione hac dilectissima alumni confluebant, mente saltem inter vos ero, plenum discussionibus vestris successum auspicatus.

Interim Tibi omnibusque in hanc Urbem, alteram Romam, advenientibus terne salutem dico ac Divinae Sapientiae auxilium toto corde adprecor.

Denique Te certiore reddere propero me transmisisse et commendasse Secretariae Status Tuam petitionem pro obtinenda Apostolica Benedictione. Gaudeo, quod iam Tibi tradere possim adnexum eiusdem Secretariae Status Suae Sanctitatis responsum, quo Benedictio Augusti Pontificis benevolissimis verbis communicatur.

*Tibi addictissimus † PETRUS CIRIACI,
Archiepus Tarsensis, Nuntius Apostolicus.*

Pragae, die 26. September 1932.

Odpověď sjezdu:

SUAE EXCELLENTIAE NUNTIO APOSTOLICO,

PRAHA II., Voršilská ul.

Magnae consolationi veraeque confortationi collaborantium participantumque omnium Congressui Philosophiae Christianae propagandae hisce diebus Praegae celebrando, fuerunt verba paterna per litteras benevolentissimas ipsis ab Excellencia Vestra transmissa.

In profunda gratitudine Excellenciae Vestrae gratias exhibemus et affec-

tum animi Nuntio Vicarii Christi manifestamus exoptantes ut sicut benevolentia Excellentiae Vestrae congressus philosophicus benedictione S. Patris munitus est, ita manifestatio nostra gaudium de labore nostro excitet

EXCELLENTIAE VESTRAE ADDICTISSIMI.

KANCELÁŘ PRESIDENTA REPUBLIKY

Přípravnému výboru mezinárodních filosofických konferencí.

Kancelář presidenta republiky děkuje za zasláné pozvání na mezinárodní filosofické konference, které pořádáte ve dnech 6.—8. října t. r. v Praze, a žádá, abyste pana presidenta laskavě omluvili, že se nemůže osobně účastnit.

DR. ZOUBEK, za kancelář presidenta republiky.

V Praze, dne 4. října 1932.

J. Ex. panu presidentovi československé republiky, Praha IV.

Účastníci filosofických konferencí v Praze, Břehová 5, jdoucí za heslem pravdy a dobra moderního kritického člověka podle zásad pana presidenta, při své skromné práci duševního boje o pravdu a dobro, projevují svou oddanost panu presidentovi nejen jako hlavě státu, nýbrž i jako milovníku filosofické moudrosti. Snahou shromáždění je pěstiti ducha, což je bodem zvláštního spojení.

KANCELÁŘ PRESIDENTA REPUBLIKY

Výboru mezinárodních filosofických konferencí v Praze.

Kancelář presidenta republiky tlumočí Vám srdečné díky pana presidenta za pozdravný projev, který jste zaslali panu presidentovi z mezinárodních filosofických konferencí, konaných v těchto dnech v Praze.

DR. ŘÍHA, za kancelář presidenta republiky.

V Praze, dne 10. října 1932.

Velevážené shromáždění!

Jsem šťasten, že jako primas český a pražský arcibiskup mohu Vás uvítati v naší zlaté matičce Praze, kterou po právu nazval i J. Ex. p. nuncius Ciriaci druhým Římem. A radost má tím větší, uvažují-li, proč jste k nám zavítali!

Dovolte, abych předem poděkoval svolávacímu pořadatelstvu a projevil upřímné přání, by jeho snaha byla korunována kýženým výsledkem!

Jsem na to upřavdě hrdým, že v hlavním městě našeho státu sešli se významní filosofové, aby společným úsilím pracovali k prohloubení a rozšíření studia filosofie na pevném základu učení svatého Tomáše Akvinského. —

Uvažujeme-li, co vše bylo vykonáno pro rozvoj křesťanské filosofie od památné encykliky Lva XIII. „Aeterni Patris“, vydané r. 1879, právem děkujeme Prozřetelnosti božské, že právě v době, kdy víc a více se šířily bludné nauky filosofické, uvádějice ve zmatek a bezradnost i ty, kdož upřímně hledali pravdu, povolala na trůn svatopetrský tohoto velikého papeže, který celému světu poukázal na jasné světlo, zářící z filosofie sv. Tomáše.

Zmíněnou encyklikou slavně započaté dílo prospívalo tím zdárněji, že řada velikých myslitelů zasvětila takřka svůj život uskutečnění onoho velikého plánu svatého Otce Lva XIII. Nejen, že se věnovali hlubokému studiu filosofie Akvinata, ale svými nadšenými přednáškami a důkladnými spisy šířili o ní známost a budili nadšení v srdcích svých posluchačů i čtenářů. Vedle kardinála Pecciho vzpomínám tu vděčně i svých bývalých profesorů na Propagandě v Římě, pozdějších kardinálů: Satolli-ho a Lorengelli-ho, prvního rektora naší české koleje v Římě.

Člověk prý je neschopen jakéhokoli poznání věcí, jež jej obklopují, tak hlásají bludné nauky —; je neschopen poznati existenci vlastní duše, a proto tím spíše neschopen poznati toho všeho první příčinu a nejvyšší cíl.

Jak jinak filosofie svatého Tomáše! Pádnými argumenty přesvědčivě dokazuje, že člověk — třeba jeho poznání bylo v mnohém ohledu omezené a nedokonalé — může přec s plnou jistotou poznati nejen sebe, nýbrž i skutečnost kolem sebe. Dokazuje, že je schopen od poznání věcí omezených dojíti až k poznání první příčiny a nejvyššího cíle všeho — Boha.

A tak vede filosofie, zbudovaná na zásadách sv. Tomáše Akvinského, člověka od poznání pomíjející skutečnosti k poznání pravd věčných. Ona jediná je tudíž s to, aby trvale uspokojila lidského ducha, který pro věčnost je stvořen. „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te, Deus!“

Ký div, že i slavně panující papež Pius XI. s vřelostí, jaké jen jeho apoštolské srdce je schopno, znovu zdůraznil r. 1923 celému světu tento význam filosofie sv. Tomáše v památné encyklice: „Studiorum duce“

Kéž tyto mezinárodní filosofické konference značně přispějí za pomoci Boží k tomu, by hluboké pravdy, obsažené ve filosofii sv. Tomáše, vždy více byly poznávány, a jejich studium přineslo hojnost požehnání i naší drahé vlasti.

Buďte nám, velevážení pánové, ještě jedenkrát srdečně vítáni!

Omnes et singulos e toto corde salutans rogo Deum Optimum Maximum ut Congressui isti benedictionem suam uberrimam largiri dignetur!

V Praze, dne 6. října 1932.

† KAŠPAR, arcibiskup.

P. T. účastníkům filosofických konferencí v Praze.

S radostí přijal jsem spoluprotektorát prvých Konferencí v oboru křesťanské, po výtce tomistické filosofie, které se konají v naší vlasti československé. Děkuje za tuto poctu, nemohu se nezmíniti o tom, co mi tane při té příležitosti na mysli a co hýbe mým srdcem, zvláště když si uvědomuji, komu v první řa-

dě Filosofické konference jsou určeny, když v duchu přehlížím řady naší akademické mládeže, dychtící a žíznící po pravdě. Vidím nepřehledné řady naší inteligence, která hledá východisko z moderního chaosu myšlenkového, z tísně a bídy sociální. . . Kristus vida zástupy hladového lidu, byl dojat soucitem a milosrdenstvím . . . Přál bych si z té duše, aby Filosofické konference s milostí Boží rozmnožily „chléb pravdy věčné“! A pevně doufám, že se tak stane, vždyť půda byla připravována pilně a neúnavně!

Podnět k Filosofickým konferencím byl dán redaktory, zejména hlavním redaktorem „Filosofické revue“ Čtyři ročníky této již rozšířené a oblíbené revue znamenají pilnou a neúmornou práci čtyř let. A byla to práce nejen literární, ale i organizační, kterou bylo získati a v šiky seřaditi apoštoly pravdy, neohrožené myslitele A vedle tohoto vědeckého časopisu připravoval neméně zdárně půdu jiný, Vám všem dobře známý a milý posel pravdy nadpřirozené, který již sedm let plní své vzácné úkoly v naší milé vlasti — „Na hlubinu“

V rukou tisíce čtenářů objevila se letos Summa sv. Tomáše Akvinského, která přijavši v klášteře ctih. Otců dominikánů v Olomouci tvary naší mateřské řeči, plní svůj vysoký úkol, připravuje půdu pravdě vítězné! Řád svatého Dominika byl a je dosud hlasatelem „pravdy“ a má při tom štěstí, že jeho nejslavnější syn a učitel svatý Tomáš zanechal nejen svému řádu, nýbrž i Církvi, ba celému lidstvu křesťalový zdroj pravdy věčné, filosofie nehynoucí . . . pravdy, která nikdy nepozbyla své obrodné síly, tedy ani v době přítomné! Proto rozumíme, proč před svými světovými sociálními encyklikami vydal Lev XIII. výzvu k Církvi i k celému lidstvu: „Ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream S. Thomae sapientiam restituitis!“ A od doby Lva XIII. znovu a vždy důrazněji totéž žádají v různých obměnách hlavy Církve svými okružními listy. Neúprosňe žádají studium křesťanské filosofie na základě nauky Andělského učitele!

Studium filosofie svatého Tomáše je tedy rozkazem Církve. Racionelní splnění a svědomité provádění tohoto důrazného požadavku u nás má býti umožněno, ulehčeno zdarem Vašich Filosofických konferencí a veškerou záslužnou prací, která předcházela jako příprava.

Kéž Bůh sám na přímluvu sv. Tomáše Akvinského udělí těmto Konferencím svého nejhojnějšího požehnání!

† DR. LEOPOLD PREČAN, arcibiskup olomoucký,
spoluprotektor Konferencí.

Na Sv. Kopečku u Olomouce, dne 4. října 1932.

Akademická mládeži!

Nechtěl jsem si dáti ujíti příležitost, jež se mi naskytla pořádáním Filosofických konferencí a dovolil jsem si zaslati Vám jako spoluprotektor těchto Konferencí svůj pozdrav, svůj vzkaz.

Milí akademici! Buďte přesvědčeni, že Církev katolická se nikdy ryzí, jistě dokázané pravdy nebojí. Ale bojí se o duše, zvláště o duše mládeže a zejména akademické mládeže. Bojí se o ně, aby nebyly otráveny, ne vědou, ale spíše duchem a jedem lživědy, pavědy . . . Tato t. zv. „věda“, která tolikrát až přemrštěně postuluje „vědeckou nezaujatost“, je plna zaujatosti a předsudků, když se jedná o pravdy, jež nespádají do její kompetence. Povinností akademické mládeže, zvláště katolické, jest proto, aby nejen pilně čerpala ze zdrojů lidského vědění, ale také při tom kriticky zkoumala netoliko podávanou vědu, nýbrž i ducha a pohnutky, jež ji vedou. Tu musí býti na stráž! Duch, který je a priori nekriticky zaujat proti duchu Kristovu, proti jeho pravdě, zákonu a dílu, Církvi katolické, nemůže býti k prospěchu jednotlivce, tím méně lidu a národu!

Oušem katolická Církev trvá na surchovanosti Boha i ve vědách! Toť myšlenka, kterou před celým světem vědeckým vyslovil znovu zcela jasně nynější svatý Otec Pius XI. svou konstitucí „Deus scientiarum Dominus“ A zajisté největší satisfakcí svatému Otci mohla býti poslední dobou návštěva, velkolepá návštěva pravých vědeckých pracovníků na poli fyziologie, kteří u příležitosti svého sjezdování v Římě bez bázně před „ulicí“ vzdali hold Piu XI. před zraky celého světa! Zajisté jeden z potěšitelných zjevů moderní doby, jenž ozařuje nynější situaci. Na jedné straně zuřivý boj proti Církvi, proti víře, bezbožníci volají plnými ústy: Dále od Boha, pryč od Boha . . . Na druhé straně však se vzmáhá proud opačný, rostou řady těch, kteří jdou za heslem: Blíže k Bohu, blíže ke Kristu, blíže k Církvi!

A uprawdě lidstvo, které chce býti a žíti bez Boha, vrhá se samo sebou do největší záhuby a přivolává na sebe největší trest: „Býti opuštěnu Bohem!“ Což nebyla dnešní sociální bída přivoděna namnoze odklonem duší od Boha a jeho pragmatiky, odklonem od věčného zákona spravedlnosti a lásky?

Dnešní člověk podobá se namnoze Pilátovi s jeho skeptickou otázkou: „Quid veritas?“ Má před sebou pravdu, slyší její hlas, je však slepý, hluchý, vydává pravdu davu na pospas, podpisuje jí rozsudek smrti . . . A tu Církev katolická u vědomí svého poslání v lidstvu nemůže nepozvedati svého varovného hlasu, jsouc pamětliva slov svého božského Zakladatele: „Ad hoc natus sum et ad hoc veni . . . ut testimonium perhibeam veritati . . .!“ Dnešní doba znamená rozhodný okamžik! Krise: buď k lepšímu nebo k horšímu, nejhoršímu! Hospodářská tíseň, společenské rozvraty, nejistota, nedůvěra politická, vrťkavost lidských zřízení a zařízení, toť jen pěny spodních proudů . Boj jde na základy, na kořeny, tam totiž se utkaly dva proudy ideové: Zpět k Bohu! — Pryč od Boha!

Filosofické konference, soudě již podle předloženého programu, chtějí býti našemu národu, zvláště ale Tobě, akademická mládeži a inteligenci, mohutným MEMENTEM v rozhodujícím okamžiku! Chtějí poukázati na jediné východisko z myšlenkového chaosu protichůdných názorů, chtějí vyvésti z neodůvodněné zaujatosti lidstva proti Bohu, dárce všeho dobra . . . Kdyby Filo-

sofické konference nic jiného prozatím nevykonaly, než že by daly podnět, aby se naše akademická mládež vážně zamyslí, zastavila před propastí moderního bezbožectví a odhodila mužně všechny předsudky v našem národě nastrojené proti nehynoucí filosofii sv. Tomáše Akvinského a začala i u něho hledati zdroje pravdy, zajisté tři dni Filosofických konferencí by se staly mezníkem historického významu v dějinách našeho drahého národa! V tom případě bylo pro nás největší útěchou a potěchou vítati v nich červánky doby nové, doby, v níž by k blahu i našeho národa byl uznán „Deus scientiarum Dominus“, Hospodin — pánem vědy, pánem života, pánem osvěty . . pánem národů . . . pánem i naší vlasti i našeho československého národa!

Jděte tudíž, milí akademici, neohroženě za sv. Tomášem — *per aspera ad astra* — byste mohli jednou v životě a v povolání svém šířiti nehynoucí filosofii, raziti víc a více cesty nové a lepší, cesty pokoje, pravdy a lásky!

A k tomu cíli Vám přeji z hloubi srdce hojnost požehnání nebes, hojnost světla a síly shůry!

† DR. LEOP. PREČAN, arcibiskup olomoucký,
spoluprotektor Filosof. konferencí.

Na Sv. Kopečku u Olomouce, dne 4. října 1932.

Illustrissimi et Clarissimi Auditores.

Quia inaugurationi huius celeberrimi congressus, quae hoc mane locum habuit, interesse non potui, liceat mihi saltem in hac sessione nonnulla manifestare, quae de recto studio philosophiae sentio, quam reginam inter scientias humanas appellare non haesito.

Praeprimis autem saluto revenrenter illustrissimos hospites et auditores, tam exteros, quam domesticos, tam laicos quam ecclesiasticos, qui venerunt ad augendum splendorem congressus, et congratulor eos, qui hunc congressum convocaverunt nec non gratias ago intimas iis, qui praetiosis laboribus scientificis singulas sessiones distinxerunt.

Apellavi rectam philosophiam reginam inter ceteras scientias humanas. Et revera ea est, quae lumine rationis ascendit ad ordinem metaphysicum et proxime accedit ad ipsam revelationem divinam, et, ut ita dicam, pulsat portam aeternitatis, ut aperiatur et det intellectui humano cognitiones, ad quas homo viribus naturalibus pervenire non valet.

Voco rectam philosophiam reginam, quia illustrat fidei arcana et mysteria, faciendo ea intellectui humano credibilia, et alliciendo voluntatem, ut amet id, cui assensum praestat.

Hanc cooperationem humani intellectus revelationi divinae optime expressit Apostolus in Ep. ad Rom. XII. 1. dicendo: „Rationabile obsequium vestrum.“ Praestantissimus est igitur philosophiae finis, ut fidem reddat rationi conformem. Unde etiam Concilium Vaticanum (Const. Dei Filius, cap. 3.) testatur: „Deum voluisse, ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, et, fidei assensum nequaquam esse motum animi coecum.“

Quare philosophia vera, quam etiam nonnulli philosophi pagani coluerunt v. gr. Aristoteles, quamque s. Thomas ad dignitatem philosophiae christianae evexit, apta est, ut nobis profundissima mysteria fidei illustret v. gr. de Trinitate, de Incarnatione Verbi divini, de Eucharistia etc.

Philosophiae verae, eoque magis philosophiae christianae alius finis immo officium est, ut philosophiae falsae commenta detegat et confutet. Dicit enim Apostolus in Ep. ad Col. II. 8.: „Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et innanam fallaciam . . .“ et in I. Ep. ad Timotheum VI. 20: „O Timothee depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae.“

Ex hisce, quae de praestantia et fine verae philosophiae dixi, sat liquet, quam utilis immo necessaria sit cultura huius scientiae pro quocunque intelligenti laico, et quam indispensabilis pro iis, qui vocati sunt in sortem Domini, ut sint sal terrae et lux mundi supra montem posita.

Commendo igitur instanter studium philosophiae omnibus et gaudeo, me videre hodie initia posita faustae actioni pro studio philosophiae.

Vos magistros et doctores nunc vocat Dominus in vineam suam.

† MAURITIUS PÍCHA, episcopus Reginae Gradecensis.

Reginae Gradecensis die 6. Octobris 1932.

Dr. Habáň, Praha, dominikánský klášter.

Nemoha se osobně súčastniti filosofického kongresu, jsem duchem přítomen a přeji plného zdaru vašim snahám.

BISKUP BARTA.

České Budějovice 6. X. 1932.

Katolickému filosofickému sjezdu, Praha.

Přeje hojně zdaru

BISKUP WEBER.

Litoměřice 6. října 1932.

P. T. pořadatelstvu mezinárodních filosofických konferencí v Praze!

Nad mezinárodními konferencemi tomistickými v Praze přejímáme protektorát, neboť jsme přesvědčeni o důležitosti tohoto díla k rozšíření nauky sv. Tomáše, jehož moudrost odhaluje základy jsoucna a věcí, staví na nich poznání a tím buduje věčnou pravdu. Sv. Tomáši lze aplikovati slova Kristova: Přišel jsem, abych vydal svědectví o pravdě.

Vyprošujeme konferencím zdar a požehnání.

P. VÁCLAV M. BUBENÍK, provinciál.

Praha dne 6. října 1932.

MINISTERSTVO ZAHRANIČNÍCH VĚCÍ
KABINET MINISTRŮV

*Filosofické mezinárodní konferenci v Praze. Vážení pánové,
jménem nepřítomného pana ministra dra E. Beneše dovoluji si potvrditi příjem Vašeho laskavého pozvání, prosím však, abyste ho laskavě omluvili, že, jsa na schůzi Svazu národů v Ženevě, nebude se moci Vaší konference účastniti.*

V dokonalé úctě

J. SUDNÍK.

V Praze, dne 26. září 1932.

PRAESIDIUM RADY A MAGISTRÁTU
HLAVNÍHO MĚSTA PRAHY

*Váženému předsednictvu
pořadatelstva mezinárodní filosofické konference v Praze.*

Vážení pánové!

Jménem rady hlavního města Prahy vyslovuji Vám zdvořilý dík za pozornost, projevenou pozváním k mezinárodní filosofické konferenci, a sděluji, že požádal jsem p. JUDra K. Svobodu, člena rady městské, aby se jejího zastupení jako oficielního zástupce hlavního města Prahy účastnil.

*Přeji spolu Vašemu jednání všestranného zdatu a znamenám se
s projevem úcty*

DR. BAXA, primátor hlavního města Prahy.

V Praze, dne 5. října 1932.

DĚKAN FILOSOFICKÉ FAKULTY
UNIVERSITY KARLOVY V PRAZE

*P. T. předsednictvu
přípravného výboru mezinárodních konferencí filosofických.*

Děkuje za laskavé pozvání, přeji konferencím plného zdatu a omlouvám zároveň svou nepřítomnost neodkladnými pracemi úředními, kterých vždy přibude při návalu studentů v posledních dnech zápisu.

V plné úctě

JIŘÍ HORÁK, děkan.

DĚKANSTVÍ CYRILLO-METHODĚJSKÉ
FAKULTY BOHOSLOVECKÉ

Slavnému předsednictvu mezinárodních konferencí filosofických v Praze.

Děkanství Cyrillo-Methodějské fakulty bohoslovecké v Olomouci upřímně vyslovuje potěšení nad tím, že došlo k činu tak zasloužilému, jako jsou mezi-

narodní filosofické konference, a dovoluje si vysloviti přání nejlepšího zdaru k těmto konferencím.

Kéž toto záslužné dílo přinese hojného požehnání křesťanské filosofii u nás!

DR. JOS. FOLTYNOVSKÝ, t. č. děkan.

V Olomouci 4. října 1932,

Velevážené shromáždění!

Jménem ředitelství Veřejné a universitní knihovny pražské a jménem presidia Masarykovy akademie práce přeji Mezinárodním filosofickým konferencím mnoho zdaru.

Veřejná a universitní knihovna pražská jakožto největší universální vědecká knihovna celého státu obsahuje veliký rukopisný a tištěný materiál, vztahující se na křesťanskou a scholastickou filosofii. Bylo by podle našeho soudu žádoucí, aby se některý učenec věnoval speciální bibliografii tohoto bohatého materiálu a tak jej prospěšně zužitkoval. Dlouholetému knihovníku, jenž pozoruje běžné zájmy čtenářů vůbec a filosofických zvláště, zejména studujících, bude snad dovolena k velmi pozoruhodnému pořadu Vašeho jednání další věcná poznámka.

Philosophus aevi novi communiter incipit empirice et inductive a singulis factis rerum naturalium et inducit ex his valde laboriose principia generalia. Philosophi thomistici autem procedunt magna ex parte deductive. Certissime suum jus habent utraeque methodi. Sed vellem quoad rem aliqua verba dicere: maxime quidem necessarium est, ne philosophus empiricus negligat componere singula facta in profunde suppositam aedem principiorum rem ipsam latissime exprimentium. Item autem necesse est, ne philisophi deductivi satis multa profunda intellectualia elementa et eventus rerum naturalium aevi nostri inductive obtentos ignorent. Nam etiam clarissimum exemplum thomistarum, genius graecus Aristoteles, totum suum systema philisophicum exstruxit super fundamenta empiristica rerum naturalium, scilicet quoad statum scientiarum sui temporis, sicut iam expressio μετά τὰ φυσικά „meta ta physica“ indicat. Aristoteles fuit sub respectu nostri temporis indagator naturae et philosophus realis.

Habemus ideam, hodierna principia physicalia de conservatione et transmutatione energiarum posse exacte perficere etiam magna principia in peripatetica πρώτη φιλοσοφία „prote philosophia“ et in scholastica „philosophia prima“ contenta exempli gratia in doctrinis: De potentia et actu — De essentia — De substantia — De causis etc.

(České znění předešlého latinského odstavce):

Novodobý myslitel obyčejně vychází empiricky a induktivně, co možná číselně od jednotlivých přírodních skutečností a jen stěží se propracovává k obecným principům. Tomističtí filosofové však operují z velké části deduk-

tivně. Jistě jsou obě metody oprávněny. Ale přece bych si dovolil v zájmu věci stručnou poznámku: jest sice velmi zapotřebí, aby empirický myslitel neopomíjel, organicky a organizačně spojovati jednotlivé fakty v architekturu hluboko podložených a široce obsáhlých principů; ale zrovna tak jest nutno, aby deduktivní filosofové neignorovali dosti častých hlubokých myšlenkových prvků a výsledků novodobé induktivní vědy přírodní. Vždyť také světlý vzor všech tomistů, helenský genius Aristotelův, celou svoji ohromnou filosofickou stavbu položil realisticky na základy empirických věd přírodních, ovšem tehdejších, jak již výraz μετά τὰ φυσικά „meta ta physika“ naznačuje. Aristoteles byl svoji podstatou přírodopysk. Jsme názoru, že dnešní fyzikální principy o zachování a přeměně energií by mohly exaktně zdokonaliti i duchaplné principy v peripatetické πρώτη φιλοσοφία „prote philosophia“ a v scholastické „philosophia prima“ obsažené na př. v učeních: De actu et potentia — De re et essentia — De substantia — De causis etc.

T č. generálnímu tajemníku inženýrské Masarykovy akademie práce, jejímž vynikajícím členem jest taktéž pan předseda sjezdu dr. Rückl, dovoluji mi k jednání sjezdu taktéž věcnou poznámku.

Moderní na vědecké technice založená civilisace a ekonomie trpí nyní ohromnou krizí, jaké v dějinách nebylo. V akademii založili jsme si dokonce „Výbor pro zkoumání hospodářských krizí“ a došli mezi jiným také k tomu poznání, že nejhlubšími příčinami krise nejsou ony desítky příčin, jak se obyčejně uvádějí v národohospodářských spisech a přednáškách, nýbrž že původní příčiny katastrofální světové krise jsou psychického a mravního rázu. Zde, aby toto vyšetřili, mají filosofové široké pole působnosti.

Ale taktéž použitá přírodní věda, jako technika a medicína, začíná již nahlížeti, že veškerý ohromný přírodovědecký pokrok jest národnímu a lidskému celku málo platný, není-li usměrněn a normován podle principu sociální spravedlnosti, podle principu, jak jej vymezuje evangelium na př.: Et prout vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis similiter (ὁμοίως „homoios“). Luc. 6, 31. — Date, et dabitur vobis . . . Eadem quippe mensura, qua mensi fueritis, remetietur vobis. Luc. 6, 38.

Poslední příčinou sociálního zla jest tudíž mamón, jak to po smyslu slova Radix enim omnium malorum est cupiditas (I. ad Timoth. 6, 10) rozebrala slavná encyklika „Rerum novarum“, která také udává léčení sociální nemoci této: Optata . . . salus expectanda praecipue est ex magna effusione caritatis quae totius Evangelii compendiaria lex est.

Ale má-li takový nápravný plán býti Magna charta sociálního řádu, jak to loňská encyklika „Quadragesimo anno expleto“ stanoví, pak jest nevyhnutelně zapotřebí, aby filosofická věda pomáhala přesně a podle číselné míry určiti nové normy národního a lidského spoluzítí na základě spravedlivé práce a sociálních činů. Pak se filosofie tato setká s upřímnou organizační vědou novodobé použité praktické vědy přírodní, a to ne pouze s psychotechnikou. Energetická věda o sociálním životě došla již exaktně k citovaným evange-

lickým zásadám vzájemné služby, které největší český organisátor Tomáš Baťa, nedávno náhle zemřelý člen naší akademie, tak geniálně a šlechetně zdůrazňoval nejen řečmi, nýbrž i skutky.

Dovoluji si tudíž další poznámku: Dnešní stranickými boji a nenávisťi rozeklaný svět vyžaduje, aby se filosofové mysletelé nepohybovali v příliš abstraktních výšinách, nýbrž aby svými vědeckými rozbory napomáhali v životě, hic et nunc, řešiti úkoly norem uspokojivého spoluzití národa a lidstva. A nejdůležitější jsou nyní organizační úkoly číselně spravedlivého rozdělování statků a zdravého oběhu hodnot, kteréžto úkoly tak nedostatečně a v protikladu k uvedené evangelické zásadě vzájemných vztahů lidských řeší dosavad platné z pohanských dob pocházející soukromé hospodářské právo se svými předpoklady metalistického peněžnictví a kapitalistického úvěrnictví, aniž naznačujeme funkce veřejného práva novodobé demokracie.

Národ a lidstvo jest nyní duševně a mravně chybně usměrněno, jest z velké části bez pevné vědecky podložené víry, bez pevných zdravých mravů. Nechť Váš sjezd ve svých důsledcích činně podepře správné myšlení a správné smýšlení, správný směr života a sociální nápravu.

Jménem obou úvodem zmíněných institucí opakuji upřímné přání nejlepšího zdaru.

DR. IVAN ŽMAVC,

*zástupce přednosty a vrchní rada Veřejné a univ. knihovny v Praze,
t. č. generální tajemník Masarykovy akademie práce.*

Ekscelencja arcybiskup Kašpar, Praha.

Waszej Ekscelencji pragnę wyrazić szczere gratulacje i radość, że w Pradze zbiera się pierwszy na ziemiach słowiańskich międzynarodowy kongres filozofji tomistycznej; stop konferencjom tym czułe błogosławieństwo życząc, by szerzyły znajomość filozofji anjelskiego Akwinaty i by przyczyniły się do oparcia współczesnej myśli ludzkiej na zasadach metafizyki tomistycznej,

KARDYNAŁ HŁOND, prymas Polski.

V Praze 6. října 1932.

Medjunarodne filozofske konferencije, Praha rim V., Břehová 5.

Congressum Pragae ad studia philosophica promovenda ex corde salutatio faciendo vota ut ex hoc illustri conventu doctorum fructus quam uberrimi pro incremento philosophiae catholicae oriantur.

ARCHIEPISCOPUS BAUER.

Zagreb 6. X. 1932.

DÉCANAT DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
UNIVERSITÉ DE FRIBOURG

*Monsieur le président des conférences philosophiques internationales de Prague.
Très honore monsieur le président.*

*Nous vous remercions très vivement de l'invitation que vous avez bien
vouler nous adresser de participer à votre Congrès de Philosophie catho-
lique. Plusieurs de nos collègues sont encore absents et je n'ai pu leur com-
muniquer votre invitation; ceux qui sont déjà rentrés sont dans l'impossibilité
de partir immédiatement pour Prague, aussi nous regrettons de ne pouvoir
déléguer quelqu'un des nôtres qui aurait bénéficié de vos travaux et vous
aurait apporté de vive voix l'expression de notre sympathie et Vous les
vœux que nous formons de coeur pour la parfaite réussite de ce Congrès.*

*Nous vous félicitons de l'avoir si bien organisé et nous vous présentons,
Monsieur le Président nos sentiments de cordial et religieux dévouement*

P. ANDREAS GIGON O. P.,
Pour le Doyen de la Faculté de Theologie.

Ce 4. Octobre 1932.

DZIEKAN WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersytetu Jagiellońskiego

Mezinárodní filozofické konference.

*W imieniu Rady Wydziału teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego
przesyłam Dostojnemu Zgromadzeniu najserdeczniejsze pozdrowienie i zy-
czenia, by Konferencja filozofów katolickich przyczyniła się do większego
rozbudzenia i pogłębienia studjów filozoficznych w duchu wielkiego św. To-
masza, i temsamem podniosła wysoko sztandar nauki katolickiej.*

KS. J. ARCHUTOWSKI,
dziekan Wydziału teologicznego.

Kraków, dnia 3. października 1932.

Mezinárodní filosofické konference, Praha, Břehová 5.

*Serdeczne życzenia pomyślnych obrad dla dobra filozofji chrześcijańskiej
wśród katolickich Słowian przesyłają dziekan wydziału teologicznego uni-
wersytetu Jana Kazimierza we Lwowie ksiądz Stach i profesor filozofji
chrześcijańskiej ksiądz Stepa, który z powodu ebyt późnego zaproszenia na
zjazd osobiście nie może.*

Úvodní proslov – Životní názor

De synthesi vitae

DR. METODĚJ HABÁŇ O. P.

Moderní filosofie označila za bludnou cestu z metafysiky k životu.

Sapientia, t. j. zření bez zájmu, čisté zkoumání, které není určeno k jinému účelu užitečnosti a praktičnosti, *poznání bytostí a struktur* věcí přivádí i k praktickému životu, a to tak, že *realita života poznáním bytosti (essence) je poznána nejhluběji. Teoretické zkoumání stává se praktickým tím způsobem, že je normou, řídicí činnost*; neboť norma dává směr a popud k činnosti. Z metafysiky vychází praktická a vůdčí filosofie života. Kdo má *metafysický řád bytí věcí*, získává i základnu závažného životního řádu.

Život musí zaujmouti stanovisko k věcem. Tak jako mají věci mimo nás svou bytost, a to každý druh a jednotlivec své bytí, tak i projevy života lidského, vycházející z plnosti života duše, mají svůj charakteristický ráz. Vnitřní stanovisko může být vyjádřeno činem. I jednání a čin má své obsahové určení tím, co provádí, *ex objecto*, (actus specificantur ex objecto et fine) tedy způsobem, jak zasahuje do skutečností; tedy objektivním řádem. Není určeno jen účinnou příčinou. Proto ustavičně zaujímáme stanovisko vnitřně a zevně oproti věcem, stojícím před *naším* duchem.

A to: intelektem, jemuž předchází smyslové poznání, nebo vůlí, řízenou poznáním.

Intelekt netvoří obsahy nebo řád věcí (mensuratur a rebus). Závisí na objektivním řádu věcí (ordo ontologicus), v němž je ontologická pravda. Věci jsou pravdivé, pokud mají *své struktury*, které odpovídají intelektu tvořícímu, který je měřítkem obsahu a bytí věcí.

Vůle lidská je tvorná jen v určitém okruhu. V ontologickém řádu může chtít jen to, co je úplné, dokonalé, nebo co je prostředkem k úplnosti. Její chtění končí ve věci mimo nás, v ní nachází své doplnění. Nestačí chtění, končící uvnitř nás, neboť tam teprve začíná a není naplněno. Vůle spěje za věcí, tak jak je sama v sobě, tím tvoří nové vztahy našeho bytí a věcí mimo nás, a to vztahy, které před chtěním neexistovaly (závislosti, neodvislosti atd.). V tomto se přidává vůle k světovému dění a je to zasahování a působení do světa ontologického. Chtění pak je dokončeno jednáním. *Jednání a čin je produktem vůle.* Tedy činnost schopností se může nazvat *dynamickou*, ale to, co předpokládá, je *statické*. Takže zaujmouti životní postavení předpokládá nezávislý, ontologický řád, k němuž spěje psychologická struktura lidská. Činnost psychologická je určována ontologickým řádem; dynamický prvek statickým.

Tento ontologický ráz, na němž závisí člověk ve své činnosti, který ji určuje, *může být uvědomělý vědecky a filosoficky*, nebo jen částečně, má *určité poznatky kusé z různých pramenů*, buď z vlastního názoru nebo od jiných. *Duševně zralý člověk chová tuto životní pravdu* a to je „světový názor“. Je jasné, že *tato znalost nebo poznání vychází buď z vlastního rysu a povahy věcí* (quidditas, essentia rei) nebo jen *z některých akcidentálních, přecházejících vlastností, které předpokládají bytí věcí. Proto názory prvního dru-*

hu, tak jako bytosti a struktury věcí jsou nezměnitelné (*essentiae rerum sunt aeternae, immutabilis*) a všude, kdekoliv je bytost toho druhu, jsou podstatně, strukturálně tytéž (může se změnit vyjádření nebo formou, *může se něco objasnit více, může se ukázat přesněji novým zkoumáním něco lépe*), poněvadž ale podstaty, bytosti, jsou nezměnitelné, tak i názory jsou nezničitelné. V tomto názoru stojí chtějící a jednající u bytostního řádu věcí, který je poznáván *duchem a tedy duchovním způsobem*.¹

Odtud přichází správné turzení R. Euckena,² že duchovost proniká všemi světovými názory, jenže nepřichází ve všech směrech úplně ke svému právu.

Jsou správné podmínky nového životního názoru, které podává Eucken.³

a) Život je plný protikladů, proto nový životní názor je má odstraniti, a to zvláště protiklady idealistického a realistického životního řádu a vyrovnati je.

b) Nová synthese musí býti universální, aby zachytila celý život, musí určitě tvrditi a určitě popíratí, shromažďovati a třídití, pozvedati a porážeti; musí dáti nové hodnocení, nově postavití úkoly a zvládnouti i nové zkušenosti. To nové ale nemůže býti něco teď odhalené, co by teprve přišlo ve známost. Nebylo by to jádrem života, kdyby to nekořenilo v lidské bytosti. Musí to ale být propracováno a přejato do naší samočinnosti. Nové na jedné straně musí býti staré, ale staré musí se státi novým, aby to přineslo osvobození, upevnění a povznesení. Dnešní doba si pohrává s názorem na svět. Jsou to nejrozmanitější kombinace, které činí jednotlivcům snadné tvořiti si světové názory podle nálady a chutí. Světový názor stává se nástrojem, kterým si dobývá každý upravení života podle libosti. Životu chybí jednotnost.

Světový názor filosofický je uvědomělé postavení nebo adaptace duševně zralého člověka, které zaujímá ve svém psychologickém životě k objektivnímu řádu věcí. Poznává k němu své vztahy závislosti nebo neodvislosti — v čemž je svoboda ducha. Ontologický řád svou definicí zahrnuje stupnici a hierarchii bytostí (essencí), poutaných vzájemnými vztahy, seřazených podle stupnice: *Ens per participationem dicit ordinem ad id, quod est per essentiam tale.*

Postup vlastností a dokonalostí je podle prvního principu věcí, podle větší a menší účasti. Zákonem tohoto řádu je bytostní subordinace (*analogia entis*).

K tomuto řádu bytostí se má psychologický život a je jím určován tak, že vychází princip: *Actus et potentiae specificantur ab obiecto.*

Nový životní ráz má nésti ráz duchovosti v plném právu a musí vyrovnati protiklady zvláště řádu idealistického a řádu realistického, který má tři směry, t. j.: přírodovědecký, sociologický a individualistický.

Idealistický směr můžeme sledovati od Plotina⁴ až do rozvoje německého idealismu,⁵ jak se v něm rozvíjí základní myšlenka Platonova o duševním poznání, nezávislém na smyslovém vnímání. Myšlenky Plotinovy jsou:⁶

Všichni lidé jsou odkázáni od narození na smysly před tím, než se přijde k duchu, a proto nejdříve se setkávají se smyslovými předměty. Někteří zůstávají po celý život u tohoto bodu, považují smyslové za první a poslední; z to-

1 Proto je nesprávné charakterisovati scholastický světový názor z názoru středověku na fysiku, na nedostatečně prozkoumané zákony atd. Světový názor byl vždy postaven ve filosofii scholastické na řádu bytostí (*essentiarum*).

2 Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, Leipzig, str. 77 atd.

3 Tamtéž, str. 76.

4 Viz Plotins Schriften, přel. Rich. Harder, Band I, (1—21), Leipzig, Felix Meiner, 1930.

5 Viz J. Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus, Leipzig, Felix Meiner, 1932.

6. Viz Plotin, V 9 *Περὶ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος*, Herder, str. 55 etc.; IV 8, *Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς*, str. 69.

ho smyslově příjemné nebo bolestné je pro ně dobrem a zlem; život považují za dosti cenný a dosti důležitý, honí-li se za smyslovostí. Filosoficky vyjadřují hodnotu tohoto života jako moudrost. Plotin je nazývá těžkými ptáky, kteří přijali příliš hmotného a to je zatěžkává, že nemohou létat, třebaš jim příroda dala křídla.

Druhý druh životní se pozvedá částečně výše, od příjemného ke *krásnému*; poněvadž ale nemají schopnosti dívat se na vyšší, klesají k praktickému jednání a zůstávají u věcí a hmoty, od níž se chtějí povznést.

Třetí druh lidí je silnější a mají bystřejší pohled, a proto jsou pohlaceni vyšším jasnem, pozvedají se výše nad mraky a mlhy pozemského života; necení pozemské, osvěžují se na pravém místě, které je jim přiměřené. Podobají se člověku, vrátivšímu se po dlouhém bloudění do rodného kraje, kde vládne uspořádání.

Do této oblasti přichází jen skutečný filosof, hnáný erodem,⁷ postavený tváří v tvář krásu. Nespokojí se však tělesnou krásou, naopak prchá od ní ke krásám duše, ctností, duševních sil, umění, vědy, činnosti, práva a mravnosti, a odtud stoupá ještě výše k příčině krásna v duši, až dospěje k Prvnímu, což je samo sebou krásnem. Dospěje-li tam, je prost štvání, dříve nikoliv.

Tělesná krása je jen zevnější, je přidělena tělu, neboť forma (Gestalt) je dána tělu jako pouhé hmotě; tento podklad se může snadno změnit a z krásného se stane ošklivé. Proto tělesná krása je jen účastí. To ale, co činí tělo krásným, je přítomnost krásy, čili duše. Duše je upravila, formovala. Duše sama svou povahou není krásno, nýbrž i ona je krásná, tedy má účast, a to nutně od *ducha*.

Duch je pravým bytím a pravou bytostí, jehož existence je nad smyslovým; *v něm je sídlo ideí*. Hmota je formována *ideí*. Idea vychází z *ducha*; neboť forma smyslových věcí je jenom obrazem ducha. Skutečná jsoucna jsou jako věčné praobrazy, v podstatě ducha. Duch pak myslí na jsoucno, *poněvadž on je jsoucno*, a to ne jako něco rozlišného od sebe. Duch je zároveň zákonem jsoucna.

Správně se tedy tvrdí, že totéž znamená *mysliti a býti*; nebo že vědění o nehmotných věcech je ztotožněno se svým předmětem; též nauka o vzpomínkách je správná. Nic, co vlastně je, není mimo sebe, nýbrž *zůstává to samo v sobě a nepodléhá změnám a zničení. Proto je to pravdivé*. Smyslové věci jsou tím, jak se nazývají jen účastí, tím, že dostávají formu své základní struktury odjinud. Všechna tělesa se účastní jen podobnosti a ukazují na to, že bytí je od nich odlišné, neboť, zatím co se stále mění, bytí zůstává nezměněné a v sobě založené, nepotřebuje místa, neboť neznačí velikost, má duchovní soběstačnou existenci. Těla svou povahou vyžadují, aby byla udržována od jiného, duch nikoliv, je samostatný. Proto jen duch je pravé jsoucno, obsahuje všechno jsoucno v sobě, neboť se ztotožňuje s ním, tvoří jednotu.

Plotin je důležitým mezníkem stále se obnovujícího názoru imanentního idealismu (Podle názvu Euckenova). Celé myšlenkové období stálo pod vlivem platonského názoru Plotinova. Ve 13. stol. zůstává několik bodů z plotinského názoru, proti kterým vystupuje teprve sv. Tomáš. *Předpokládá se, že mimo smyslový počátek poznání existuje duchovní poznání, úplně na smyslech nezávislé*. Theologové 13. stol. mluvili o božském osvětlení přímém, které se vztahuje na bezprostřední poznání duše, Boha, transcendentních pojmů (bonum, ens, verum) a prvních principů. Nauka o poznání má svůj

⁷ Předpokládá platonské rozdělení trojího erotu, které Aristoteles vyjádřil přesněji; appetitus naturalis, appetitus sensitivus et rationalis.

ráz, od thomismu úplně odlišný.⁸ Pomocí přímého božského osvětlení nazíráme na vše duchovní, bez něho by rozum nebyl schopen, neboť toto osvětlení osvětluje duchovní předmět jako slunce tělesa, bez něhož jsou neviditelná. (Augustin De Trinit. XII. c. 15.) Plotin je tedy vůdcem neoplatonismu, neboť i nauka sv. Augustina je odtud.⁹

Německý imanentní idealismus je zpřízněn s plotinským směrem.¹⁰ Hegel *tvorí největší možnost pochopení světa, která se vyvíjela německým idealismem a tvoří jeho povahu*. Povaha světa je duchovní. Do řady německého idealismu počítá Hoffmeister Herdra, Coetheho, Kanta, Baadera, Novalise, Schellinga a Hegla. Herder je první, jenž se snažil vyjádřit přírodu jako duchovní souhrn sil. Jím začíná v přírodním zkoumání duchovní svět německého idealismu. Snaží se otevřít příchod k duchovní zkušenosti přírody tím, že tvoří ideje přírodní filosofie. Goethe a Baader dostávají u Herdra začáteční popud. Schelling ve svém prvním díle přírodní vědy přijímá hlavní myšlenky Herdrovy.

Goethe je nazván duchovním a osobním středem idealistické přírodní filosofie. Hegel sám se učí na jeho Metamorfosách a nauce o barvách. Goethe učil filosofy pohlížeti na přírodu duchovníma očima. Co začal Herder a co Schelling a Hegel přivedli do krajnosti, to Goethe udržoval v jednotícím středu. Schelling ve svých promluvách o methodě mluví o snaze ducha ke zrění původní přírody a věčného nitra jejích projevů, a poukazuje při tom na Goethova Fausta: Kdo chce proniknouti do hlubin přírody, musí naslouchati tónům vyššího světa a ssátí od mládí sílu do sebe, jak vychází v hustých paprscích z této básně a hýbá nitrem světa. Schelling a Hegel tvoří již jen určité směry názoru Goethova na přírodu. Schelling uvádí přírodu jako duchovní proud, nutnost, Hegel jako vtělení pojmu. Goethe pozoruje obě stránky, neboť pozoruje přírodu jako duchovní útvar (*geistige Gestaltung*). Proto označil Steiner Hegla jako filosofa goethovského světového názoru.

Předchůdcové tohoto německého idealismu jsou badatelé renaissance, kteří se zabývali dynamicky-emocionálním pozorováním přírody. (Mikuláš Kusanský, Kepler, Jakub Böhme atd.) Již tito pozorovali síly přírodní duchovně, a tím pokračují na tradici Platonově a Plotinově o duši světa. Hleděli poznati ducha v přírodě. Tato spekulace idealismu spočívá na dvou metafyzických předpokladech, jak uvádí Hoffmeister, které mu dávají vlastní ráz:

a) Stejné je jenom stejným poznáváno (*Gleiches wird nur von Gleichem erkannt*). b) Poznávati znamená vytvořiti (*Erkennen ist Erschaffen*).¹¹

V kontaktu se světem, v poznání, subjekt a objekt, poznávající a poznané, stojí na téže bytostné shodnosti a jednotě působení. Poznávati a býti, pojem a předmět jsou hlavní body jednoho působení celku. *Mé otázce na předmět odpovídá to, co je ve mně*. Mám-li poznati přírodu, musí býti zpřízněna mému bytí a mému poznání; *neboť duch přírody a duch lidský stojí v úzké souvislosti*. Poznání přírody je zároveň zkušenost sebe. Hledajícímu zraku otvírá se příroda jako duševní hloubka.

Příroda není jen duchem, pokud o ní myslíme, nýbrž sama se ukazuje v po-

8 (Viz Mandonnet, Siger de Brabant, p. I. 241.) Poznání smyslové je podnětem k duchovnímu poznání. (Delší pojednání o této době má P. Manser O. P., *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg, 1932.)

9 Svatý Augustin tvrdí totéž: *Animam rationalem vel intellectualem... sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere*. (Civ. Dei X. c. 2.; Soliloqu. I., c. I.)

10 Viz J. Hoffmeister, *Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Meiner, Leipzig, 1932.

11 Proto praví Hemsterhuis: *Das Auge sei nur für das Auge Licht*, nebo Hölderlin: *An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind*.

znání jako duch. Příroda je vývojem a děním ducha, duch se odráží v ní nejen jako v zrcadle, nýbrž tvoří v ní a přebývá v ní. *Filosofovatí o přírodě značí tedy viděti ducha*, jak přichází k sobě. Měníme přírodu v ducha, poněvadž jsme sami přírodou, a poněvadž tato sama je duchem.

Idealismus činí synthesi ducha a světa. A to je vlastně úkolem světového názoru: učiniti synthesi života. Tento způsob vidění a působení tělesného a duševního zraku ve tvoření předmětu Schelling nazval Goethovým názorem na přírodu a označuje to jako „intelektuální patření“.

Přírodní vědě, která chce zvládnouti přírodu zákony rozumu, vytýká, že rozkládá životnost v její díly, na atomy a síly, na příčiny a následky a nespojuje tyto abstrahované části. Tedy ničí životné, aby je pochopila, ale ukazuje jen mrtvolu. Chybí tomu duševní pouto, praví Goethe, nemá to obživujícího principu.

Člověk v tomto názoru, jak praví Euchen,¹² není středem celku, ale má pro celek velký význam, neboť v něm celek dospívá k vědomí a svobodě. *Duchovní tvorba, umění a věda*, to jest nový druh života oproti pouhému životu *přírody*. Tento stupeň života rozlišuje mezi užitečným a krásným. Moderní kultura dala tomuto životu plnou samostatnost.

V novém období duchovní svět pozbývá své jistoty a s ním i život, vystavěný na duchovosti. Povstává touha po realitě, po životě z lůna energie věcí, kterou mohl ukojiti jen hmatatelný svět.¹³ Smysl věcí ze souvislosti jejich, pak vzájemný poměr zdá se pevnější v novém světle; přírodní vědy rozdělují věci na různé obory a činí je přístupnými myšlení. Celé nové hnutí dává člověku jasně viditelné bytí, poutá jeho lásku ke smyslovému; tam uplatňuje jeho práci.

Tato doba znamená rozdvojení romantického směru vědy a filosofie zvláště německé, která si líbovala v duchaplnostech, v hloubce myšlenek a originálnosti nápadů. Odpůrci tohoto směru zdůrazňují proti této filosofii (nazvané metafysikou) přesnost, konkrétnost a exaktnost vědy. Nastává „emancipace vědy od filosofie“ a zdůrazňuje se pozitivní, specialisované bádání na rozdíl od romantické shánky po duchaplnostech.¹⁴ Není jiné jistoty, není myslitelného prostředku, logicky přípustitelného, vědecky pověřeného, který by mohl přesvědčiti, leč vědecký postup, s vědeckou jistotou a za vědeckou jistotou. Poznáním jsme obmezeni na zkušenost a věda tomuto principu musí zůstat věrna, neboť za zkušenost, do transcendentna, nevede ze zkušenosti cesta žádná.¹⁵

Tato snaha je velmi výbojná, nesnáší vedle sebe nic jiného. Život byl převrácen, byl ponořen do smyslově dané přírody, povstává naturalismus, který podrobuje duchovní život mechanistickému pojetí.¹⁶ To, co je nejdůležitější v tomto směru životního názoru, je, že vše duševní je zatlačeno, a proto je zbytečná a cizí tomuto směru otázka o cíli a smyslu dění a života.¹⁷ Obraz přírody byl znovu vystavěn; krušnou prací byla příroda a život rozložen na elementy a z nich byl znovu vybudován vědecký názor na svět a život. Tato analýse zprostředkovala přírodní sílu ke službě člověka.

Nastupuje život dneška oproti dřívějšímu, více kontemplativnímu. Lidský a duchovní život dříve stál jako samostatný, v tomto období se objevuje jako pokračování a vývoj přírody.

12 Citov. dílo, tamtéž. 13 Viz Eucken, cit. dílo, str. 13 atd.

14 Viz E. Rádl, Moderní věda, Praha, 1926, str. 17 atd.

15 Viz Dr. Fr. Krejčí, Positivní etika, Praha, 1922, str. 11—14 atd.

16 Viz Eduard Jung, Das konstitutive Prinzip, oder Bildungsprinzip in der organischen Natur, Leipzig, 1929. — Julius Schultz, Die Maschinentheorie des Lebens, 1929, Leipzig.

17 Viz Garrigou-Lagrange, Le Réalisme du principe de Finalité, Paris, 1932.

Hodnota užitečnosti je nejvyšší, všechny hodnoty se měří užítkem. Proto samozřejmě vyvstává otázka, zda idea užitečnosti vyplní vše lidské, zda je uplatněn celý člověk. To, co bylo považováno za hodnotné samo sebou, stalo se nesrozumitelným a bezobsažným pojmem.

Přírodní vědy a technika vítězí, neboť mají na to právo z naturalistického názoru na život.¹⁸ Neboť život je úplně v zákonech sil a pudů, vše nad to je protipřirozené.

Je dosti zřejmé, že to není život lidský, který z těchto mezí vychází, neboť duchovní život se nedá tak omezit. Vlastní rys lidského života není zachycen.

Společenský ráz života¹⁹ nahrazuje pojem přírody pojmem společnosti, v ní jsou životní cíle, z ní vycházejí všechny hodnoty. Celé myšlení a celý život je zahrnut do problémů společnosti, tím povstává nový kulturní proud.²⁰ Tento postup vyjadřuje slovy Feuerbachovými: Bůh byl mou první myšlenkou, rozum druhou, člověk třetí a poslední. Náboženské uspořádání života zmizelo, rozum ustoupil skepsi s idealistickou kulturou, nakonec i příroda byla příliš studenou a uzavřenou, aby mohla upokojit člověka, a proto zůstal člověku jen vlastní okruh pro životní snahu.

Snaha po kolektivním spojení má podporovat člověka v jeho snaze a hledání. Individuum je vtaženo do společnosti a jeho právo a platnost je jen ve společnosti, nikoliv proti ní.

Takové omezení je zase nemožné, neboť duševní tvorba je možná jen v duši jednotlivcově, proto jakékoliv násilí samostatnosti individua dříve nebo později způsobí zřícení celku.²¹

Poněvadž nemohou zůstat dlouho skryté hranice společenské kultury, snaha znovu se vrací k individu. Člověku se nechce souhlasit, že by byl jen prostředkem v pochodu kultury a nejisté budoucnosti, v níž se má rozvinouti.

Nastupuje období životního názoru čistě subjektivního. Člověku se staví kultura jako dílo jeho vlastní. Vane tedy snaha po návratě života k sobě samému, k vlastní duši a radosti z jednání. Individualistické a subjektivistické uspořádání života svým uměním se zmocňuje celé bytosti. Celé snaze dáti úplnou svobodu bez ohledu na viditelný nebo neviditelný řád. Člověk se odlučuje od věcného řádu, kde není mezí pro život, kde není zákazu, každé hnutí nalézá svou svobodu, zde je čirý život.

Převládá snaha obrátit člověka úplně ke štěstí a rozkoši, nikde omezení. Vládne nevázanost. Duchovní část života je podrobena a spoutána smyslovou; Eucken²² nazývá tuto snahu zduchovení smyslnosti a smyslnost duchovnosti. Uznávání pevných norem mravních platí v tomto období jako slabost. Náboženství je štváno jako omezení energie života. Podstatná snaha subjektivismu je zůstat u daného svého života, užítí své svobody a radosti.

Tyto směry životní: subjektivistický, společenský, empirický přehlízejí že bonum utile a delectabile není náplní života, že zůstává člověku snaha po bonum honestum.

Filosofické konference mají postavit ontologický řád jako závazný k utvoření životního názoru. Nová synthese životní, vystavěná na tomismu, musí jít z metafysiky k životu. Pravý životní názor je spjetím lidských schopností s ontologickým řádem, takže zákony jsoucna se stávají zákony lidského

18 Viz Eucken, tamtéž, str. 18 atd. Auguste Comte, La philosophie positive, résumé par Émile Rigolage, Paris, Flammarion, str. 156 atd.

19 Viz Eucken, tamtéž, str. 26 atd.

20 Všechny tyto proudy se znovu objevují pod novými formami, viz E. Przywara, Thomas v. Aqu., und die geist. Grundmotive der Gegenwart, Sborník filosof. konferencí v Praze.

21 Viz Eucken, tamtéž, str. 30 atd. 22 Tamtéž, str. 40 atd.

života. Toto podrobení není porobou lidského ducha, nýbrž zdokonalením. Duch lidský je *potentia pura in ordine cognitionis*, proto vázaný a přiměřený k ontologickému řádu, jehož osvojením vzniká pravda poznání. Duch lidský není sám sobě vším, proto projevuje touhu a snahu po dosažení dobra, které je jeho cílem. Řád dobra zase splývá s ontologickým řádem *jsoucna*. *Bonum et ens convertuntur*.

Ontologický řád zajišťuje tomismu všechny podmínky nové synthese, která musí určitě popíratí a určitě tvrditi, musí tříditi, pozvedati a porážeti, dáti nové hodnocení, musí odstraniti protiklady idealistického a realistického uspořádání životního atd. Jednotlivé části tohoto nového životního systému nemohou býti probrány zvláště v konferencích, ale celý postup konferencí směřuje k tomu, aby objasnil základnu, ontologický řád, *jsoucno*, řízené zákonem analogie *jsoucna*²³ a složení stvořeného *jsoucna* z *potence* a *aktu*, a to jsou závazné, poněvadž bytostní prvky životního uspořádání. Tomismus jako systém čtyř příčin věcí (*causa efficiens*, *causa finalis*, *causa materialis*, *causa formalis*) dovede ukázati účelné seskupení věcí a životních úkonů k cíli, čímž dává životní řád — *unitas in multiplicitate*.

První den přednášek se zabýval ontologií:

Dr. Beneš, O stavu filosofie v české mentalitě, a je-li možno jí přispěti metafysikou svatého Tomáše.

Dr. Kowalski, *Metaphysica Thomistica et aspirationes mentis modernae sive Metaphysicae thomismi ad tendentias philosophiae modernae relatio*.

Dr. Matocha, Ontologický řád jako základ vývoje lidské osobnosti.

Przywara, Thomas von Aquin und die geistigen Grundmotive der Gegenwart.

Dr. Pavelka, Fysický řád základem metafysického řádu.

Druhý den konferencí se zabýval spekulativním řádem, v němž přichází k úvaze kritické zkoumání poznání a pravdy:

Dr. Bošković, *Objectivitas cognitionis humanae*.

Dr. Weiss-Nägel, Pasivita našeho rozumu a její kriteoriologický význam.

Dr. Kříž, Pravdivé a živé ve filosofii Platonově a Aristotelově.

Dr. Kremer, *La synthèse thomiste de la vérité*.

Dr. Bocheński, *La metaphysique et la logique moderne*.

Třetí den byl věnován praktickému řádu:

Dr. Konečný, Život ve filosofii sv. Tomáše a dnes.

Dr. Jolivet, *L'intuition intellectuelle de Bergson considérée du point de vue thomiste*.

Dr. Hruban, Esthetický řád v pojetí scholastickém a současném.

Dr. Urban, Metafysické základy mravního a sociálního řádu.

Prof. Soukup, Tomismus v náboženské filosofii jako východisko pro moderní mysl.

23 Viz Przywara, *Analogia entis*, Kösel-Pustet, München.

De synthesis vitae.

Philosophia moderna viam-de metafysica ad vitam-erroneam esse affirmavit-
Sapientia, h. e. pura scrutatio, *cognitio essentiarum et structurarum* rerum ad vitam practicam quoque adducit et hoc ita ut *realitas vitae per cognitionem „essentiae“ profundissime cognoscitur. Examinatio theoretica fit practica dirigendo operationem* (ut norma quae dat directivas et incitamentum actioni). Homo *ordinem metafysicum essentiarum constitutivarum* possidens, fundamentum maximi valoris pro ordine vitae acquirit.

Necesse est, vitam aliquam positionem respectu rerum assumere. Sicut res extra nos suam essentiam habent (unaquaque species et individuum suum esse), ita et manifestationes vitae humanae ex plenitudine vitae animae emanantes suam rationem habent. Actus specificantur *ex objecto* et fine. Non determinantur tantummodo per causam efficientem. Ideo semper opponimur rebus ante nos.

Et hoc: per intellectum (quem cognitio sensitiva praecedat) et per voluntatem (quae a cognitione dirigitur).

Intellectus mensuratur a rebus; ab ordine ontologico dependet, in quo veritas ontologica est. Res verae sunt secundum quod suas *structuras* habent (correspondentes intellectui creanti qui mensura notionis et „esse“ rerum est).

Voluntas humana in ordine ontologico potest tantummodo completum, perfectum seu medium ad hoc velle. Volitio in re, extra nos finitur. In nobis volitio tantum incipit et non finitur usque in re volita. Voluntas tendit in rem prout est in se et ideo novas relationes, quae prius non fuerant (dependentiae, independentiae etc.) efformat inter subiectum et obiectum. *Actio et actus productum est voluntatis.* Facultatum operatio potest vocari *dynamica*, sed illud, quod praet supponit est *stabile*. Propterea synthesis vitae praesupponit ordinem ontologicum (independentem) ad quem structura psychologica hominis tendit. Actio psychol. per ordinem ontolog. determinatur; elementum dynamicum per elem. stabile.

Iste ordo ontologicus potest esse *consciis, scientificis et philosophicis*, aut tantummodo partialiter (homo *certas notiones incompletas* habet). Apparet hanc *notionem seu cognitionem aut ex rerum natura* (quidditas, essentia rei) aut tantummodo *ex accidentalibus et transeuntibus facultatibus quae esse rerum praesupponunt, procedit.* Essentiae rerum sunt aeternae immutabiles. Potest deinde aliquis *aliquid plus illustrare, aliquid strictius demonstrare et melius*, sed, quia fundamentum firmum est systema non mutatur. Rectae sunt novae synthesis vitae conditiones, quas R. Eucken proponit.

a) Amovere contrarietates et contradictiones (praec. system. idealist. et realist.).

b) *Necesse est novam synthesis universalem esse. Synthesis vitae philosophica est conscia hominis anima maturi positio seu adaptatio, quam in sua vita psychologica ad rerum ordinem obiectivum habet.* Ens per participationem dicit ordinem ad id, quod est per essentiam tale.

Gradus proprietatum et perfectionum est secundum primum principium rerum, secundum maiorem participationem. Lex ordinis huius essentiarum subordinatio est (analogia entis).

Tota mentalitas sub influxu platonismi. Platoni fuit (secund. Eucken). Saeculo XIII. adhuc remanent quaedam elementa plotinismi. (Contra haec S. Thomas.) *Praesupponitur, praeter sensibile initium cognitionis, cognitionem spiritualem exsistere, complete independentem a sensibus.* Etiam S. Augustini doctrina ab illis dependet.

Germanicus idealismus imman. appropinquat plotinismo. Mundi natura spiritualis est. In serie idealismi a Hoffmeister computatus Herder, Goethe, Kantius, Baader, Novalis, Schelling, Hegel.

Praedecessores huius idealismi: Nicolaus Cusanus, Kepler, Jac. Böhme etc., qui naturam spiritualiter considerabant.

Speculatio idealismi in duobus praesuppositis metafysicis consistit: a) Simile tantummodo per simile cognoscitur. b) Cognoscere est creare.

De natura philosophare significat videre spiritum, quomodo ad se pervenerit. Naturam spiritum facimus, quia nos ipsi natura summus et quia haec spiritus est.

Idealismus synthesim spiritus et mundi efformat. Et hoc munus synthesis vitae est: synthesim vitae efficere.

Homo non est centrum in hac synthesis vitae (dic. Eucken), sed habet magnam importantiam in toto, quia in ipso totum conscium et liberum fit.

Ultimo tempore adversarii huius systematis „emancipationem scientiae a philosophia (s. v. metafysica)” affirmant et cognitionem tantum in experientiam limitant, quia nulla datur via ex experientia ad transcendentia.

Oritur naturalismus, qui vitam spiritus mechanico conceptui subordinat. Aliena est huic systemati quaestio de fine et sensu fieri et vitae. Cum magno labore facta est nunc analysis naturae et vitae in elementa et nova synthesis mundi et vitae elaborata. Vita huius diei contra anteriorem magis contemplativam. Valor utilitatis supremus est, omnes alii valores ab utilitate mensurantur. Scientiae naturales et technica praevalent ex iure naturalismi.

Loco conceptus naturae datur conceptus collectivus, in quo finis vitae est, et ex illo omnes valores procedunt. Feuerbach hunc processum sic exprimit: Deus prima cogitatio mea fuit, ratio secunda, homo tertia et ultima.

Individuum remanet absorptum in colectivo, ius eius et valor est tantummodo in societate, non contra ipsam. Sed haec limitatio animi est impossibilis et violentia in individuo prius aut posterius corruptiones totius causat.

Incipit postea synthesis vitae subiectivistica. Haec dat appetitui plenam libertatem, sine respectu ad ordinem visibilem vel invisibilem.

Substantiale huius subiectivismi est: remanere in hac sua vita, sua libertate et delectatione perfrui.

Omnia haec systemata tantummodo bono utili et delectabili locum porrigunt, appetitum boni honesti in homine non percipiunt.

Congressus philosophicus ordinem ontologicum ut obligatorium pro synthesis vitae efformanda ostendere debet. Nova synthesis vitae, auxilio thomismi aedificata, de metafysica ad vitam pervenire debet. Vera vitae synthesis connexio est facultatum humanarum cum ordine ontologico, ita ut leges entis leges vitae humanae fiunt. Haec subordinatio non est animi humani destructio (servitus) sed perfectio. Animus humanus est potentia pura in ordine cognitionis, propterea annexus et adaequatus ad ordinem ontologicum, qui cum possidetur cognitionis veritas consolidatur. Animus humanus non est sibi omnia, ideo desiderium et appetitum manifestat: assequi bonum, quod ipsius finis est. Ordo boni cum entis ordine ontologico coadunatur. Bonum et ens convertuntur. Thomismus habet per ord. ontologicum omnes conditiones novae synthesis, quae cum certitudine debet negare, affirmare, sortiri, sublevare et destruere, novos valores afferre, contra dictiones conceptus idealistici et realistici vitae amovere etc. Progressus totius congressus ad hoc tendit, ut fundamentum ostendat, ordinem ontologicum, ens lege analogiae entis directum et compositionem entis creati ex potentia et actu, et haec sunt elementa obligatoria, quia essentialia ordinationis vitae. Thomismus ut systema quattuor causarum (causa efficiens, c. finalis, c. materialis, c. formalis) aptus est ostendere notionis plenam coordinationem rerum et functionum vitalium ad finem, quo datur ordo vitae — unitas in multiplicitate.

Prima die de ontologia tractabatur :

Dr. Beneš, De statu philosophiae in mente bohemia et de relatione eius ad metaphysicam S. Thomae.

Dr. Kowalski, Metaphysica Thomistica et aspirationes mentis modernae sive Metaphysicae thomismi ad tendentias philosophiae modernae relatio.

Dr. Matocha, De ordine ontológico, prout fundamentum est evolutionis personalitatis humanae.

Przywara, Thomas von Aqu. und die geistigen Grundmotive der Gegenwart.

Dr. Pavelka, Ordo physicus ordinis metaphysici fundamentum.

Secunda die de ordine speculativo tractabatur in quo examinatio critica cognitionis et veritatis consideratur :

Dr. Bošković, Obiectivitas cognitionis humanae.

Dr. Weiss-Nägel, Passivitas nostri intellectus quantum ad valorem criticum.

Dr. Kříž, Vita secundum Aristotelem et Platonem.

Dr. Kremer, La synthèse thomiste de la vérité.

Dr. Bocheński, La metaphysique et la logique moderne.

Tertia die de ordine practico tractabatur.

Dr. Konečný, Vita in philosophia S. Thomae et hodie.

Dr. Jolivet, L'intuition intellectuelle de Bergson considérée du point de vue thomiste.

Dr. Hruban, L'ordre esthétique dans la conception scolastique et contemporaine.

Dr. Urban, Fundamenta metaphysica ordinis moralis et socialis.

Prof. Soukup, Thomismus tamquam fundamentum menti modernae in philosophia religionis.

**O stavu filosofie v české mentalitě,
a je-li možno přispěti jí metafysikou
sv. Tomáše**

De statu philosophiae in mentalitate bohémica et de relatione

eius ad metaphysicam S. Thomae

PROF. DR. J. BENEŠ, PRAHA

Je dvojí hlavní problém filosofie: Problém poznání a problém bytí. V řešení problému poznání filosofie odpovídá především na otázku: Zdali jsme vůbec schopni něco poznati s jistotou, a zdali toto naše poznání je objektivní, to jest, poznáváme-li věci — alespoň nějakou věc — tak, jak je sama o sobě, nezávisle na našem poznání. — V řešení problému bytí zabývá se filosofie samotným jsoucnem, a to především jsoucnem, jak je samo o sobě nezávislé na našem poznání.

Z toho, co právě řečeno, jest zřejmé, že řešení problému *bytí* závisí na tom, jak byl rozřešen problém *poznání*. Neboť dojde-li kdo v řešení problému poznání k závěru, že není možno poznávat věci tak, jak jsou, pak ovšem již odpadá možnost mluvit o jsoucnu tak, jak jest nezávisle na našem poznání, a tím vlastně odpadá nejdůležitější úkol celého řešení problému bytí.

Problém poznání sám vlastně se rozpadá na dva problémy, totiž na problém skeptický a problém idealistický. Problém skeptický zabývá se především otázkou: „Je možno mít aspoň nějaké poznání jisté?“ Problém idealistický řeší otázku: „Jest to, co poznávám, něčím nezávislým na mém poznání, či je to pouhý výtvar mého poznání tak, že vlastně svým poznáním si předměty svého poznání sám tvořím.“

Na rozličném řešení těchto základních problémů filosofie závisí směr celého dalšího postupu při zkoumání jiných otázek a problémů, jimiž se filosofie zabývá.

Chceme-li tedy poznati stav filosofie v české mentalitě, je nutno zkoumati především to, jakým způsobem moderní čeští filosofové řeší tyto základní problémy filosofie. Poznáme-li pak, že se tu shledáváme s těžkými omyly, budeme se snažiti poznati *kořeny* těchto omylů. Majíce pak na zřeteli zásady křesťanské filosofie, jak jsou na různých místech vyloženy v dílech sv. Tomáše Akvinského, ukážeme, zdali je možno, aby čistý zdroj zdravých zásad metafysiky sv. Tomáše přispěl ke skutečnému a trvalému rozkvětu studia filosofie v našem národě.

Jaký je tedy stav moderní české filosofie? Myslím, že nelze mluvit o jednotné samostatné české filosofii.¹ Třebaže v našem národě je dosti těch, kteří svou činnost věnovali především studiu filosofie, a třebaže nebyli vždy pouhými eklektiky, nýbrž vykonali i mnoho práce samostatně, přece nelze neviděti, že filosofie česká podléhala a podléhá velikou měrou vlivům moderní filosofie, jež sem proniká z národů jiných. Téměř všichni význační filosofové čeští podléhali tomuto mocnému působení ať filosofů německých, francouzských, anglických nebo ruských. Již tím si vysvětlíme, proč je tak nesnadné stanovit nějaký jednotný samostatný směr moderní filosofie čes-

¹ Viz na př. Masaryk a Metafysika, prof. J. K o z á k, ve sborníku „Vůdce generací“, díl I., str. 129 atd. — H r o m á d k a, Masaryk, Praha, 1930. — J o s e f T v r d ý, Masarykův hlavní problém noetický, ve sborníku „Vůdce generací“, str. 105 atd. — D r. T. T r n k a, Proudý v současné filosofii, Praha.

ké. Vlivem moderních filosofů národů jiných vnikaly do české filosofie nejen věci — ať skutečně nebo domněle — dobré, nýbrž i základní omyly, jež jsou charakteristickou známkou filosofie moderní vůbec. Tím se stalo, že se u nás tak hluboce zakořenily mylné nauky jak pozitivistické, tak idealistické v nejrůznějších formách. Ba i ti z našich moderních filosofů, kteří s nezměrným úsilím se probojovali ze zajetí těchto nauk, přece ještě nemohou dospěti k plné pravdě jednak proto, že dosud podléhají vlivům sensismu, a pak i z té příčiny, že mají nesprávné nebo aspoň nejasné pojmy o některých základních problémech filosofie sv. Tomáše. Chceme-li tudíž charakterisovati jedním slovem českou filosofii moderní, nezbyvá než abychom o ní řekli to, co všeobecně platí o filosofii moderní vůbec, totiž: I když nepopíráme dobrých popudů a pečlivých studií v ní obsažených, přece jen v základních otázkách je pochybena. Vede — alespoň ve svých důsledcích — buď ke skepticismu nebo k subjektivistickému idealismu nebo pozitivismu, nebo aspoň, trvajíc na nesprávných předsudcích, uzavírá si cestu k plné pravdě. Tážeme se: Kde je kořen těchto bludných nauk? Odpovídáme: Prvním zdrojem mylných nauk moderní filosofie vůbec, a tedy i filosofie české, je nesprávné řešení problému poznání. Odtud vyvěrají omyly další. Kdyby moderní filosofie dovedla rozluštití problém poznání s tou *přirozenou* jasností, jak to učinil sv. Tomáš, byla by snadná dohoda filosofie křesťanské s filosofii moderní. Avšak právě v *tomto* problému rozchází se filosofie sv. Tomáše s filosofii moderní.

Abychom se přesvědčili o pravdivosti tohoto tvrzení, jest nutno pohlédnouti hluboko do mysli filosofa, který je právem zván otcem moderní filosofie; myslím tím Descarta. Descartes nedospěl sám k těm základním omylům, jež hlásá filosofie moderní; nedospěl ani ke skepticismu ani subjektivistickému idealismu. Avšak cesta, kterou on ukázal, třebaže sám po ní až na konec nedošel, přivedla moderní filosofii k těmto naukám. Metoda, kterou podal Descartes moderní filosofii, musila dovésti buď ke skepticismu nebo idealismu všechny ty, kteří se řídili slovy Descartovými tak, jak byla napsána. Poněvadž se jedná o věc tak důležitou, všimněme si bedlivě Descartovy filosofické metody.

Descartes chtěl ukázati novou cestu k postavení budovy filosofie a vědy vůbec. Domníval se, že je nutno zavrhnouti jako pochybné nebo nesprávné všechno to, o čem lze z jakýchkoliv důvodů pochybovati, a že smí přijmouti za základ svojí filosofie jen to, o čem mu není možno pochybovati. Proto zavrhl jako nejisté nebo klamné všechno to, co poznáváme svými smysly, protože prý to mohou býti smyslové přeludy, podobné přeludům ve snách. Tvrdil, že lze pochybovati i o pravdách matematických, na př. o výroku: 2 a 3 je 5, poněvadž prý lidé — jak zkušenost učí — se mohou mýlit i v tom, co se jim zdá nejzřejmějším. Mimo to je prý možno, že buď působením všemohoucnosti Boží nebo vlivem nějakého přemocného démona je možno, že se nutně mýlíme i v tom, co se nám zdá samo sebou zřejmé. Když však Descartes všechnu ostatní jistotu zavrhl, dospěl k jedné pravdě, o níž prohlásil, že není možno o ní pochybovati, a proto tuto pravdu přijal za základ své filosofie. Touto pravdou je jeho známé „Cogito, ergo sum“. „Myslím, tedy jsem“. O vlastní existenci myslícího subjektu není možno pochybovati. Proto bere Descartes tuto pravdu za základ své filosofie a snaží se z ní vyvoditi nejvyšší kritérium veškeré pravdy a jistoty tím, že se táže, čeho je vlastně třeba k tomu, abych o nějakém poznání měl plnou jistotu. Dochází k závěru, že nejvyšším kritériem každé pravdy je jasná a přesná idea. Tak jako prý o pravdivosti onoho „Cogito, ergo sum“ jsem přesvědčen jediné proto, že

mám jasnou a přesnou ideu o nemožnosti svého myšlení bez existence vlastního já, tak prý každé poznání je naprosto jisté a pravdivé, mám-li jasnou a přesnou ideu toho, co poznávám. Aby prý však byla vyloučena možnost klamu i tam, kde máme jasnou ideu, je nutno, dí Descartes, napřed dokázati existenci nejvyš pravdomluvného Boha, jenž nemůže dopustiti, abychom se klamali v tom, co chápeme jasně a přesně. Proto Descartes hned na začátku se snaží dokázati existenci Boha jakožto nejvyšší a nejdokonalejší bytosti, a když se domnívá, že jeho existenci dokázal, je přesvědčen, že základ jeho filosofie je již zabezpečen: Existuje-li Bůh, mohu se pevně spolehnouti na to, co poznávám v jasných a přesných ideách. Mohu býti i jist o existenci hmotného světa, neboť k přesvědčení o existenci světa jsem veden svou vlastní přirozeností, jejímž původcem je sám Bůh.

Takový byl postup Descartův při řešení problému poznání. Tedy Descartes sám se nestal ani skeptikem ani idealistou, neboť učil jak jistotě lidského poznání, tak i objektivní existenci světa. Avšak jeho postup logicky vede ke skepticismu a idealismu. Jestliže se Descartes vyhnul těmto důsledkům své metody, učinil tak jen svou nedůsledností. Způsob, jakým řešil problém skeptický, nemohl vésti k jistotě lidského poznání, neboť veškerou jistotu činí závislou na poznání existence Boží; avšak k poznání existence Boží je napřed třeba jistého poznání pravd jiných, prostřednictvím jichž existenci Boží poznáváme. — Podobně je nesprávný způsob, jakým řešil problém idealistický. Descartes tvrdí, že to, co bezprostředně poznáváme, je jen náš subjekt a naše subjektivní ideje. Že těmto našim ideám odpovídají často také věci objektivně mimo nás, to vyvozuje Descartes jedině z pravdomluvnosti Boží. K tomu by však Descartes musil dříve dokázati, že Bůh sám je nějakým objektivním jsoucнем. Descartes se ovšem domníval, že dokázal objektivní existenci Boží z ideje, kterou o Bohu máme. My však víme již z toho, co napsal sv. Tomáš proti ontologickému důkazu sv. Anselma, že z lidské ideje o Bohu není možno dokazovati *objektivní* existenci Boží. Tím padá jediná Descartova opora objektivní hmotného světa, a tak celý postup Descartův vede k subjektivistickému idealismu.

Skepticismus a subjektivismus, jež jsou důsledky Descartovy metody, pronikají — ovšem v různých formách a v různém stupni — veškerou moderní filosofií. Třebaže většina moderních filosofů nepřijímá celé filosofické nauky Descartovy, přece jen těžké omyly, obsažené v Descartově metodě, přinášejí neblahé ovoce právě v moderní filosofií. To platí i o moderní filosofií české. Není snad jediného českého díla filosofického, v němž bychom se nesetkali alespoň s některým z těch mylných pojmů, jež jsou obsaženy v metodě Descartově. A právě tady je nutno přiložiti ruku k dílu, je nutno ukázati z filosofie sv. Tomáše, kde je chyba, a tím také, kde je možno přispěti k pomoci čistou naukou Andělského učitele.

Sv. Tomáš Akvinský nenapsal díla, v němž by systematicky probíral výhradně filosofickou metodu. Toho tehdy nebylo třeba. Avšak z jeho spisů, především spisů logických a metafysických, je možno jasně ukázati, jaká byla jeho metoda vědecká, a jaké jsou jeho odpovědi na nejdůležitější otázky týkající se problému poznání. Srovnávejme nyní jeho postup a jeho odpovědi s filosofií moderní. Pro jasnost a stručnost nebudeme mluvíti o moderní filosofií vůbec, nýbrž budeme s naukou sv. Tomáše srovnávati toliko postup Descartův, v němž je obsaženo jádro filosofie moderní.

Sv. Tomáš při řešení problému poznání především stanoví přesně pojem pravdy, neboť pravda je středem a cílem celého problému. Pravda je „adaequatio rei et intellectus“, to jest „shoda poznání se skutečností“ A zajisté

plným právem definuje sv. Tomáš pojem pravdy tímto způsobem. Neboť všichni lidé za pravdivé pokládají takové poznání, jež odpovídá skutečnosti. Pojem pravdy není nějakým novým *vynálezem* toho nebo onoho filosofa, nýbrž pravda je majetkem všeho lidstva a byla již dávno před tím, než knihy byly o ní psány. Proto filosof mluvě s lidmi o pravdě, musí rozuměti pravdou to, co jí rozumějí všichni lidé; jinak by — třeba proti své vůli — uváděl posluchače v klam. — Pokud jde o stanovení nejvyššího kritéria pravdy, ukazuje sv. Tomáš, že kritériem pravdy je objektivní evidence poznávané pravdy; to jest: tehdy je naše poznání pravdivé a jisté, jestliže předmět zřejmě je takový, jakým jej poznáváme. Tímto kritériem pravdy postavil sv. Tomáš nezdolnou hráz proti idealismu a subjektivismu vůbec. — Sv. Tomáš zároveň ukázal, že jsou pravdy, o nichž nelze nikomu pochybovati, poněvadž jsou samy sebou zřejmé každému, kdo chápe jejich smysl; jsou to první principy. Na těchto základních principech je pak zbudováno poznání pravd ostatních. Tím sv. Tomáš přirozeně vysvětlil jistotu lidského poznání a znemožnil rozvratnou práci skepticismu.

Všimněme si, jak právě v těchto základních pojmech pochybil Descartes. Viděli jsme již, že otevřel cestu skepticismu tím, že bez objektivních důvodů připustil možnost klamu i tam, kde jde o věci samy sebou zřejmé, tvrdě, že buď působením neznámého démona nebo jinou podobnou příčinou je možný klam i tam, kde jde o věci nejzřejmější.

Avšak Descartes otevřel cestu především idealismu a vůbec subjektivismu, jenž proniká celou filosofií moderní. Kdežto sv. Tomáš měl stále před očima přesný pojem pravdy, Descartes místo toho svým postupem hledá něco, o čem by žádným způsobem nemohl pochybovati. Tedy on *místo pravdy* hledá *jistotu*, a zaměňuje tak *jistotu* s *pravdou*. Jistota však sama o sobě je *subjektivním* stavem poznávajícího subjektu, a objektivní je jen potud, pokud se opírá o objektivní evidenci. A tak Descartes nesprávným položením problému *přehlíží* objektivní evidenci, tvrdě, že jakékoliv poznání je pravdivé jedině z toho důvodu, že nemohu poznávati jinak, než jak poznávám. Poněvadž pak tato nutnost je podle Descarta způsobena jasnou a přesnou ideou, kterou o věci mám, dochází k závěru, že nejvyšším kritériem pravdy je jasná a přesná idea. V tom je však jádro subjektivistického idealismu. Neboť jestliže jediným důvodem pravdivosti nějakého poznání je to, že myslící subjekt svou vlastní a přesnou ideou je nucen tak poznávati, jak poznává, pak pravda není ničím jiným než subjektivní nutností mysliti tak a ne jinak. Že by této subjektivní nutností odpovídal objekt nezávislý na poznání, z toho nikterak neplyne. Je tu již obsažen subjektivismus Kantův, jehož kategorie a formy poznávací nejsou ničím jiným, než takovou — ovšem přesněji určenou — subjektivní nutností poznávací. — Descartes sám, jak již řečeno, nedospěl k tomuto subjektivismu. Zůstal objektivistou, dovolává se toho, že pravdomluvný Bůh nemůže dopustiti, aby skutečnost odporovala tomu, co já jsem nucen poznávati tak, jak poznávám. Poněvadž však Descartes podle svých zásad nemohl jsoucností Boží vpravdě dokázati, nemohl zabrániti vzniku idealismu a vůbec subjektivismu, jenž se stal základem filosofie moderní.

Učiňme však další krok ve srovnávání základních pojmů filosofie svatého Tomáše s tvrzeními Descartovými. Svatý Tomáš jasně a přesně rozlišil poznání smyslové od poznání rozumového. Při tom ukázal, jak obojí to poznání harmonicky se doplňuje, odpovídajíc tak přirozenosti člověka, jenž se skládá z těla a duše. Poznání rozumové opírá se o poznání smyslové v tom smyslu, že ze svých smyslových představ abstrakcí tvoříme si pojmy. Tyto pojmy jsou něčím abstraktním a všeobecným, jsou však realizovány v individuel-

ních konkrétních věcech. — Naproti tomu Descartes nedovede činiti přesného a podstatného rozdílu mezi poznáním rozumovým a smyslovým, nezná již oně abstrakce, již tak jasně vyložil sv. Tomáš. A toto nešťastné odchýlení Descartovo vede na jedné straně k pozitivismu a k sensismu vůbec, na druhé straně k racionalismu a intuicionismu.

Sensismus nečiní podstatného rozdílu mezi představou a pojmem, čili mezi produktem smyslovým a produktem duchovým. Jak mocný je vliv sensismu v moderní filosofii, je patrné z toho, že až do nedávna nebylo téměř jediné knihy moderní filosofie, v níž by pojem nebyl zaměňován za tak zvanou „všeobecnou“ představu.

Positivismus buduje na zásadách sensismu a nechápaje rozumové abstrakce, mylně se domnívá, že jistota poznání je omezena jen na poznání smyslové a vzdává se naděje proniknouti za hranice poznatků smyslových.

Také racionalismus moderní má svůj zdroj v nauce Descarta, jenž tím, že uvádí v pochybnost veškeré poznání smyslové, nemůže pak ovšem o smyslové poznání opíratí poznání rozumové; proto je nucen jediné z poznání rozumového vyvozovati veškerou jistotu. Tím však odňal rozumovému poznání nezbytnou oporu, přerval spojitost mezi rozumovými pojmy a konkrétní skutečností. — Descartes mohl obhajovati objektivitu rozumových idejí, jichž nevyvodil abstrakcí z poznatků konkrétních, jediné tím, že se dovolával pravdomluvnosti Boha, jenž nemůže dopustiti, aby jasné ideje klamaly. U pozdějších filosofů však vedla jeho metoda nutně buď ke skepticizmu nebo k subjektivismu, jenž popírá objektivitu idejí a forem poznávacích vůbec. — Ale i ti z moderních filosofů, kteří učí jakési intuici těchto idejí, nemohou objektivitu jejich obhájití, nevrátí-li se k nauce o abstrakci, jak ji jasně vyložil svatý Tomáš.

Všimněme si ještě jedné části nauky svatého Tomáše, která nám ukazuje hloubku jeho ducha. Sv. Tomáš ve svých výkladech šel až na kořen, až na samotný *základ vši pravdy*, a ukazuje, že zdrojem vši pravdy je Bůh sám; věčné a nezměnitelné pravdy jsou takovými proto, že Bůh je nutně tak poznává. V tom je nejhlubší vysvětlení absolutnosti věčných pravd. — Zcela jinak postupoval Descartes. Tvrdil, že platnost veškeré pravdy závisí prostě na vůli Boží, takže kterákoliv pravda sama o sobě není něčím absolutně nezměnitelným. V tomto učení je již obsažena moderní nauka o relativnosti veškeré pravdy. Snaha některých moderních filosofů zachrániti jakousi absolutnost pravdy buď naukou o nadindividuálním vědomí nebo naukou o absolutnosti hodnot nemůže vésti k cíli, poněvadž jejich nauky samy nemají objektivního základu.

A tak správné řešení problému poznání je možné jediné cestou, kterou krácel sv. Tomáš Akvinský, opíraje se o přirozenou objektivní evidenci pravdy. Jak osudné následky má nesprávné řešení problému poznání, o tom nás učí bezradnost a vzájemné rozpory filosofie moderní.

Nesprávným řešením problému poznání moderní filosofie uzavřela si cestu k řešení problému jsoucna. Proto metafysiky buď vůbec nechápe, nebo nedovede vysvětlit často ani základních pojmů metafysických. Ukazují na př. na pojem substance, který u sv. Tomáše byl tak přesně a jasně vyložen. Již Descartes pochybil v definování substance a svedl tím Spinozu k jeho pantheismu. Nevím, najdeme-li v našich spisech moderní filosofie jedinou knihu, v níž by pojem podstaty byl správně vyložen. Jaké následky pak má nejasnost těchto základních pojmů, o tom netřeba mluvit. Bylo by možno jmenovati řadu jiných příkladů, na př. pojem vztahu duše k tělu, pojem svobody lidské vůle a j. Téměř vždycky, když čteme námitky nebo útoky moderních

autorů proti názoru sv. Tomáše v těchto důležitých otázkách, vidíme, že vkládají v nauku sv. Tomáše názory, jež jsou někdy pravým *opakem* toho, co sv. Tomáš učil.

A přece sama důležitost těchto otázek by zasloužila, aby již pro ně filosofie sv. Tomáše byla studována. K tomu ovšem nestačí jen nahodilé pročtení té neb oné části jeho spisů. Sv. Tomáš byl hluboký myslitel. V každé otázce se snažil jíti až na samý *kořen* problému. Proto celé jeho dílo vlastně vyvěrá jen z *několika málo principů*. Ale k těmto principům je nutno vniknouti hlubokým studiem, nestačí povrchní čtení nějaké otázky, je nutno poznati samého ducha Andělského učitele. A svatý Tomáš byl v rozličných věcech synem své doby. Také on mluvil leckdy o věcech majících význam jenom pro jeho dobu. Avšak zásady jeho, základy jeho filosofie zůstanou zásadami zdravé filosofie všech dob. A poznání těchto zásad je to, co chrání před zmatkem a vede k pravdě i tam, kde jde o řešení problémů čistě moderních.

Tážeme se: Je naděje, že přijde doba, kdy i čeští moderní filosofové budou v hojné míře čerpati z hluboké studnice moudrosti svatého Tomáše? Někdy se zdá, že zaujatost jednotlivců je příliš veliká, aby to mohli učiniti. Avšak doufejme, že jsou to jen výjimky. Většina bude přece jen jiná. — Budiž mi dovoleno vzpomenouti v této chvíli na den, kdy — právě před 20 roky — potkal mne jako bohoslovce můj bývalý gymnasijský profesor, známý český filosof dr. Gustav Zába. Ačkoliv sám moderní filosof, řekl mi mezi řečí s neobyčejnou vřelostí: „Podívejte se na tu krásnou křesťanskou filosofii; tím vším můžete se zabývat.“ — Gustav Zába byl učitelem řady dnešních českých filosofů. Kdyby jen u *jeho* žáků zůstala taková nezaujatost vůči křesťanské filosofii jakou měl on, pak můžeme směle doufat, že mocná obroda křesťanské filosofie způsobí, že i u nás bude dosti těch, kteří majíce sílu přijmouti pravdu, ať se jim podává odkudkoliv, budou čerpati hojně z čistých zdrojů filosofie sv. Tomáše a přispějí tak k zdravému obrození filosofie u těch, kteří k tomuto vznešenému studiu jsou povoláni v našem národě.

*

De statu philosophiae in mentalitate bohemica et de relatione eius ad metaphysicam S. Thomae.

Supremum problema in philosophia duplex est: Problema *cognitionis* et problema *entis*. In primo quaeritur, utrum aliquid certe cognoscere capaces simus et utrum cognitio nostra objectiva sit. In secundo philosophia cum ipso ente (imprimis prout est in seipso) occupatur. Ex hoc patet dependentia solutionis problematis entis a solutione cognitionis. Problema cognitionis est scepticorum et idealistarum. Illi dubitationem afferunt de certitudine cognitionis, isti de obiectivitate illius.

A solutione horum fundamentalium problematum philosophiae ulterior progressus in aliis quaestionibus dependet. Si ergo statum philosophiae in Bohemia cognoscere volumus, hoc praecipue scrutare debemus, quomodo illud problema fundamentale solvitur. Et inveniemus errores. In nostra intentione est *radices* errorum cognoscere. Postea fontem purum metaphysicae S. Thomae ostendemus ad studium philosophiae reformandum. Hodierna philosophia est sub influxu philosophiae modernae aliorum nationum (Angliae, Franciae, Russiae, Germaniae). Errores positivistarum et idealistarum in diversis speciebus inve-

niuntur. Alii sub influxu sensismi manent. Circa fundamentales S. Thomae doctrinas ignorantia crassa dominatur.

Radix errorum in falsa solutione problematis *cognitionis* fundatur. In hoc etiam philosophia S. Thomae et moderna discurrit.

Cartesii methodus causa deviationis est. Abiecit valorem cognitionis sensitivae, fundamentum philosophiae sumit „Cogito“. Summum criterium veritatis est idea clara in existentia veracitatis Dei principaliter fundata. Propterea Cartesius in principio existentiam Dei probare conatur. Hic progressus ad scepticismum et idealismum ducit. Erronei conceptus methodi Cartesii etiam in recentibus operibus apud nos inveniuntur. Et hic errores ostendere munus philosophiae S. Thomae videtur.

S. Thomas opus systematicum de methodo sua non scripsit, quod necessarium non fuerat, sed ex scriptis illius logicis et metaphysicis manifestatur, quatenus ipsius methodus scientifica sit et etiam quae solutiones importantissimae problematis cognitionis.

Postea comparisonem facit auctor articuli inter solutionem S. Thomae et Cartesii. S. Thomas declarat primo conceptum veritatis, quae finis et centrum totius problematis est. Definitur veritas, „*adaequatio rei et intellectus*“. Conceptus veritatis non est aliqua nova *inventio* veritatis per philosophum sed est in possessione omnium, antequam in libris scriberetur! Itaque philosophus cum hominibus de veritate disputans, necessarie debet idem intelligere sub conceptu veritatis prout isti homines. Per hoc criterium S. Thomas murum contra omnem subjectivismum aedificavit.

Contra haec Cartesius aliquid, de quo nullo modo dubitare posset, quaerit. Ergo: Loco *veritatis*, *certitudinem* exquirat. Sed certitudo in se status mentis subiectivus est, qui evidentiae obiectivae adhaeret, quam Cartesius suspexit.

Uterius proceditur. S. Thomas stricte distinxit cognitionem sensitivam et intellectivam et ostendit harmoniam ambarum, in compositione animae et corporis fundatam. Cognitio intellectiva per abstractionem a speciebus sensibilibus dicit sibi rem-per *conceptum*. Conceptus sunt abstracti, universales, quorum realisatio individualibus, concretis invenitur. Positivismus, sensismus ex una parte, rationalismus, intuitionismus ex altera de penuria huius distinctionis apud Cartesium oriuntur.

S. Thomas ad *radicem* omnis veritatis penetravit, fontem omnis veritatis Deum solum ostendit; veritates aeternae, immutabiles sunt, quia illas Deus *necessarie* ut aeternas et immutabiles cognoscit. In hoc profundissima explicatio *necessitatis* veritatum aeternarum ponitur. Cartesius criterium veritatis aeternae divinam *voluntatem* posuit. Ergo, secundum ipsum, veritates aeternae necessario immutabiles non sunt. Doctrina moderna de relativitate veritatis hic fundatur.

Vera solutio problematis cognitionis tantummodo possibilis est, si ponitur illius fundamentum in evidentia obiectiva veritatis, prout S. Thomas fecit.

Sint haec pauca incitamentum ad philosophiam S. Thomae studendam. Ad hoc non sufficit lectio superficialis, quia S. Thomas profunde cogitavit. Totum opus illius ex aliquot *paucis principiis* emergit, quae ante omnia sunt studenda et quidem profunde. Venietne tempus renovationis studii philosophiae S. Thomae, ut omnes de profundo puteo sapientiae S. Thomae abundanter haurire possent?

Metaphysica Thomistica
et aspirationes mentis modernae sive
Metaphysicae thomismi ad tendentias
philosophiae modernae relatio

DR. CASIMIRUS KOWALSKI, GNIEZNO

Introductio.

Magis magisque crescit persuasio quod homines in terra degentes appropinquant ad novam periodum vitae intellectualis socialisque humanitatis. Permulta signa temporum futurorum annuntiant nobis magnas mutationes in ordine rerum temporalium necnon relationum inter individua et societates. Nec mirum quod inquieta corda et praecipue intellectus multorum philosophorum temporum nostrorum quaerunt vias quibus homines ad progrediendum in veritate caritateque uti possint. Certo certius philosophiae veritatis magni sunt momenti in hac praeparatione novae epocae humanitatis: praesertim ideae — nutrimentum spiritus — quae possint esse objectum considerationis speculativae necnon regulae orientationis pro vita cotidiana, maximo cum desiderio expectantur.¹

Hac in situatione verba et exhortationes Encyclicarum „Aeterni Patris“ necnon „Studiorum Ducem“ magnam adipiscunt actualitatem. Uti signa intimae Summorum Pontificum animae dispositionis et vi veritatis per ipsa expressae, attingunt haec famosissima veritatis philosophicae documenta iam intellectus et corda philosophorum modernorum.² Verum quidem una est pars philosophiae perennis quam mentes sapientium nostri temporis permultis praeiudiciis obnubilatae nondum satis receperunt, nempe metaphysica. Quamvis vero permulti philosophi moderni huius disciplinae necessitatem actualitatemque magis ac magis agnoscant et problemata metaphysicae in mentibus volvant et revolvant, tamen, tum fundamentorum tum thesium metaphysicae thomismi ignari, veritates et principia ad solvenda problemata difficillime tantum et magno cum periculo erroris investigare et applicare valent.

Nihilominus exercitium naturale intellectus eorum multas elaboravit theses, quae aliquam „veritatis animam“ continentes compleri perficique possunt per veritates in metaphysica neothomismi florentes et eo modo fructum afferre pro vitae intellectualis hominum perfectione.

I.

De metaphysicae fundamento et methodo.

Primo quidem quoad *fundamenta metaphysicae eiusque methodum* notissimum est in quaestionibus epistemologicis multa problemata de valore nostrae

1 Fritz-Joachim von Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung I*, Vorwort, (Niemeyer, Halle 1932): „Gebt der Zeit einen grossen Gedanken, damit sie davon leben kann, ist die Forderung unserer Tage.“

2 Progressus neothomismi hanc affirmationem sufficienter probat.

cognitionis necnon de conditionibus generalibus scientiae humanae agitari quorum solutio intime attingit essentiam applicationemque metaphysicae.

1. *De criticismo*. Imprimis notandum quod contra ontologias intuitionisticas, quarum thesis fundamentalis intuitionem (intellectualem vel aestheticam) unicam viam ad cognitionem metaphysicam adipiscendam esse sonat, *criticismus*, nonnullorum philosophorum modernorum uti e. g. Henrici Rickert³ et Arthur Liebert⁴ principiis Kantismi nixi ontologiam (a metaphysica distinctam) non solum possibilem sed etiam realem esse affirmant uti scientiam universalissimam *entis sensibilis*. Theoriam criticismi sensu lato sumptam antea propugnauerunt Joannes Volkelt⁵ et Nicolaus Hartmann⁶ qui iam aliquam possibilitatem cognitionis *entium intemporalium* agnoscebant. Ad eandem conclusionem pervenit recentissimis temporibus unus ex physicis gallicis Gaston Bachelard scribens:⁷ „Ainsi dans les avenues metaphysiques que nous explorons nous voyons le noumène refuser une analogie qui suivrait docilement les principes généraux de notre expérience usuelle. Le noumène n'est cependant pas tout entier dans ce refus; la Physique mathématique, en nous faisant sentir la coordination nécessaire des notions nouménales, nous autorise à parler d'une structure du noumène. Le noumène est un centre de convergence des notions. Il nous faut le construire par un effort mathématique . . .”

Nemo est qui non videat in his conclusionibus manifestari tendentiam ad possibilitatem cognitionis entium immaterialium probandam modo critico et systematico nullo dogmatismo philosophico admissio.

Hanc vero tendentiam implet et perficit theoria epistemologica neothomismi „*realismus immediatus*“ nuncupata, quae dubio methodico praemisso sine ira et studio, id est modo vere critico et systematico valorem objectivum et realem cognitionis metaphysicae immediate et infallibiliter fundat ita ut *theoriae de analogia entis* fundamentum firmissimum praebeat. Methodis praecipue psychologicis nixus clarissimus Cardinalis Mercier hanc theoriam enucleavit,⁸ postea D. Noël multis subtilibusque investigationibus stricte epistemologicis eam amplificavit.⁹ Denique P. M.-D. Roland-Gosselin in optimo opere: „Essai d'une étude critique de la connaissance“ cuius primam partem nuper edidit, systematico modo verum criticismum thomisticum construere coepit:¹⁰ „Une extension analogique de la notion d'être ne s'impose que dès l'instant où l'intelligence essaie de concevoir positivement le terme de la relation de vérité, dont la nécessité vient de lui apparaître. Ce terme puisque le jugement obtenu est vrai, doit en effet être pensé comme être réel.

La possibilité de cette extension est garantie par sa nécessité, laquelle ré-

3 Die Logik des Praedikats und das Problem der Ontologie, Heidelberg 1931. Cf. R. Krémer: Bulletin d'epistémologie in „Revue Néoscholastique“ XXXIV (1932), 397—399.

4 Erkenntnistheorie 2 vol., 1931, Cf. Bulletin cit. 400—403; Der Geltungswert der Metaphysik (1915).

5 Phaenomenologie und Metaphysik der Zeit (1925); Das Problem der Individualität.

6 Grundzüge einer Methaphysik der Erkenntnis 1921, 21925; Diesseits von Idealismus und Realismus in „Kantstudien“ vol. 29 (1924), 160—206. Cf. Prof. dr. Paul Menzer, Deutsche Metaphysik der Gegenwart cp. VI, Berlin 1931.

7 Noumène et microphysique in „Recherches philosophiques“ I (1931—1932), 64.

8 Critériologie générale, Louvain—Paris 1925.

9 Praeter multos articulos praecipue: Notes d'épistémologie thomiste, Louvain 1925.

10 Cf. Bibliothèque thomiste XVII (Série philosophique I), Paris 1932. — J. Marchal, Le point de départ de la métaphysique V, Le thomisme devant la philosophie critique, Louvain 1926. — Piotr Chojnacki, U źródeł reformy i u podstaw krytycyzmu filozofii św. Tomasza z Akwinu, Warszawa 1932. — Kazimierz Kowalski, Podstawy filozofji (Studia Gnesnensia I), Gniezno 1930 passim.

sulte elle-meme de l'analyse correcte des exigences d'un être actuellement existant, quel qu'il soit d'ailleurs" (p. 145). His ex verbis sequitur metaphysicam thomismi non solum inconcusse fundari in theoria de realismo immediato sed etiam omnibus legitimis exigentiis criticis philosophiae modernae omnino satisfacere et nihilominus valorem suum absolutum, intrinsece sive in ordine systematico ab omni experientia independentem, totaliter servare. Ideo nobis persuasum est quod illud „über Kant hinaus" quod hodie uti programma multos philosophos ad investigandas theses metaphysicas excitat non nisi in *metaphysica thomismi*, realistica et vere critica, finem suum, id est veritatem de ente quantum est ens, attingere potest.

2. *De irrationalismo*. Praeterea quoad fundamentales metaphysicae quaestiones nemo philosophorum est qui non videat temporibus nostris problema *irrationalismi* fortiter constanterque mentes sapientium agitare.

Sub influxu Henrici Bergson — qui in notissima theoria de aesthetica intuitionem aliquem supra — et antiintellectualismum propugnabat et in recentissimo opere suo: „Les deux sources de la morale et de la religion" (1932) in quadam moralitate religioneque dynamica in hac intuitionem fundata, summam humanitatis finalitatem determinare conatus est — tum in Gallia tum in Anglia tum in Germania permulta systemata moderna orta sunt, unam communem continentes affirmationem, nempe quod nec intellectus nec ratio sufficiant ad evolvendam perficiendamque vitam hominis respectu ad realitatem habito.

In Gallia recentissimis temporibus Johannes Wahl tenens aliquam dialecticam mentis super realismo fundatam affirmat hominem nonnisi sola visione mystica (in sensu naturali) resolvere posse problema cognitionis metaphysicae.¹¹

D. Meyerson vero dogmata idealismi hegeliani relinquens deductionem aprioristicam realitatis ex sola idea humanaque cognitione impossibilem esse declarat, et hoc modo aliquem „irrationalismum" tenet.¹² Intuitionem et instinctum modo plus psychologico quam metaphysico descripsit in iisdem „Recherches philosophiques" (I, 166—177) D. A. Spaier, qui non potuit non videre lumen intelligibilitatis et finalitatis in ipsis facultatibus „irrationalibus" (p. 176—177).

In Anglia nonnulli philosophi¹³ fundamenta ethicae in aliqua intuitionem invenire conati sunt.

In Germania systemata „irrationalia" multum divulgata in philosophia contemporanea huius gentis primum fere locum tenent. Iam Dilthey aliquam intuitionem aestheticam uti cognitionem metaphysicam propugnasse videtur (Menzer o. c. 67).

D. R. Müller-Freienfels auctor libri „Die Metaphysik der Irrationalen" (1927) vero recentissimis temporibus aliquam determinationem „irrationalismi" dedit.¹⁴

11 Jean Wahl, Vers le concret (Recherches philosophiques I (1931—1932), 20): „Nous ne pourrions sortir de cette lutte entre la dialectique et le réel qu'à l'aide d'une vision mystique."

12 R. Johan, La raison et l'irrationnel chez M. Meyerson (Recherches philosophiques I, 164): Notre philosophe est donc parfaitement fondé à conclure: „Toute pensée présuppose une intervention du réel..." Il s'ensuit que jamais la réalité concrète, entant qu'elle est un donné, ne saurait être „déduite" intégralement.

13 E. gr. Prichard, Ross, Joseph, Carritt, Ewing. Cf. John Laird, Les moralistes contemporains à Oxford et la renaissance de l'intuitionnisme. (Recherches philosophiques I, 235—252.)

14 R. Müller-Freienfels, Rationalisme et irrationalisme (Recherches phil. I, 125—137).

In parte negativa huius descriptionis distinguit irrationalismum a scepticismo necnon ab antiintellectualismo radicali: „Ce n'est pas un scepticisme. Car il ne renonce pas du tout à la découverte de la vérité; il cherche seulement la vérité dans des directions nouvelles négligées par le rationalisme. Il ne rejette pas la raison; il soutient seulement qu'il a y, côté d'elles, des instruments de connaissance très importants" (p. 126).

Obiectum irrationalismi, inter cetera, ens reale et realem vitam esse declarat. In parte positiva instinctum facultatem cognoscitivam „adaequatam cognitioni obiectivae" et essentialem hominis maximeque neglectam a rationalistis esse tenet (p. 127, 136) et finaliter eam superiorem intellectu esse declarat: „dans toutes les entreprises humaines, c'est l'instinct qui assigne les fins essentielles et que la raison découvre les moyens d'y parvenir" Ideo systema suum „surrationalisme" appellat.

Insuper notandum quod recentissimis temporibus D. Martinus Heidegger¹⁵ systema philosophicum construxit, cuius novissimam expressionem in articulo „De la nature de la cause (Vom Wesen des Grundes) in volumine „Recherches philosophiques" invenimus (I, 83—124). Phaenomenologia Edmundi Husserl, quamvis nondum vere realistica, nihilominus nonnullos philosophos ad tractandum quaestiones metaphysicas incitavit,¹⁶ quia psychologismi falsitatem multis ostendit considerationibus. Heidegger vero problema entis in prima transgressione immediatae cognitionis entis existentis incipere tenet (p. 90 nota).

Haec transgressio „Seinsverständnis" appellatur. Ideo problema veritatis ontologicae fundatum supra cognitione transcendentali sedulo distinguit a veritate onotologica, quae in immediata cognitione existentiae fundatur. Haec cognitio transcendentalis una ex parte transcendit et superat phaenomena, est penetratio unius existentis per aliud existens, est libera possessio hominis per mundum realiter existentem, possessio, quae magis ac magis in tempore immergit et elementum volitivum, intrinsecum sibi, comportat.¹⁷ Intellectio entis fundat possibilitatem omnium problematum (119), et ideo metaphysica secundum Heidegger in transgressu cognitionis primitivae consistit et fundamentale factum existentiae sive realitatis est.¹⁸

Uti bene animadvertit D. Menzer, ontologia horum philosophorum modernorum ignorat veram essentiam necnon valorem cognitionis¹⁹ et ideo in systematibus nuper descriptis multae antinomiae necnon incohaerentiae adsunt, quibus valor systematum valde diminuitur et quodammodo destruitur.

Huic defectui fundamentalis optime consulere potest *theoria de metaphysica cognitione* entis ut sic sive doctrina de *abstractione intuitiva melius de abstractione improprie dicta*. Optime, imprimis, clarissimus D. Constantius Michalski in inaugurali lectione rectoratus sui Cracoviae habita animadvertit, quod hodiernis temporibus saepe parvi-penditur valor cognitionis intellec-

15 Was ist Metaphysik? (Freiburg Antrittsrede), Kant und das Problem der Metaphysik (1929), Sein und Zeit I (1927).

16 Paul Menzer, Deutsche Metaphysik der Gegenwart p. 59 (1931): „Das eine steht jedenfalls fest, dass die Lehre von einem materiellen Apriori Grundlage einer neuen Metaphysik werden kann." — Dr. Edith Stein, La phénoménologie transcendante de Husserl (Bulletin thomiste, IX (1932) 2, 123 (Notes).

17 De la nature de la cause l. c. p. 89, 105, 111, 123.

18 Was ist Metaphysik? cit. a Menzer o. c. 80.

19 Deutsche Metaphysik der Gegenwart p. 86: „Der Grundfehler dieser modernen Ontologie ist meiner Ansicht nach der, dass sie zu einem klaren Begriff des Erkennens nicht kommen kann. Sie schleppt durch ihre Herkunft von Brentano und der Phaenomenologie ein verhängnisvolles Erbe mit."

tualis, per quam homo certo certius finem suum intrinsecum assequitur.²⁰ Praeterea notandum est quod metaphysica thomismi reprobatur omnino idealisticam deductionem a priori entium concretorum secundum hoc notissimum Doctoris Angelici: „Ex principiis autem communibus entis in quantum est ens non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter.“²¹ Sed nihilominus cognitio vere scientifica non potest formaliter verificari nisi in intellectu, quam thesim S. Thomas praeclaris exprimit verbis: „Cognitiones . . . quae sunt sensitivae tantum, non sunt per principia et causas, sed per hoc quod ipsum sensibile objicitur sensui. Discurrere enim a causis in causata vel e contrario, non est sensus sed solum intellectus.“²² Obiectum formale „quod“ metaphysicae vero cognoscitur a nobis per *abstractionem improprie dictam* per quam intellectus humanus una ex parte nullam realitatem excludit, alia ex parte tamen id formaliter retinet quod potest verificari in realitate tum modo materiali tum immaterialiter. Ideo nullus metaphysicus-thomista negat partem quam habet „de facto“ cognitio sensitiva multaeque dispositiones hominis in ordine cognitionis obiecti metaphysicae et sic omnes thomistae verum irrationalismum profitentur. Alia ex parte autem omnes una voce tenent quod „de iure“ nec voluntas nec facultates sensitivae intrinsece mutant cognitionem intellectualem. Ideo omnes fautores metaphysicae thomismi reiciunt tum rationalismum tum anti-vel supra-intellectualismum et cum Doctore Angelico *intellectualismum* apodictice in immediata cognitione actus intellectus et obiecti eius fundatum tenent.

Hic intellectualismus est certo certius non solummodo optimum complementum tendentiae „irrationalisticae“ philosophorum modernorum sed etiam unicum remedium contra errores intuitionismi omnium philosophorum quorum systemata magis vel minus ab ideologia D. Bergson dependet.²³ Addere liceat, quod D. Gottlieb Söhngen recentissime demonstravit contra D. Nicolaum Hartmann, Husserl et Scheler quod theoria scholastica: „ens et verum convertuntur“, specialiter *thomismi theoria de cognitione metaphysica*, est vera synthesis idealismi et realismi; unde merito negat ens reale cum irrationali identificari posse.²⁴ Inde apparet metaphysicam thomismi, praecipue *theoriam de entis analogia* esse optimum complementum tendentiae irrationalismi neokantiani necnon remedium efficax contra errores in hisce systematibus contentos.

3. *De methodo dialectica et inversione.* Quoad *methodum* metaphysicae duae tendentiae capitales sese manifestaverunt in philosophorum contemporaneorum operibus.

Primo quidem dicendum quod multi sapientes moderni sub influxu Plato-

20 Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów, Kraków 1931, p. 22.

21 In Met. L IV, L 2 (ed. Cathala no. 559) Cf. R. Krémer, Remarques métaphysiques sur la causalité (Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie IV (1920) 226. Louvain.

22 In Met. L IV, L 1. (ed. Cathala 1146) cit. apud Krémer o. c. 226.

23 Cf. Balthasar, L'abstraction et l'analogie de l'être (Barcelona 1924) L'être et les principes métaphysiques p. 6—7 (Louvain 1914). — F. A. Blanche, L'abstraction (Mélanges thomistes, Kain 1932, 237—251). — F. Olgiati, Astrazione et concretezza (Riv. di Fil. Néoscol. 1919, 1920, 1925). — M. de Munnynck, Notes sur l'abstraction (Divus Thomas Frib. VII (1929), 399—413). — C. Nink, Grundlegung der Erkenntnistheorie 119—139. (1930) Frankfurt a. Main. — E. Gilson, Réalisme et méthode (Rev. Sc. Phil. Theol. XXI (1932), 161—186).

24 Sein und Gegenstand, Das scholastische Axiom: Ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation, Münster, 1930 cf. R. Krémer Bulletin d'épistémologie, 408—410. (Rev. Néoscol. XXXIV (1932).)

nis et Plotini²⁵ necnon idealistarum XIX saeculi aliquam dialecticam uti methodum metaphysicae adaequatam propugnant et eam abstractioni et syllogismo aristotelico-thomistico opponunt.

D. Petrus Wust²⁶ tenet contra rationalismum neocantismi necnon contra principia historicismi exaggerati non solum existentiam realitatis per aliquam intuitionem cognoscibilis — sed insuper elaboravit rythmum dialecticum per quem homo negans nihilum et affirmans ens, negans inordinationem et affirmans ordinem, pleno sensu fit ens id est spiritus sive synthesis dynamismi entis et formae entis. Voluntas hominis realisatur per actionem et reactionem contra fortunam, amorem aeternum, pessimam perversitatem. Dialectica analogica sed collectiva spirituum vocatur historia humanitatis. Eius synthesis: „Und so erfolgt denn im gesammten Schaffen an sich selbst wie im Schaffen am äusseren Werk, ein einseitiger Aktstrom auf den anderen und ein einseitiger Gegenstoss auf den anderen“,²⁷ quorum totalitas dialectica spiritus finiti vocatur.

Huic tendentiae „dialecticae“ optime respondet theoria thomistica de *progressu cognitionis metaphysicae per abstractionem improprie dictam*, per *syllogismum*, per applicationem principii *causalitatis* et *theoriae de analogia entis*. Insuper fundamentalis doctrina de actu et potentia verum dynamismum entis ut sic explicat et tum multipliciter entium tum eorum metaphysicam mutationem intelligibilem reddit. Sed in ipso modo procedendi abstractio et syllogismus ad omnia obiecta metaphysicae convenienter cognoscenda sufficit et insuper fundamentalem errorem Plotini²⁸ et Hegeli²⁹ nempe affirmationem homogeneitatis naturalis intellectus humani et divini per determinationem verae hierarchiae intellectuum destruit. Et ideo hodie etiam per veram methodum metaphysicae nobis agendum est contra nonnullos modernos philosophos „volentes naturam intellectus divini ad mensuram nostri intellectus coarctari“. ³⁰ Perlibenter agnoscimus dialecticam D. P. Wust ab hoc errore fundamentali liberam esse sed nihilominus tenemus eam per theoriam de cognitione metaphysica necnon de entis analogia complendam.

Recentissimis temporibus methodus *inversionis* in metaphysica descripta est a D. Paulo Masson-Oursel.³¹ Haec methodus applicata est in philosophia sinensi per theoriam de dualismo yin et yang necnon in doctrina philosophica persana per dualismum iranicum lucis et tenebrarum, denique etiam in philosophia Indarum et quidem tum in Buddhismo per processum explicationis physicae mundi (samsara) et per iustificationem metaphysicam liberationis a samsara in qua salus hominis consistat, tum in systemate Joga per proces-

25 Cf. M. de Corte, La Dialectique de Plotin et le Rythme de la Vie Spirituelle (Rev. de Phil. XXXII (1932) 323—367).

26 Die Auferstehung der Metaphysik (1920), Die Dialektik des Geistes (1928).

27 Die Dialektik des Geistes p. 393—394 cit. a Menzer o. c. 70.

28 M. de Corte o. c. p. 366.

29 Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, 679 Berlin (1837).

30 S. Thomas, De veritate qu. 2 art. 5. Cf. etiam S. Augustinus De civitate Dei 1. XII c. 18; S. Thomas, Peri hermeneias I op. 15 lect. 14. (ed. Leon. 1, 69) et de veritate qu. 2 art. 9. — Quoad hierarchiam intellectuum cf. I a qu. 79 art. 2 (ed. Leon. V, 259—260), De veritate qu. 8 art. 15. Cf. A. Marc, La méthode d'opposition en ontologie thomiste (Rev. Néoscol. XXXIII (1931) 149—169); R. Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925.

31 Une methode métaphysique: l'inversion (Recherches philosophiques I. 229—234). — Quoad analogon thomisticum vide e. g. A. Marc. La méthode d'opposition en ontologie thomiste (Rev. Néoscol. XXXIII (1931), 149—169). M. O. L. Pénido, Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique Bibl. Thom. XV) Paris 1931. — G. M. Manser, Das Wesen des Thomismus, § 5: Die analoge Erkenntnis Gottes (Divus Thomas Frib. 6, (1928) 385—403 7 (1929) 3—29, 322—346).

sum naturalem et spontaneum intellectus humani et altera ex parte per exercitium quod vocatur psatyakcetanâ consistens in operatione contraria operationi naturali et spontaneae intellectus sive in abstensione ab apprehensione et iudicio ut absolutum possit cerni et homo valeat in nihilum redire.

Est ergo haec methodus aliqua repressio et desaggregatio naturae ut possit instaurari „supernatura“ id est vera metaphysica. (233.)

Haec tendentia optimum complementum et correctionem sortitur in theoria thomistica *de entis analogia*, quae etiam aequivocitas a consilio vocatur. In analogica enim cognitione entis ut sic, praecipue vero in cognitione Dei per intellectum humanum non solum omnis imaginatio reicienda est, sed etiam omnis confusio cum univocitate et communitate generica vitanda et per hoc error anthropomorphismi abolitur.

Sed alia ex parte ad tractandum metaphysicam nullo modo aliqua repressio vel desaggregatio naturae necessaria est, quia methodica cognitio metaphysica perficit intellectum humanum et totum hominem sublevat ad cognoscendum entia immaterialia omnesque facultates naturales hominis optime ordinans et perficiens. Est enim cognitio metaphysica bonum et perfectio naturae humanae sed nullo modo eius corruptio.

Ex expositione fundamentorum metaphysicae thomisticae breviter adumbrata elucet una veritas, nempe quod theses realismi immediati, abstractionis improprie dictae et analogiae entis optime correspondent tendentiis philosophiae modernae in quantum hae legitimae sunt. Insuper hae theoriae efficaciter possunt tollere errores philosophorum saeculi nostri, ut sapientes contemporanei a vetustate erroris purgati possint scrutari arcana metaphysicae thomismi eiusque veritates libera mente cernere.

II.

Transeamus ad quaestionem de metaphysicae obiecto vel obiectis et problematibus

1. De philosophia existentiae. Hoc in problemate recentissimis temporibus multi philosophi reliquerunt tum phaenomismum tum positivismum tum idealismum ens reale sive *ens existens* obiectum metaphysicae esse declarantes. Ideo haec philosophia in Germania „Existenzphilosophie“ vocatur.³² Iam biologia moderna sensum realitatis philosophorum valde corroboravit. Praecipue Joannes Driesch positionem realitatis, specificam et unicam actionem metaphysicam appellat: „Wir durchbrechen also den Rahmen der methodisch-solipsischen Ordnungslehre ganz bewusst mit Hilfe des in seiner Bedeutung geschauten Begriffs „wirklich“ . . . Die Setzung des Seinskreises *Wirklichkeit* ist uns die *einzige*, freilich bedeutungsreiche, metaphysische „Tat“ eigentlichster Art“.³³ Simili modo loquitur Hermann Friedmann, qui metaphysicae uti fundamentalem conceptionem assignat—apprehensionem „uniformae realitatis mundi“.³⁴ Hic „sensus realitatis“ philosophorum modernorum Galliae Germaniaeque sese manifestavit in acerba critica theoriae evolutionis necnon per aestimationem de die in diem crescentem cognitionis factorum et realitatis.³⁵ Philosophia neorealismi americani et anglici hodie iam magno vigore est praedita et non solum objectivismo sed etiam specula-

32 Cf. Menzer o. c. cap. VII.

33 Wirklichkeitslehre (1922) p. 55. Cit. apud Menzer o. c. p. 29.

34 Die Welt der Formen (1925) p. 65 cit. apud. Menzer o. c. p. 39.

35 Cf. André Lalande, Les Illusions évolutionnistes, Paris 1930. Cf. Menzer o. c. o. 88/89.

tioni metaphysicae suaviter praeparat mentes philosophorum modernorum.³⁶

Denique notandum quod quamvis Kierkegaard in Germania existentiam proprie soli homini tribuerit,³⁷ tamen Heidegger iam extensionem hujus conceptus valde amplificavit.

Permúltis philosophis modernis una voce realitatem sive ens reale objectum Metaphysicae esse confitentibus animadvertere nobis liceat quod omnibus tendentiis nuper adumbratis, metaphysicae thomismi optima theoria *de objecto metaphysicae* respondere potest. Secundum Doctorem Angelicum enim metaphysica non est scientia abstractionum nec scrutatio entium secundae intentionis sed disciplina *entis realis* in quantum est ens, praeccluso tum ente rationis tantum tum materia individuali utpote non directe per intellectum humanum cognoscibili, sed nulla realitate exclusa quae quocumque modo connotat esse.³⁸ Nec enim talitas entium finitorum nec differentiae entitativae horum entium excluduntur, uti thomistica theoria *de analogia entis* probat. Haec etiam theoriae sincere realisticae et vere universalisticae ordinare et ad veritatem perducere possunt mentes operaque philosophorum modernorum, qui solipsismo, phaenomenismo et positivismo derelicto realitatem sive ens reale objectum metaphysicae esse tenent. Ideo merito D. Jolivet concludit "ce que la philosophie exige, c'est avant tout le retour au réel" (La notion de substance, 301, Paris 1929).

2. *De substantialismo.* Problema *substantiae* nullo modo actualitatem suam in philosophia moderna amisit.

Vestigia D. Brunschwig secutus D. Piaget, psychologus in Helvetia docens, tenet infantes efformare substantias per quandam exteriorisationem psychicam imaginum et conceptuum quibus cognoscunt realitatem.³⁹ D. Le Roy discipulus D. Bergson similiter docet realitatem nobis relationibus durationis purae constare nullamque substantiam realem esse.⁴⁰

Altera ex parte tendentia anthropologica nonnullorum philosophorum contemporaneorum, imprimis Martini Heidegger et Maximiliani Scheler super theoria immediatae apprehensionis substantiae saltem τοῦ ἐγῶ constructa esse videtur. Insuper scientia microphysica etiam realitatem substantiarum innuere videtur ut iam supra explicavimus.⁴¹

Contra negantes existentiam substantiarum clarissimus thomista Cardinalis Mercier celebri et efficacissima argumentatione usus est,⁴² in qua optime dynamismum theoriae thomisticae de substantia enucleavit.

Contra Bergson scripsit P. J. Wébert:⁴³ „L'intuition de la durée pure n'est pas un phénomène supérieur, c'est une régression de l'intelligence à l'imagination et aux sens. Dès qu'on ne renonce plus à l'intelligence, mais qu'on cherche à rendre la fluidité du devenir aussi transparente que possible à l'esprit, l'on est amené à la nécessité d'un sujet du changement. In ne faut pas craindre de répéter que le devenir pur" est une position étrangère à la

36 Cf. René Krémer, *Le néoréalisme américain*, Louvain-Paris (1920); *L'évolution de Néorealisme en Angleterre* (Rev. Néoscol. XXX (1920), 5—17; *La théorie de la connaissance des néorealistes anglais*, Louvain-Paris 1929.

37 Menzer o. c. 79.

38 Cf. Balthasar o. c. F. M. Sladeczek, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin* (Scholastik V (1930) 192—209, 523—550).

39 Cf. Arnold Reymond, *Les préoccupations philosophiques actuelles en Suisse romande* (Recherches philos. I, 360).

40 *La Pensée intuitive* II, Paris 1932; Cf. Krémer, *Bulletin d'épistémologie* l. c. 391.

41 Cf. Bachelard, *Noumène et Microphysique* (Recherches phil. I, 64).

42 *Métaphysique générale* p. 268—287.

43 *Essai de métaphysique thomiste*, p. 222.

philosophie" Nihilominus D. Jolivet in tendentia realistica bergsonismi videt, servatis servandis, pignus utilitatis eius pro augenda philosophia perenni.⁴⁴ Errorem denique D. Le Roy circa doctrinam de substantia magna cum acuitate enucleavit P. R. Krémer scribens: „La chose en soi, la réalité, la substance telle que la conçoit le réalisme thomiste n'est point le substrat inerte et inconnaissable ridiculement inutile, dont on se fait un épouvantail, d'autre part la philosophie thomiste, par la notion des facultés ordonnées essentiellement à leur fin . . . de l'acte, des habitudes, est tout pénétrée de dynamisme . . .”⁴⁵

Omnibus tendentiis vero philosophorum modernorum qui sub influxu Spinosae et Leibniz necnon propriis experienciis metaphysicis ducti realitatem substantiarum admittunt, theoria metaphysicae thomisticae *de substantia uti de ente cui de se competit esse in se* optimum complementum praebet necnon lumen veritatis impertit ope cuius illi suas theorias ordinare et ab erroribus purgare possunt. Hunc scopum metaphysicae St. Thomae clarissimus Cardinalis Mercier exposuit in suo libro „Les origines de la psychologie contemporaine” (1925), cuius verba hodie etiam actualitatem suam conservant, uti supra vidimus.

3. *De personalismo.* Intime cum theoria de substantia coniunctum existit *problema personalitatis*, quod temporibus nostris maxime agitur cum in psychologia,⁴⁶ tum in metaphysica et ethica naturali. In Germania „personalismus” William Stern hodie iam notissimus est. Unitas propria in existendo necnon actio propria sunt secundum illum philosophum signa distinctiva personae, quae distinguitur contradictorie a „rebus” (Sache): „Eine Person ist ein solches Existierendes, das, trotz der Vielheit der Teile, eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet, und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche, vielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt.”⁴⁷ Ideo personalitatis conceptum e. g. ad cellulam, arborem, societatem humanam etc. extendit in ea tum aliquid absolutum tum aliquid relativum adesse agnoscens. In Rumania, personalismus energeticus D. Radulesco-Motru notissimus est.⁴⁸

Personalitas etiam, teste D. Constantino Michalski,⁴⁹ objectum est accerimae pugnae, quae tum in scientiis theoreticis tum in vita practica viget inter homines culturae occidentalis et fautores communismi vulgo bolszewicos nuncupatos: isti personalitatem hominis colere perficereque intendunt, hi vero hominem atomum societatis necnon automatum facere conantur et omnem traditionem culturae spiritualis annihilare intendunt.

Certo certius systema D. Stern eiusque sequacium reactio vigore plena contra absurditates materialismi naturalismique est sed altera ex parte tendentia biologica nimis urgetur cum maximo detrimento vitae spiritualis, quae secundum metaphysicam thomismi est signum distinctivum personae. Ideo

44 La notion de substance p. 299.

45 Bulletin d'épistémologie (Rev. Néoscol. XXXIV (1932), 391).

46 Cf. Personality, Quarterly for psychodiagnostic studies and affiliated sciences, London. — W. Stern, Studien zur Personwissenschaft I. Personalistik als Wissenschaft, Leipzig 1930.

47 Person und Sache I, 16 (1923) cit. apud Menzer o. c. 35.

48 Cf. La philosophie roumaine (Recherches philosophiques I, 345—347).

49 Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów p. 9. (Kraków 1931): „Pod ogólnymi hasłami historyzmu i antyhistoryzmu toczy się walka między dwoma światopoglądami . . . Na drodze pierwszej (antyhistoryzmu) depersonalizuje się ludzi, ujmując ich jako automaty i atomy, które nie mają sobie nic do zakomunikowania i przekazania; na drodze drugiej (historyzmu kulturalnego) ujmuje się ludzi jako osoby, które bogactwo swego życia duchowego potrafią drogą tradycji i symbolu przekazać drugim bez względu na różnice czasu i przestrzeni.”

dicendum quod praeter substantialitatem et finalitatem recurrendum est ad illud S. Thomae „ratione praedita“ necnon ad theoriam de „proprio esse“ uti constitutivo formali personae (Capreolus), ut personalismus modernorum possit in viis veritatis ambulare. Ex his elucet theoriam de personalitate quae est pretiosa gemma metaphysicae thomismi optimum esse complementum „personalismi“ necnon efficacissimum remedium ad errores insufficientiasque huius doctrinae tollendos.

4. *De philosophia vitae.* Reditus ad realitatem de qua supra sermo erat, in nonnullis systematibus particularem formam adeptus est, quae *philosophia vitae* vocatur. Haec doctrina uti reactio contra s. d. philosophiam formae et valoris orta, vitam uti realitatem maximum obiectum metaphysicae constituit.⁵⁰ Nietzsche, Bergson, Dilthey et Kierkegaard primi huius philosophiae fautores erant. Hodie veri Georgius Simmel, P. Wust, Müller-Freienfels, Scheler, Heidegger et Heinemann „systemata vitae“ in Germania construxerunt in quibus summam advertentiam facultatibus et viribus vitam manifestantibus eg. rationi, instincto, intuitioni tribuunt. Insuper tenent ipsam experientiam metaphysicam aliquid „processus vitalis“ (Erleben) esse, ex quo quasi ex fonte summoque veritatis metaphysicae criterio, solutio omnium problematum vitae fluit.⁵¹

Iam supra diximus quod metaphysica thomismi per theorias de *abstractio- ne improprie dicta* necnon de intellectus primatu, veritatis ordinem vere scientificum in mente naturaque humana condere potest. Hic addere nobis liceat quod teste D. Menzer sola actio vitalis nullum problema vitae scientifice solvere potest⁵² et ideo *intellectus et ratio humana* scientiam metaphysicam excolens summi et decisivi momenti est ad scrutanda solvendaque problemata realitatis. Optimam denique philosophiam generalem vitae, criticam, syntheticam et vere metaphysicam, praebuit *Doctor Angelicus* in celebri quaestione XVIII primae partis Summae Theologiae, cuius praecipue articulus tertius maximi momenti est pro philosophorum modernorum theorias de vita in veritate moderandas. Insuper S. Thomas in secunda parte Summae permultas veritates „vitales“ summi momenti pro vita individuali et sociali includit ita ut in istis quaestionibus anthropologia necnon sociologia perennis a philosophis modernis quaeri et inveniri potest.

5. *De causalitatis problematibus.* Nemo sapientium est qui nesciat *problema causae* recentissimis temporibus mentes philosophorum valde agitare. Una ex parte realitas et principium causae efficientis obiectum vivacissimae est discussionis in qua nec philosophi moderni nec neoscholastici inter se consentiunt.⁵³ Altera ex parte vero quaestiones de realitate causae finalis, deque universalitate teleologiae hodie assidue volvuntur.

Quoad causam efficientem Martinus Heidegger vestigia Husserl secutus novam theoriam construxit in qua realitatem causae per aliquam experientiam causalitatis hominis sive per „transcendentalitatem“ hominis probare, justificare et explicare conatus est.⁵⁴

Haec transcendentia nihil aliud est quam „esse in mundo“ hominis (25)

50 Cf. P. Wust, Die Auferstehung der Metaphysik, 158 cit. apud Menzer o. c. 69.

51 Cf. Menzer o. c. 61—87.

52 Menzer o. c. 103: „Es ist unbegreiflich, wie man vom Sturm und Drang des Erlebens allein eine Antwort auf die Probleme des Lebens erwarten kann.“

53 Joseph de Vries, Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips (Stimmen der Zeit 62 (1932) 387). L. B. Geiger, Autour du principe de causalité (Bulletin thomiste IX (1932) I, 376—394).

54 De la nature de la cause (Vom Wesen des Grundes) trad. A. Bessey (Recherches phil. I, 83—124).

qui characterem entis in mundum portat, in existentem (mundum) penetrat, et „revelationem“ mundi eo modo possibilem reddit (111). Hunc mundum qui agit, sola libertas homini dare potest, quae libertas uti transcendentalis exprimit istam transcendentalitatem in homine per genus bene definitum causalitatis ita tamen ut libertas inquantum transcendentalitas est ipsa origo causae et principii causalitatis (121).

Relationem principalem libertatis ad causam vocat Heidegger „actum fundandi“, qui se manifestat sub tribus formis, nempe creandi mundum sive proiciendi mundum et subeundi eius reactionem penetrantem, insuper attingendi fundamentum sive fundandi ipsum hominem in medio existentis, denique justificandi sive manifestandi originem transcendentalem ipsius ultimi, „cur ita est“ (115—118). Inde pervenit ad causae definitionem: „La nature de la cause, c'est la triple dispersion, d'origine transcendente, de l'acte de fonder en projet du monde, prise dans l'existant et justification ontologique de l'existant“ (120). Sed omnia haec secundum Heidegger in temporalitate tantum possible sunt, qua in thesi influxus D. Bergson nobis apparere videtur.

Certo certius theoria D. Heidegger constituit reactionem vigore plenam contra tendentiam antinaturalisticam et antiscientificam cui favent nonnulli philosophi moderni reicientes inter cetera scientiarum naturalium dogmata etiam ideam causalitatis.⁵⁵ Affirmatio realitatis causae efficientis veram certamque thesim metaphysicae constituit. Sed huic tendentiae, cui multi errores admixti sunt (temporaneitas causae, theoria thomismi de causa uti de ente „de quo dependent aliud ens realiter secundum esse vel fieri“, theoria quae ultimo fundatur in infallibili apprehensione entis in quantum ens in entibus concretis quidditatibus sensibilibus), maximae est utilitatis, ut errores expurgantur et haec nobilis tendentia metaphysica philosophorum modernorum in portum veritatis penetrare valeat. Quoad quaestionem utrum principium causalitatis analyticum sit an syntheticum optimam responsionem D. A. Mansion nobis dedisse videtur scribens: „L'essence du contingent, quand on se borne à la considérer comme un être qui existe sans que cette existence soit nécessaire de soi, ne comporte pas la relation de l'effet à la cause; mais dès qu'on prend ce contingent suivant sa compréhension totale (scilicet cum relationibus quae per postpredicamenta — proprietates exprimuntur), on s'aperçoit qu'on ne peut sans tomber dans la contradiction, en exclure cette relation...“⁵⁶ Simillimam sententiam tenet P. J. de Vries in articulo nuper citato (390). Explicationem ulteriorem invenies in articulo P. Geiger supra laudato.⁵⁷ Hoc modo ultimae reliquiae ideologiae kantismi ex positione et relatione problematis causae expelluntur et vera facies quaestionis metaphysicae de causa efficiente restituitur.

55 Menzer o. c. 96: „Mit einer wahren Wut stürzt man sich auf den Kausalitätsgedanken, der wie ein Beelzebub ausgetrieben wird. Zwar bezeugen Erfahrungen des täglichen Lebens und die Erfolge jahrhundertelanger Forschung unüberhörbar seine Bedeutung, aber, weil ursächliche Erklärung allein nicht ausreichend ist, um die Vorgänge des Lebens in Natur und Geist zu deuten, glaubt man das Kausalprinzip verwerfen zu dürfen.“ — Quoad methodum transcendentalem vide B. Jansen, *Transcendentale Methode und thomistische Erkenntnistheorie* (Scholastik III (1928), 341—368).

56 Sur la correspondance du logique et du réel (Rev. Néoscol. XXXIV 1932), 332. Cf. S. Thomas, I qu. 44 art. 1 ad 1 (ed. Leon. IV, 455).

57 P. 393: „La solution proprement thomiste du problème ne nous semble être ni la déduction du principe de causalité à partir de notions plus générales — ni l'induction, si l'on entend par là l'abstraction d'une détermination essentielle à partir des singuliers concrets... mais cette sorte d'intégration progressive d'une notion analogique illuminant les modes particuliers de réalisation à sa propre lumière plus générale et plus confuse.“

Quoad *causam finalem* tum ultimae conclusiones scientiarum biologicarum et physicarum⁵⁸ tum praesertim analyses psychologicae D. Stern inanitatem falsitatemque principiorum mechanismi ostenderunt. En verba D. William Stern: „Das Teleologische ist nichts Zufälliges und Gelegentliches, sondern das überall wirksame Wesen der Welt-Pantelismus... Alles Wirken ist zielstrebig.“⁵⁹ Insuper tota „philosophia vitae“, licet irrationalis, nobis affirmationem saepe involuntariam realitatis causae finalis et recessum a mechanismo includere videtur. „Der wichtigste Gedanke der modernen Metaphysik ist jedenfalls der Lebensgedanke... Alle Versuche, vom Standpunkte einer mechanistischen oder einer nur biologischen Betrachtung Kategorien für das geistige Leben zu gewinnen, sind gescheitert, da ein solcher Lebensbegriff zu arm ist, um den Reichtum und der Differenziertheit geistigen und geschichtlichen Lebens gerecht zu werden,“ scribit non immerito D. Menzer.⁶⁰

Hac in situatione doctrina metaphysica *de realitate et natura causae finalis* maximam acquirit actualitatem et omnes veri philosophi summo cum plauso suscipient, legent propagabuntque recentissimum opus hodierni „principis thomistarum“ R. P. Garrigou-Lagrange: „Le réalisme du principe de finalité“⁶¹ in quo omnis philosophus tum veram theoriam de realitate essentiaque tum sanam doctrinam de applicatione causalitatis finalis inveniet.

Ergo etiam in hac parte nostrae thesisi in qua de problematibus objectisque metaphysicae breviter tractavimus concludere licet *quod theoriae thomisticae de objecto metaphysicae sive de ente transcendentali, de substantia et de persona, de vita et causalitate optime correspondent* tendentiis, in quantum legitimis, philosophiae moderna quibus optimum complementum veramque perfectionem tribuere possunt purgando errores et conducendo philosophos temporum nostrorum ad cognitionem veritatis. Hoc ut quam citissime adveniat omnium thomistarum ardentissimum est desiderium.

III.

Quoad quaestionem de metaphysicae *possibilitate, valore et natura* per multa recentissimis temporibus a philosophis modernis scripta sunt.

1. *De metaphysicae possibilitate.* Nemo philosophorum est qui nesciat interpretationem kantismi in sensu metaphysico de die in diem crescere, immo D. Carabellese tenet philosophiam criticam a Kantio inauguratam possibilitatem metaphysicae fundare debere.⁶²

Ideo quaestio magis ac magis in sensu positivo solvitur⁶³ quia multi fautores tum scientiae naturalis ex servitute positivismi liberatae, tum scientiae biologicae et psychologicae mechanismo superato iam nullum solidum argumentum contra possibilitatem cognitionis entium immaterialium afferunt, immo conclusionibus suis speculationem metaphysicam innuere et postulare videntur.⁶⁴

58 Noumène et microphysique 1. c.

59 Person und Sache I, 426—427 cit. apud Menzer o. p. 35.

60 O. c. 99.

61 Bibliothèque française de Philosophie, Deuxième série, Paris Desclée De Brouwer 1932, Opus antiquius: J. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Beitr. Gesch. Phil. Theol. Mittelalters XI, 1, (Münster 1912).

62 Pantaleo Carabellese, Il problema teologico come filosofia, Roma 1931 cf. M. D. Roland-Gosselin, Bulletin de Philosophie (Revue des Sc. Phil. et Theol. XXI (1932) 259—261).

63 Menzer o. c. 8.

64 Menzer o. c. 9.

Huic tendentiae doctrina thomismi de *metaphysicae possibilitate* in theoria *realismi immediati* necnon in doctrina de *valore abstractionis improprie dictae* et de *fundamento ratiocinii* fundata complementum praebet efficacissimum ad ordinandas theses modernorum et ad elaborandam veram doctrinam de possibilitate primae philosophiae. Ideo possibilitas metaphysicae nullo modo neganda est. Optime scribit R. Jolivet: „Nier la légitimité de la recherche métaphysique, cela ne peut se faire à l'évidence qu'au nom d'une certaine conception du réel: cette négation même implique toute une ontologie. S'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher.“⁶⁵ Ideo cum clarissimo Cardinali Mercier concludendum est nullum argumentum afferri posse quod impossibilitatem metaphysicae demonstrare valeret.⁶⁶

2. *De valore metaphysicae.* Quod vero *valorem* huius scientiae spectat permultae theoriae philosophorum temporum modernorum varias sententias de hac re continent. Martinus Heidegger nihilum tamquam objectum et fontem omnis cognitionis metaphysicae aestimat ita ut quaestio nihili totam metaphysicam implet;⁶⁷ ens non cognoscitur nisi per relationem ad nihilum. William Stern tenet metaphysicam numquam scopum suum nempe productionem conceptionis mundi, per synthesim theoriae mundi et conceptionis vitae, adipisci posse. Nihilominus sola metaphysica potest secundum D. Stern construere theoriā de valoribus super fide fundatam. Ideo Metaphysicam „suchender Seins- und Wertglaube“ appellat.⁶⁸ Gerhardus Lehmann tenet per cognitionem metaphysicam modo symbolico acquiri id quod instinctus immediate apprehendit et quod cogitatio vitae opposuit⁶⁹ et ideo metaphysicae valorem symbolicum tribuit. Richard Kynast vero et Oberhuber valorem metaphysicae in postulatis cognitionis experimentalis respective cognitionis purae fundant.⁷⁰ Arthur Liebert negat possibilitatem includendi „absolutum“ in systemate rationis.⁷¹ Simmel vero tenet quod metaphysica facta clara ad obscura reducit, scientiae naturales vero facta obscura ad clara ducunt.⁷² Secundum Müller-Freienfels „l'intelligence ou la raison ne sont pas originaiement orientées vers la construction de systemes metaphysiques dépourvus de toute valeur pratique, mais qu'elles sont d'abord des instruments d'action“⁷³ ideo cognitio metaphysica secundum illum philosophum non potest esse objectiva, immo tendentia unificativa metaphysicae ens et valorem ad unitatem dynamismi irrationalistici redagit.⁷⁴

Doctrina D. Bergson et Le Roy, qui cognitioni metaphysicae valorem pragmaticum et quantitativum tribuunt notissima est.

Denique secundum D. Scheler metaphysicam naturali cognitione religiosa ad absolutum valorem adipiscendum indiget.⁷⁵

65 La notion de substance 2. Cf. L. Fuetscher, Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik (Zeitschrift für kath. Theol. 54, 4, Innsbruck, 1930).

66 Les origines de la psychologie contemporaine; 377—378.

67 Was ist Metaphysik?, cit. apud. Menzer o. c. 79—80.

68 Cf. Menzer o. c. 34, 37.

69 Vorschule der Metaphysik (1927) Cf. Menzer o. c. 42.

70 Menzer o. c. 45, 47.

71 Geltungswert der Metaphysik cf. Menzer o. c. 56.

72 Menzer o. c. 63.

73 Rationalisme et irrationalisme (Recherches phil. I, 133).

74 Menzer o. c. 74.

75 H. Straubinger, Einführung in die Religionsphilosophie, 46—49, Freiburg 1929. — R. Krémer, La philosophie de M. Scheler, Son analyse de la sympathie et de l'amour (Rcv. Néoscol. XXIX (1927) 166—178. — J. Pastuska, Współczesne kierunki w filozofii religii, 35—55, Kraków 1932.

Nulla harum theoriarum verum absolutumque valorem metaphysicae agnoscit. Ideo hoc in problemate doctrina thomismi quae *absolutum cognitionis metaphysicae valorem super infallibili apprehensione entis inquantum est ens, super valore primorum principiorum necnon ratiocinii fundatum critica constatazione iustum reddit et fortiter inconcusseque tenet maximi est momenti et summae actualitatis*. Acceptatio huius doctrinae mentibus philosophorum modernorum novum impulsum ad veritates metaphysicas investigandum tribuet et efflorescentiam novorum fructuum laboris metaphysici possibilem reddet. Ideo summo cum plausu recipienda est ab omnibus, qui ad veritates metaphysicas cognoscendas sincero animo tendunt.

3. *De metaphysicae essentia*. Denique quoad *naturam* metaphysicae dicendum quod multa systemata modernorum varias conceptiones de hac scientia pronunt. Iam ex supradictis apparet metaphysicam nullomodo aliquam scientiam inferiorem valore symbolico, pragmatico vel hypothetico praeditam esse, immo veram scientiam naturalem esse cuius principia thesesque rite prolatae valorem absolutum sortiuntur. Immo ipsae tendentiae philosophiae modernae innuunt sententiam quod haec scientia quoad *universalitatem dignitatemque* in summo apice scientiarum naturali lumine hominis comparatarum collocanda est.

In Gallia fautores bergsonismi praecipue D. Le Roy *omnes* manifestationes vitae humanae synthetice sub specie *intuitionis aestheticae* considerare conantur.⁷⁶ D. Lévy-Bruhl etiam „supernaturam naturamque mentalitatis primitivae“ methodo *sociologica* durkheimiana attingere ausus est⁷⁷ — sed successum solidum apud sapientes non obtinuit.⁷⁸

In Germania vero tendentia „*synthetismi*“ de die in diem crescit: R. Kynast omnia problemata a scientiis non resoluta per aliquam synthesim realitatis psychicae et ordinis logici solvere conatur,⁷⁹ Maximilianus Scheler characterem syntheticum suae „doctrinae volitivae realitatis“ magno cum vigore enucleavit.⁸⁰ Fredericus Heinemann animam humanam ad „resonantiam totalem cum Deo mundoque“ reducere intendit.⁸¹ *Anthropologia* D. Haering et aliorum categoriae uti „consonantia significationum, totalitas“ maxime urget.⁸² Ipse denique D. Menzer narrans historiam metaphysicae contemporaneae in Germania ita concludit: „Das Ergebnis wäre also, dass die Metaphysik der Versuch des wissenschaftlichen Menschen zur Einheit eines Weltbildes zu kommen ist“ (105).

His tendentiis syntheticis modernorum optime correspondet theoria thomistica *de universalitate scientiae metaphysicae fundata super thesibus de objecto metaphysicae* (id quod quocumque modo connotat esse), insuper *de analogia entis*, quae nullum ens ex sua extensione comprehensioneque excludit, nec talitatem entium finitorum nec differentias entitativas eorum. Haec theoriae optimum remedium praebent ad tollendum errores philosophorum

76 La pensée intuitive I et II Paris 1930. Cf. R. Krémer, Bulletin d'epistemologie (Revue Néoscol. XXXIV (1932), 388—392). M. D. Roland-Gosselin, Bulletin de Philosophie (Rev. des Sc. Phil. et Theol. XX (1931) 128—131; XXI (1932) 268—269).

77 Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive (1931).

78 Cf. Dr. Bern Zuure, L'ame du Murundi, 245—376, 462 ss. Paris 1932. P. Charles, L'unité intellectuelle de l'espece humaine (Les Races humaines, 34—44. Louvain 1930). — O. Habert, Le primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée (Paris Beauchesne) — Conclusiones. D. Meyerson, cit. apud M. D. Roland-Gosselin, Bulletin de Philosophie (R. Sc. Phil. Theol. XXI (1932), 267).

79 Menzer o. c. 43.

80 Ibidem p. 77.

81 Ibidem p. 83.

82 Ibidem p. 87. cf. philosophiam D. Othmar Spann (Menzer 92 ss.).

modernorum. Omnes vero theses veras eorum necnon tendentias legitimas laboris scientifici saeculi nostri illae theoriae complent perficiuntque uti theses verae *scientiae primae naturali lumine comparatae*.

Ita metaphysica non solum est scientia essentiarum ut ait Müller-Freienfels,⁸³ opposita scientiis causarum, non solum scientia entis, subsequens experientiam nihili in timore realisatam, ut vult Heidegger,⁸⁴ non solum analysis rationis purae relictæ cognitione synthetica a priori ut aiebat Kant eiusque sequaces,⁸⁵ sed est *scientia lumine naturalis rationis humanae comparata de ente in quantum ens, scientia causarum et essentiarum, scientia entis existentis et possibilis, scientia transcendentalium: unius, veri, boni et pulchri, scientia substantiae, individui et personae, scientia qualitatis et relationis, scientia ordinis et perfectionis, uno verbo: scientia philosophica omnis quod quocumque modo connotat esse sub lumine tertii gradus abstractionis considerati*.

Hic realismus, universalismus et absolutismus vere syntheticus et scientificus, objectivus et criticus, moderatus et harmonisatus, cohaerens et iustificativus entis, explorans et explicans ens reale est optimum complementum tendentiarum legitimarum philosophiae modernae necnon remedium efficacissimum ad omnes ignorantias, deviationes, unilateralitates erroresque tollendos et in ordinem veritatis redigendos. Ergo summo iure metaphysica thomismi maxima consideratione aestimationeque digna est. Nullus labor vere scientificus et philosophicus circa hanc primam philosophiam vanus inutilisque erit, quia conducere potest intellectum hominis ad veritatem philosophicam et per eam ad Veritatem Primam, quae est ut perpulchre et verissime exposuit multis in locis Doctor Angelicus, fons, origo et mensura omnis entis et veritatis.⁸⁶

Conclusio.

Licet in brevi articulo adumbrare tantum potuimus permultas philosophiae modernae tendentias-magna ex parte vigore legitimo quaerendi veritatem plenas, sed nihilominus multis magnisque erroribus praeditas — tamen una veritas magis magisque in claritate evidentiae progressa est scilicet quod metaphysica thomismi minime caput mortuum vel realitas archeologica vocari potest, sed e contrario iuventute vigoris sui irradiat et illuminat mentes hominum contemporeanorum et etiam philosophis modernis summae est utilitatis.

Primo quidem quoad *fundamenta methodumque* metaphysicae realismus

83 Cit. ap. Menzer o. c. 73: „War Wissenschaft Ursachenforschung, so ist Metaphysik Wesensforschung.“

84 Menzer o. c. 80.

85 Opera (ed. Acad. III, 207. — Ed. orig. 303) cit. apud Menzer 84.

86 Cf. M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin p. 44 ss. Münster 1924. P. Wilpert, Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin (Beitr. z. G. Phil. Theol. Mittel. XXX/3) p. 210 (1931): „Gott ist der Grund alles Erkennens, indem er der Grund alles Seins ist.“ — Ideo addere liceat quod problematis Dei, multum agitantis mentes philosophorum modernorum, vera certaue solutio, sola in metaphysica realisari potest, quia sola metaphysica infallibilem apprehensionem entis in quantum ens, valorem absolutum principii causalitatis efficientis, finalis et exemplaris necnon valorem ratiocinii justificatum continet. Cf. opus capitale. P. Garrigou-Lagrange, Dieu son existence et sa nature 6. — R. Jolivet, Etudes sur le Problème de Dieu dans la Philosophie contemporaine (Galliae) Paris-Lyon 1932. — K. Fröhlich, Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie (Abh. z. Phil. u. Psych. der Religion, 6/7, Würzburg 1925). — Fulton J. Sheen, Religion without God, New York 1928. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1925 ss.

immediatus necnon theoriae de entis analogia et de abstractione improprie dicta tendentias mentis modernae criticas irrationalisticas et dialecticas, inquantum legitimas, complere perficereque necnon errores earum tollere valet.

Deinde vero in quaestione de metaphysicae *objectis problematibusque* omnes rectae aspirationes existentialismi, substantialismi, personalismi, philosophiae vitae et causarum optime excipiuntur et ad veritatem, erroribus sublatis ordinantur per doctrinas metaphysicae thomisticae de ente-ut sic-reali, de substantia personalitateque, de vita, de hierarchia intellectuum, de causis imprimis efficientibus et finalibus.

Denique quoad problemata metaphysicae uti scientiae, nempe *possibilitatis, valoris et naturae* eius tendentia qua philosophia moderna Kanti criticum superat et veram synthesim omnium entium in una scientia absoluta quaerit, nullo problemate relicto, optime completur per theorias thomismi de analogia synthetica entis sive de analogia proportionalitatis propriae deque absoluto valore metaphysicae necnon de natura hujus disciplinae uti scientiae universalissimae et insimul certissimae de ente transcendentali et de omnibus quae connotant esse quocumque modo.

Ergo desideria et exhortationes Summorum Pontificum Leonis XIII. et Pii XI. qui non solum uti Christi legati et St. Petri successores sed etiam uti veritatis scientiaeque amicissimi, necnon humanitatis progressus in sapientia et amore maximi fautores illud „ite ad Thomam“ persaepe repeterunt, summo cum plausu excipienda sunt a philosophiae modernae fautoribus mentiumque hujus saeculi principibus, ut veritas possit lucescere, clarescere, vincere et regnare in intellectibus et vita, individuali et sociali, omnium hominum per metaphysicae St. Thomae Aquinatis victoriam!

Ontologický řád jako základ vývoje lidské osobnosti

*De ordine ontologico, prout fundamentum est evolutionis
personalitatis humanae*

PROF. DR. JOSEF MATOCHA

Blažený národ, který si vytkne veliké *ideje*, velké cíle, úkoly. Idea jako cíl, úkol životní se stává ideálem, k němuž řídí národ veškerý svůj vzlet. — Blažený národ, který kromě ideálů, idejí je veden velikými osobnostmi. Ve velikých osobnostech má pak národ zdroj síly, energie ve svém vznešeném snažení, zápolení. Velká osobnost je to, která dovede zapnoutí v šik, v řadu jiné jednotky, velká osobnost je to, která ne planým slovem, nýbrž příkladem, celou svou vlastní silou, t. j. celým životem soustřeďuje a vede jiné k výšinám . . .

Ve veliké osobnosti je vtělena *idea*, jest v ní konkrétně vtělen ideál, z ní září i hřeje; z osobnosti idea, ideál mocně působí, upoutává, uchvacuje. Z toho patrně, jak těsně souvisí idea-ideál s osobností. — Blažený národ křesťanský! Jemu byla vytyčena největší idea — idea Boží. Bylo to samo Slovo Boží, skrze které všechno povstalo, skrze které měl i člověk povstati a jemu se přiblížiti. Dal jim moc státi se dítkami Božími . . .¹ Slovo se stalo ideálem, absolutně nejvyšším ideálem . . . Slovo — ideál, idea se vtělila. Verbum caro factum est . . . et habitavit in nobis.² Ježíš Kristus, Syn Boží v projevu celého svého života pozemského, od jeslí až ke kříži a k vítěznému triumfu nad smrtí ducha i těla — jest nejvznešenější osobností, jejíž vznešenost ještě nikdo se neodvážil popřít, jejíž sílu a energii nikdo marně nepřijal, kdo ji důstojně přijímal . . .

Toť osobnost, jež vpravdě celým svým životem vede k výšinám! Rozum vede k výšinám! Do tajů nejsvětější Trojice, do života věčných osob! Rozum i srdce vede k výšinám, jež dostoupila láska Boží, když se snížila k bídě tvora a druhá božská osoba měla obnoviti svůj obraz v lidské podobě. Osobnost tato dodává vzletu duši, jež je určena k věčnému, nesmrtelnému životu. Osobnost Kristova, toť ohnisko, slunce spravedlnosti, jež zářilo i osvětlovalo každého člověka přicházejícího na tento svět . . .³

Těchto několik myšlenek bylo nutno předeslati, aby bylo jasno, že křesťanský světový a životní názor staví základ lidské osobnosti předně na ontologickém řádě κατ' ἐξοχήν, na Božím řádě, na absolutnu v pravém slova smyslu. Alfa a omega všeho jsoucna jest základem i osobností lidské.⁴ Tím však jest patrné, že nauka o osobnosti lidské, jak ji podává a obhazuje křesťanská filosofie proti moderním osobnostním teoriím, vytryskla z pravdy věčné. Je tudíž zásluhou víry a křesťanské filosofie, že dala podnět k nauce, které starověk pohaný neznal, k nauce o osobě a osobnosti božské i lidské.

Trojice — Vtělení — svoboda — zásluha — svědomí — osobní nesmrtelnost, rozdíl mezi osobou a věcí . . . toť otázky, z nichž nepřímo vyrostly i moderní osobnostní teorie. — Nastal-li odklon v těchto naukách od prav-

¹ Jan, 1, 12. ² Tamže. ³ Tamže.

⁴ Srov. Gen., 1, 26—27: „Učiňme člověka k obrazu a podobě naší . . . ať panuje nad celou zemí.“

dy,⁵ jest úkolem pravé filosofie poukázati na jediný správný základ vývoje lidské osobnosti, t. j. na ontologický řád. V ontologickém řadě jediné může i moderní filosof položit pevné základy k mohutné stavbě lidské osobnosti. Stavba vyžaduje nutně tyto a ne jiné základy, poněvadž na ní může dále budovati filosofie své soustavy odborné. Musí-li se filosof dnešní doby řídit normou starého filosofa v mechanice: „Dej mi, kde bych se opřel, a pohnu zemí,“ platí to zvláště v nauce o lidské osobnosti. Nauka o osobě a osobnosti nemůže a nesmí býti něčím chaotickým, něčím rozviklaným, neurčitým, co před námi jako bludička prchá, ale nauka o osobnosti musí se podati jako pevná soustava. Má-li se vytvořit pevná osobnost, musí býti i idea osobnosti jistou pravdou, jistou ideou...

Mým úkolem jest, abych svou krátkou přednáškou poukázal na pravdu, jež je směrodatnou ve všech problémech, zabývajících se osobností lidskou. Mým přáním jest, aby podaná pravda stala se jasnou vašemu rozumu a hřejivou vašemu srdci tak, abyste si zde načatý problém sami osobně vyřešili na základě křesťanské filosofie a za vedení a pomoci sv. Tomáše, Andělského učitele...

Osobnost lidská je nejen vlohou, ale i úlohou, nejtěžší úlohou životní. *Vloha i úloha životní má svůj základ v reálném jsoucnu, jsou článkem skutečna.* Hledáme tudíž základ k nejvyšší hodnotě, poněvadž sv. Tomáš ozna-

⁵ „État actuel du problème: CONFLIT DU PRÉSENT ET DU PASSÉ. Depuis près de quarante ans, notre société présente un caractère assez étrange et qui, à certains égards, est nouveau. On n'y croit plus qu'à l'expérience. Les faits, voilà l'unique autorité qui reste debout. Que se passe-t-il derrière le rideau de représentations qui composent cet univers? On a renoncé à le chercher, parce qu'on a perdu l'espoir de le découvrir. Aux yeux de la plupart de nos contemporains, le monde est un système de mouvements, rien de plus. Et cette nouvelle conception de la nature a eu son contre-coup en morale: elle y a produit une révolution. On a repris à la racine et transformé toutes les notions qui intéressent la conduite et la destinée humaines: liberté, personnalité, droit, devoir, immortalité, vie future, Dieu; ce seraient là autant de choses ou qui n'ont plus de sens ou qui n'ont plus leur sens traditionnel.“ Clodius Piat, La personne humaine, str. 1.

„Un grand nombre de philosophes modernes jugent superflue la distinction entre la substance et les accidents. — Il y a, disent-ils, des phénomènes extérieurs, il y a des événements internes; entre les premiers et entre les seconds il y a des rapports de succession, des actions réciproques: mais l'observation extérieure et la conscience ne renseignent pas autre chose.

Sous les phénomènes éphémères vous supposez un fond inerte, permanent, vous l'opposez au flux d'action qui s'écoule à la surface; vaine fiction que vous créez pour donner un nom à la collection des phénomènes sensibles du monde extérieur, à l'ensemble de la vie de l'âme; vous vous laissez prendre au piège des apparences, lorsque vous prêtez aux „substances“ une existence indépendante de l'imagination qui les produit...

... Il serait malaisé d'exagérer l'importance du présent débat. Peu de notions occupent, à l'égal de celle de substance, la pensée moderne: champions et adversaires se rendent compte qu'au succès ou à l'échec du substantialisme est lié le sort de la métaphysique...“ Mercier, le cardinal D. J., Métaphysique générale, str. 269-70.

„Der Streit um den Substanzbegriff ist ein Streit um die Möglichkeit und Berechtigung der metaphysischen Spekulation überhaupt und alles dessen, was von ihr sich ableitet, in ihr Halt und Begründung findet. Denn in alle Zweige des philosophischen Wissens erstreckt sich der Einfluß dieses Begriffes: die Auffassung der Erkenntnislehre, die Bearbeitung der psychologischen, kosmologischen, der ethischen, pädagogischen Fragen ist wesentlich bestimmt von der Stellungnahme zu diesem fundamentalen Begriff. — Der Streit um die Metaphysik aber ist ein Streit um die Weltanschauung, um das theoretische Fundament und rationale Prinzip des praktischen Lebens.“ Dr. Ludwig Baur, Substanzbegriff und Aktualitätsphilosophie, Philos. Jahrb. roč. 1904, 17. sv., str. 113. Týž se odvolává na výrok E. v. Hartmanna, Kategorienlehre, str. 542: „Die ganze Geschichte der Philosophie ist in ihrem tiefsten Kern betrachtet ein Ringen um die Kategorie der Substantialität...“

čuje⁶ osobu jako nejdokonalejší hodnotu v celé přírodě, t. j. subsistenční jsoucno rozumné přirozenosti. Je tu otázka po základu. Kde je správná odpověď? Otakar Březina v „Hudbě pramenů“⁷ napsal, že „hotové odpovědi čekají na naše otázky“ Poznání, toť uznání skutečného jsoucna. „*Jsoucno*“ tvoří odpověď, danou nám Věčným, odpověď čekající na otázky, jež vkládá našemu rozumu nenasytná touha poznati sebe, svět, Boha. Poznání je šťastné najítí odpovědi, jisté spočinutí v ní, „shoda rozumu s věcí“. Chceme-li najítí správnou odpověď na otázku o základě vývoje lidské osobnosti, jest nám otevřítí též onu knihu hotových odpovědí, věčných odpovědí. Jest nám uznati pravdu vepsanou do skutečna, nestačí, aby se člověk uzavřel do světa svých vlastních subjektivních kategorií a idejí podle předpisu Kantova a všech jeho přívrženců. Svět, já, Bůh, pokud jsou apriorními kategoriemi, oddělenými od skutečného řádu jsoucna, nemohou poskytnouti správný základ k vývoji lidské osobnosti.

V tom případě není již poznání poznáním, a vývoj lidské osobnosti na základě těchto teorií vede nutně k osudným omylům. Je nemožno vybudovati správnou osobnostní teorii bez uznání ontologického řádu, jako základu tohoto vývoje.

Pro vývoj lidské osobnosti má nesmírný význam celý ontologický řád. Kniha jsoucna, kniha hotových odpovědí byla a je nezávisle na jakékoliv filosofii učitelkou velkých osobností, velkých duchů. Ontologický řád, toť dílna Tvůrce samého, kde se nám otevírají rozhledy ty nejširší, kde jsme pozvedáni k výšinám a k vrcholům všeho jsoucna v jeho vzniku, trvání i zániku, dílna, kde možno sledovati obdobu jsoucna a jeho hierarchii v jeho totalitě i různých podrobnostech, v zevní i vnitřní souvislosti a závislosti, ve vzájemné činnosti. Sledujeme tu veškeré kategorie, nejvyšší to rody skutečna a na nich závislost rodů a druhů, diferenciací. Od nekonečna, absolutna nalézáme most ke konečnu, relativnu a opačně, z říší konečných jsoucen, příčin se pozvedáme do říše nekonečna, absolutna. NB.! V této dílně, chápané na základě skutečna, nelze uznati pravdivost a platnost moderního principu o uzavřeném kruhu přirozené příčinnosti, jímž se odděluje *absolutno a relativno, Bůh a tvor, jsoucno od sebe a jsoucno od jiného, konečno a nekonečno*. Nelze nám uznati názor moderní filosofie, jímž se popírá zásadní these křesťanské filosofie, že vedle případečného jsoucna je a musí býti uznáno i jsoucno podstatné. Tento názor moderní filosofie boří především základ vývoje lidské osobnosti. Názor tento je obhajován zastánci aktualismu, dynamismu a pod. směrů.

Osoba ontologicky chápána musí tvořiti základ veškerého vývoje osobnosti, ať již v řádě noologickém, či psychologickém nebo etickém, a rovněž ve všech blízkých oborech.

Mluvíme-li o vývoji osobnosti lidské, máme na mysli vývoj pojmu osobnosti, tedy teoretický vývoj, jež je pak základem praktického vývoje jednotlivé osobnosti. Jest sledovati stadia, jak se pojem osoby a osobnosti v ontologickém smyslu přenesl na pole noetiky, psychologie, etiky a jak byl v těchto oborech dále utvářen. Oprávnění tohoto přesunu odůvodňuje Sawicki s ohledem na etickou osobnost takto: „Aus der Seinslehre (Ontologie,

⁶ Summa theol., I. q. 29 a. 3: „Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est, ut hoc nomen persona de Deo dicatur: non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quae creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur“.

⁷ Ot. Březina, Hudba pramenů, str. 1.

Metaphysik) wird der Begriff der Persönlichkeit in die Ethik übertragen . . Die sittliche Persönlichkeit in diesem Sinne ist nichts anderes als die metaphysische Persönlichkeit, gedacht als *Trägerin des sittlichen Lebens* . Wie rechtfertigt sich diese Übertragung des an sich ontologischen Begriffes auf das sittliche Ideal? Sie ist eine durchaus glückliche und natürliche zu nennen. Dieses Ideal ist nichts anderes als die volle Entfaltung der Momente, die dem ontologischen Begriff der Persönlichkeit wesentlich sind. Den Keim aber und die reife Frucht, die Anlage und ihr Entwicklungsprodukt bezeichnet man ja auch sonst öfter mit demselben Namen. So sagt man in der Ethik, es sei die sittliche Aufgabe des Menschen, ein wahrer Mensch zu werden . . .⁸ F. Niebergall (Person und Persönlichkeit, Leipzig 1911) trvá na přesném rozlišování v etice mezi osobou a osobností. Osobnost je mu slovo označující jen vyšší hodnotu v osobě.⁹

V ontologickém řádě je pro vývoj osobnosti lidské základem jsoucnost podstatného jsoucna, podstat. Bez uznání této pravdy je vývoj lidské osobnosti nemyslitelný a nevysvětlitelný. *Bez samobytu není samočinnosti*. Tu narážíme na odpor teorie aktualistické a dynamické.

Sv. Tomáš neměl ve své době příležitosti, aby bojoval proti aktualistické, fenomenalistické a čistě dynamické teorii, jež až v moderní době převládá ve filosofii a reálnost hmotné i duchové, tělesné i duševní podstaty a skutečnost vesmíru rozkládá v pohyby, pochody, akty, jevy, fenomena bez pevného, podstatného podkladu a základu. — Avšak velký myslitel středověku udal různé cesty i k důkazům této skutečnosti, reálnosti podstat a osob.

Zvláště v psychologii vytkl sv. Tomáš důrazněji než ostatní scholastikové reální rozdíl mezi podstatou duše a duševními silami a jejími kony. Neboť jevy, fenomena duševního života převádí na podstatu duše a podstatě je připisuje. Dále usuzuje ze vzniku a působení, činnosti věcí na jsoucnost podstat a jest o tom přesvědčen, že by svět nebyl vůbec skutečností, ale pouhým mamem a klamem, kdyby bylo všechno jen pohyb a nebylo by žádného klidného, trvalého, *dokonalého bytí, jsoucna v sobě, tedy podstatného jsoucna*.

Sv. Tomáš je o skutečnosti a jsoucnosti podstat tak přesvědčen, že v pravém a vlastním smyslu bytí právě jen pro sebe jsoucím věcem, t. j. podstatám a osobám připisuje. „Nutno říci, že rozumná duše nemůže vzniknouti než stvořením, což není pravdivým u jiných forem. Důvod toho spočívá v tom, že něčemu takovým způsobem přísluší vznik, jakým mu přísluší bytí, poněvadž vznik je cesta k bytí, jsoucnosti: o tom však ve vlastním smyslu se říká, že je, co samo má bytí, jako ve svém bytí subsistujíc. Pročež jediné podstaty se v pravém a vlastním smyslu nazývají jsoucný: případek však nemá bytí, ale případkem něco jest, a jen potud se nazývá jsoucnem. Tak bělost se nazývá jsoucnem, poněvadž skrze ni je něco bílým. A proto se praví v knize 7. Metafysiky (text 2 a 3), že se případek vhodněji nazývá (jsoucnnem jsoucna než jednoduše jsoucnem) entis ens, non simpliciter ens. Týž důvod platí i o jiných formách nesubsistujících. A proto *žádné formy nesubsistující vlastně nepřísluší vznik*, ale se o nich říká, že vznikají tím, že složené subsistence vznikají: duše však rozumná je subsistentní forma, pročež jí ve vlastním smyslu přísluší bytí, jsoucnost i vznik . . .“¹⁰

⁸ Sawicki, Das Ideal der Persönlichkeit, str. 11—12. ⁹ Citov. Sawicki na u. m.

¹⁰ „Dicendum, quod anima rationalis non potest fieri, nisi per creationem, quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse; illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum

Celý vývod Andělského doktora je kratince tento: Jediné podstaty samobytující mohou vlastně vzniknouti samostatně, nezávisle, poněvadž jen tyto mají jediné pravý samobyť. Co není podstatné jsoucno, jsoucno v sobě jsoucí, má jen obdobný vznik, obdobné bytí, vzniká a jest jen skutečností *na* jsoucnu podstatném, s ním stojí i padá.

Síla, energie, pochod, postup, projev je něco na něčem, není prostě něčím, je *jsoucnem na jsoucnu*, není samostatným jsoucnem ani ve vzniku, ani v trvání.

Podstatné jsoucno, jsoucno pro sebe umožňuje též jediné pravou jednotu, pravou individualitu. Bez podstatného jsoucna není pravého jsoucna, není tudíž ani pravé jednoty, ani individuality. Aktualismus, fenomenalismus odmítaje podstatu, osobu, musí důsledně odmítnouti pravé jsoucno a tím by musel důsledně popřítí veškerou jednotu věcí, popřítí jakoukoliv skutečnou individualitu, důsledně by byla nemožnou jakákoliv osobnost. Není-li totiž pravého jsoucna v pluralistickém smyslu, není pravé jednoty. „*Ens et unum convertuntur*,“ učí scholastická filosofie. Sv. Tomáš podává výklad této nauky: „Jako všechno touží po dobru, tak touží všechny věci po jednotě, bez níž bytí nemohou, neboť každá věc jen potud je, pokud je pro sebe jednou, jednotnou. Proto vidíme, že věci se přičí svému rozdělení, pokud jen mohou, a že rozklad každé věci povstává z nedostatku té které věci.“¹¹

Jinými slovy možno názor sv. Tomáše vyjádřiti. Není-li pravé jednoty, nastává rozklad věcí. Proto všechny věci všemi silami střeží své jednoty, jež je totožnou ontologicky se jsoucnem. Není-li však pravé podstaty, tedy pravého jsoucna, jímž se skutečnost udržuje, není ani žádného pojítka, které by pohyb, energii, případy atd. v jednotě a důsledně i v jsoucnosti udržovalo, nastal by všeobecný rozklad a zánik.

Nauka o jsoucnosti podstat byla vždy v moderní době předmětem útoků, a to nejen útoků na samu nauku, nýbrž i na filosofii scholastickou, která ji převzala od Aristotela a houževnatě vždy hájila. Moderní filosofie má tu však povinnost přísné revise svých názorů. Neboť v útocích se zašlo daleko na úkor pravdy. — Na nutnost této revise poukazuje kardinál Mercier,¹²

habet esse, quasi in suo esse subsistens; unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia: accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur: sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in 7. Met. (text. 2 et 3). quod accidens dicitur magis *e n t i s*, quam ens, et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc, quod composita subsistentia fiunt: anima autem rationalis est forma subsistens; unde sibi (al. ipsi) proprie competit esse et fieri.“ Summa theol., I. p. q. 90 a. 2.

¹¹ „Sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt, nam unumquodque in tantum est, in quantum unum est; unde videmus, quod res repugnant suae divisioni, quantum possunt; et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei.“ Summa theol. I. p. q. 103 a. 3.

Sv. Tomáš, De pot. 9, 1 ad 3: „Ad tertium dicendum, quod sicut substantia individua habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat; nihil enim agit nisi ens actu... Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae, speciale nomen haberet.“

¹² „Stěží by se mohla upřílišněně zdůrazňovati důležitost této diskuse. Málokterými pojmy se tolik zabývá moderní myšlenka, jako právě pojmem podstaty; a obhájci nepřátelé vědí dobře, že na úspěchu nebo pádu substancionalismu závisí osud metafysiky...“

„Jest myslitelné, že by tolik myslitelů, učenců prvního řádu, jako Hume, Stuart Mill,

de Wulf,¹³ Külpe a mnozí jiní, kteří poznali jakého bezpráví se tu moderní filosofie dopustila. Külpe na př. praví: „Kritikou aktualismu nechtěli jsme v této úvaze říci, že se přiznáváme k teorii substanciální; zdálo se nám jen užitečným ukázat, že námitky proti tomuto názoru nemají naprosto povahy přesvědčivých důkazů a že tudíž musí býti uznána možnost substanciální teorie jako dosud. Zvláště by se doporučovalo potírat tuto teorii v témž pojmu substance, jež ona předpokládá. Dokud ona neklade duši výslovně na roveň přírodovědeckému pojmu atomu a dokud se drží principu zachování hmoty, musí kritika, která jí takové představy bez dalšího přikládá, býti označena za bezpodstatnou. „Dřevěný atom duše“, „isolovaný, tvrdý špalíček skutečnosti“, jak nazývá Paulsen psychickou substancí, je takovým přirozeně jen tomu, kdo se tak na ni dívá, t. j. kritikovi, a jeho kritika je pak velmi laciným bojem proti názoru, jež si sám vytvořil...“¹⁴ V tomto uvedeném paragrafu zabývá se Külpe metafysickými názory psychologického druhu a tak slučuje záhadu psychologickou se záhadou jsoucna. Ač se nepřiznává k substanciální teorii, přece se snaží, aby přesně podal, oč jde, a vyvrátil slabé důvody proti podstatnému chápání jsoucna. Dále se zabývá moderními názory, jež se snaží určití základní prvek psychična, a tu přichází k tomuto názoru: „Kdyby tedy byla psychologie ve shodě s teorií aktualitní, t. j. kdyby spočívala na předpokladu psychologického konsciencialismu, bylo by nutno každé další úsilí o realitu duše odmítnouti...“¹⁵ Tedy jak intelektualismus, tak i voluntarismus byl by bezpředmětným.

Na Külpeovo řešení námitek proti jsoucnosti podstat můžeme jen upozorniti, s prosbou, aby si je každý přečetl, komu na věci záleží.¹⁶ Nám prozatím stačí, že Külpe uznává oprávněnost a možnost substanciálního chápání jsoucna. O tomto zásadním boji bylo nutno se zmíniti dříve, než se budeme zabývatí vývojem osobnosti lidské na podkladě nauky sv. Tomáše o podstatě a osobě.

Klasický výměr osoby v ontologickém smyslu podal Boethius: „*Persona est naturae rationalis individua substantia*.“¹⁷ Osoba je jednotlivá podstata

Spencer, Kant, Wundt, Paulsen, Comte, Littré, Taine, Renouvier mohlo skutečně zneuznávatí podstatnou povahu věcí nebo „já“. Nebyli si vědomi, že se přičí výslovně „bodrému smyslu“?

A je snad naopak pravděpodobno, že by byl genius Aristotelův obětí naivní iluse, kterou mu připisují fenomenisté? A mylili se v jeho výkladu ohledně této elementární pravdy všeobecné myslí všichni loyální a neohrožení učitelé, kteří zavedli do scholastické filosofie peripatetický rozdíl mezi podstatou a případy a jež zachovali po tolik století? — Již možno tušit, že se musely státi na jedné, nebo druhé nebo i na obou stranách ekvivokace, které daly podnět k výměně důkazů a odpovědí, jež se v nic ztrácejí...“ Kard. Mercier, n. u. m.

¹³ Podobně specifikuje současné směry ve filosofii De Wulf, zdůrazňuje převládající vliv psychologických otázek, které namnoze daly podnět, že byla metafysika odstrkována, a že podstaty byly proskribovány, ač nespravedlivě. A nespravedlivost toho jednání spočívá namnoze na mylném a nesprávném chápání substancialismu. Praví zmíněný autor: „Cette influence absorbante de la psychologie se manifeste aussi au détrimet de la métaphysique, que nos contemporains ont frappée d'un injuste ostracisme. Injuste, disons-nous, car si on tient à l'existence ou à la possibilité d'une chose en soi, il convient de scruter sous quels aspects de réalité elle se révèle. Ce discrédit repose en grande partie sur des malentendus et sur une fausse intelligence des théories de la substance, des facultés, des causes, etc., adoptées par la métaphysique traditionnelle.“ De Wulf, Précis d'histoire de la philosophie, str. 150.

¹⁴ Külpe, Úvod do filosofie, str. 318—319. ¹⁵ Tamže. ¹⁶ Tamže.

¹⁷ Liber de persona et duabus naturis. c. 3. M. L. t. 64, p. 1343. Srov. další Boethiův výklad:

„Particularia vero sunt, quae de aliis minime praedicantur, ut Cicero, Plato, lapis

rozumné přirozenosti. Sv. Tomáš přejímá tento výměr, přidáváje bližší výklad jednotlivosti (individuality) znakem nesdílnosti.

Ve výměru nejbližším rodem je podstata, hypostasis, druhovým rozdílem „rozumná přirozenost“. Jednotlivou podstatou (hypostasí) se rozumí v metafysice: v sobě a pro sebe existující jsoucno. Nebo abstraktně subsistence, kon samobytu je bytí v sobě a pro sebe, samobyt bytností. Pojem hypostase se nekryje s pojmem bytností, přidává k němu tedy *samobyt*. Kde bytnost sama v sobě nespočívá, nýbrž tíhne k něčemu jinému, ba dokonce s něčím jiným je sloučena, není o sobě, není hypostasí, tudíž ani osobou, když se jedná o přirozenost a bytnost lidskou. (Duše, tělo, lidská přirozenost Kristova v katol. dogmatice.)

Osoba vedle samobytu obsahuje prvek „rozumnosti — rozumné přirozenosti“, je tudíž rozumnou hypostasí, v sobě a pro sebe jsoucí duchová bytost nebo abstraktně: bytí ducha v sobě, pro sebe.

Osoba jako duchová bytost neliší se od obyčejné hypostase jen větší bytností (obsahovou) dokonalostí, nýbrž je v ní hypostatická dokonalost vystupňována.

Osoba je hypostasí v nejvyšší potenci a v nejvznešenějším tvaru (formě). Odtud výrok sv. Tomáše: „Osoba znamená nejdokonalejší hodnotu v celé přírodě, t. j. samobytné jsoucno v přirozenosti rozumem obdařené.“ Osoba převádí v kon, uskutečňuje samobyt, subsistenci nejdokonalejším způsobem. Nespočívá jen svým bytím, jsoucností (existencí) sama v sobě, jako každá jiná hypostase i prostě věčná, nýbrž dostupuje též ve své samočinnosti nejvyšší niternosti, soustředěnosti, usebranosti. Stává se schopnou, aby se ve svém jednání, ve své činnosti nad sebe pozvedla, na sebe zvratně obrátila, aby sebe duchovně obsáhla, objala a pronikla.

Tím se zvedá k niternému jasu (sebevědomí) a niterné svobodě, k vědomému sebe-jmění, sebe-vládě a sebe-prožívání, k svobodnému sebeurčování, rozhodování, k duchové sebevládě. Tu jsou dány základy k veškeré velikosti, jež osobnost lidskou jako takovou vyznačují, je možný jediný vrchol vývoje. Originalita, individualita, velikost, samostatnost ducha, podnikavost, obětavost... jsou možny jen na základě samobytu rozumné přirozenosti. (Přirozenost je tu chápána ve své totalitě: rozum, vůle, cit a jím podřízené schopnosti.) Na tomto podkladě samobytnosti jest možna jen vlastní soustředěnost, koncentrace všech sil a složek: jsoucno v sobě a pro sebe, opěrný bod ke každému velkému dílu!

Tuto pravdu podává sv. Tomáš svým vlastním způsobem, několika slovy, jasně, průzračně, proto hluboce: „Redire ad essentiam suam nihil aliud est, quam rem subsistere in se ipsa... Forma enim in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes, igitur cognoscitivae, quae

hic... Universalis sunt, quae de singulis praedicantur, ut homo, lapis, lignum, ceteraque huiusmodi, quae vel genera, vel species sunt... Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis: animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur.“ (Tamtéž hl. 2. konec.)

„Quocirca si persona in solis substantiis est, atqui in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio.“ 1. c. hl. 2.

„Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant. Intellectus enim universalium rerum ex particularibus sumptus est. Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiunt substantiam, iure subsistentias particulariter substantes *ὑποστάσεις* (Graeci) appellaverunt.“ (Hl. 3.)

non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas, sicut patet in singulis sensibus, sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt se ipsas . . . Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maxime rediens ad assentiam suam et cognoscens se ipsum . . ."¹⁸

„Pozvednouti se nad svou bytnost nic jiného není, leč že věc subsistuje sama v sobě . . . Tvar totiž pokud zdokonaluje látku, dodává jí bytí, jakýmsi způsobem se na ni rozlévá, pokud však (tvar) má sám v sobě bytí, pozvedá se sám nad sebe . . . Schopnosti poznávací, nesubsistující, ale jež jsou konem některých ústrojí, nepoznávají sebe samých, jak je patrné u jednotlivých smyslů, avšak schopnosti poznávající, samy sebou subsistující, poznávají samy sebe . . .“

„Subsistovati pro sebe přísluší v nejvyšším stupni Bohu. Proto podle tohoto způsobu řeči Bůh též v největší míře se pozvedá nad svou bytnost a poznává sebe . . .“

Agere sequitur esse. Činnost se řídí bytím. Je-li bytí o sobě, pro sebe, je důsledkem též samostatná činnost.

Čím dokonalejší bytí, samobyť, tím dána možnost k většímu vývoji samostatné činnosti a tím též k vývoji osobnosti v řadě noologickém, psychologickém i etickém.

Filosofický pojem osobnosti může být se čtyř hledisk uvažován: ontologického, noologického, psychologického, etického. Ontologický pojem osobnosti obsahuje v sobě vše, co noologický, psychologický a etický postupně vyvíjí, projevuje, poněvadž ne jako tyto tři poslední od konkrétního k abstraktnímu, nýbrž opačně od abstraktního vycházejí, vede ke konkrétnímu a tudíž všechny konkrétní útvary osobnostního pojmu již obsahuje vlohou. Je to všeobecný základ, na němž společně vyrůstají další stadia vývoje osobnostního.

Vycházíme-li však s empirického hlediska, jsme nuceni konkrétní útvary osobnostního pojmu slučovat a stavět je pod velké zorné úhly a postupně sledovat osobnostní pojem od základu až k jeho nejdokonalejšímu typu tím, že můžeme začít nejnižším stupněm, t. j. významem noologickým, přejdeme přes druhý stupeň psychologického pojetí k třetímu a poslednímu významu a stupni v etickém řadě.

Chceme-li tak učinit, což odpovídá více moderním induktivním metodám, musíme mít přece na zřeteli nauku o osobě a osobnosti, jako vůdčí hledisko pro induktivní, lépe empiricko-induktivní ilustraci naší these, že ontologický řád musí být základem vývoje lidské osobnosti. Ovšem mohl by někdo zcela nezávisle na ontologickém řadě postupovat a z výzkumů noetických, psychologických, etických dospět k uznání ontologického řádu jako základu řečeného vývoje. — Avšak historický vývoj pojmu šel právě prvou cestou i metodou. Patristika i scholastika převzala pojem podstaty, přirozenosti od Aristotela a vytvořila jej nejdříve v použití na dogmatické pravdy. To je fakt, za který se křesťanský filosof nemusí nikterak stydět. Tím dala též základ jistý, nesporný k vybudování pojmu osobnosti na jiných, čirě filosofických polích. Filosofie, vedena jsouc theologií našla v ontologickém řadě to, co může být jediné základem vývoje lidské osobnosti. To je historický fakt, jak bylo již v úvodě poznamenáno, a což jest nutno znova zdůraznit.

Proto vycházíme od základu, od pojmu ontologického. Osobnost v ontologickém smyslu se rozumí podstatně samostatné, rozumné jsoucné, jež

¹⁸ Sv. Tomáš, Liber de causis, prop. 15.

vládne samo sebou, jež toto samovládnoucí rozhodující právo o sobě, na sobě aktuálně uplatňuje a projevuje. Aktuální uplatňování tvoří oproti pouhému bytí osoby specifickou zvláštnost. Osobnost obsahuje tudíž vyšší stupeň samostatnosti, než pouhá podstata ji má, nevyjímaje ani duchovou podstatu a osobu jako takovou. Má vyšší způsob jsoucnosti, vyšší „modus existendi“ Neboť nemá jen pouhé „bytí v sobě a pro sebe“, nýbrž především má sebeosvojení, sebedeterminaci, sebeurčení a to nejen *pasivní její přijetí*, nýbrž *aktivní osvojení, provedení, je pánem sama sebe*.

Toto aktivní a aktuální ovládnutí, může být dále ještě různého druhu a připouští další odstupňování a graduální zvýšení: jako primitivní, dokonalejší a nejdokonalejší osvojení, ovládnutí sebe.

Má-li se dospět k osobnosti, je samozřejmo prvním a naprostým předpokladem k tomu *sebevědomí*. To je nejnižší stupeň, na němž se aktuální osvojení sebe sama uplatňuje, uskutečňuje: je to osvojení sebe sama myšlením. Myšlení je tu chápáno jako činnost rozumová, která však nevylučuje cit, tudíž není vyloučen sebepocit, který je více pasivní. Tím máme prvý stupeň osobnosti ve významu noologickém.¹⁹

Myšlení sebe sama, osvojující se (ovládající se) osobnost je však sama o sobě jen relativně, nedokonale vyvinutá osobnost. Výsledek této samočinnosti je pojem „já“ včetně nebo výslovný.

(S tímto nedokonalým ještě pojmem osobnosti jest se spokojiti všem metafysikům, kteří uznávají jen „ratiointelekt“ za jediný prvek všeho jsoucná.)

K vyššímu stupni osobnostního bytí se člověk pozvedá tím, že se osvojení rozumové sdílí vůli, jako by sebevědomí rozžehlo vůli světlo a udávalo cesty, na nichž ovládnutí, osvojení sebe může se aktuálně dále provést v čin a skutek.

Na tomto druhém stupni zvedá se osobnost tak vysoko, že se též realiter, skutkem volním, konem volním sebe samu sleduje a určuje a umožňuje, že vůle sebe může naléztí sebevědomým a svobodným způsobem, že pak sebe sdílí též skrze vůli všem podřadným schopnostem, utváří, diferencuje všechno další dění, jež je nutné, aby vůle přešla v čin a skutek navenek.

Pokud toto osvojení (ovládnutí) vůle sebe samé, samovláda vůle nad sebou může být libovolné, bezděčné, zlomkovité, přerušované, porušované a nerozumné, není tento stupeň osobnosti ještě nejvyšší.

Teprve když se stala vůle ve slunci myšlení průhlednou, teprve když se dá vůle rozumem zcela prosvítiti, prohráti a vede vládu nad sebou za objektivně rozumnými cíly, tu teprve je nejvyšší stupeň, vrchol osobnostní dokonalosti dosažen, když jedná při tom podle hlasu svědomí, máme pak pojem osobnosti ve významu etickém.²⁰

V sebevědomí provádí se primární aktuální uplatnění osobnosti, v sebevědomí vystupuje duch z bytí osoby k bytí osobnosti. Tu se totiž pozvedá po prvé duch nad prázdnou a pasivní identitu sama se sebou k aktivnímu ztotožnění sebe se sebou (v noologickém pojmu osobnosti), po prvé osvojuje si a ovládá svou bytost jako zcela své vlastnictví. Nepřikročuje ještě sice k využití a k pozitivnímu zpracování svého majetku, avšak proklamuje po prvé výslovně právo na své vlastnictví, jež může kdykoliv uplatniti. (Právo toto není sice absolutní, vylučující vyšší právo.) Sebevědomí je tudíž vlastně listinou, jež pozvedá ducha do osobnostního stavu a zároveň

¹⁹ Srov. Dr. Matocha, *Osoba v dějinném vývoji a významu*, str. 8, 247 a nn.

²⁰ Jak vysvětlí tuto činnost, kdo neuzná její základ, samobyť. Není-li člověk pro sebe samostatným, nemá vlastního svědomí, nemá vlastní odpovědnosti.

je to legitimace, podle které se může osobní duch poznati, neboť každý vyšší osobní stupeň předpokládá sebevědomí jako basí a podmínku.

S ohledem na noologický tvar pojmu osobnosti je nutno odmítnuti dvojí extrémní názor. Mylným byl názor Lockeův, jako by osobnostní jednotu nespočívala v jednotě podstaty, nýbrž jen v ideální totožnosti vědomím dané. Podle tohoto názoru zcela různým a bezprostředním vědomím týž člověk by mohl v různých dobách tvořiti různé osoby, osobnosti.

Neboť na jednotě podstaty jest, jako na elementárním faktoru osobnosti trvati, jež se musí i tehdy jako tatáž považovati, když by se obsah představovaného „já“ nekryl s obsahem transcendentálního „já“, nebo svůj obsah změnil, v případě, že by osobnostní zdvojení nastalo.²¹

Rovněž nesprávným je názor, podle něhož sebevědomí ještě neprojevuje nutně osobnost, nebo lépe, že vědomí není bytnostním prvkem osobnosti (Pfeiderer).²²

Osobnostní vědomí předpokládá tudíž podle Pfeiderera reflexi na setrvávající, trvalé „já“, reflexi na podstatu „já“, když se sebevědomí pouze na prosté „já“ reflektuje.

Toto rozlišování má prakticky malou cenu. Neboť kde nastává rozlišování mezi podmětem a předmětem, tam je prostě vědomí, a kde zároveň nastává reflexe na „já“, tedy sebevědomí, tam je tato reflexe ve smyslu reflexe na „já“ jako „já“ o sobě a na podstatu; pouhé sebevědomí v protívě k osobnostnímu vědomí a v rozlišování vědomí vůbec (něco středního) je prakticky vyloučeno a je pouhou fikcí ducha.²³

Sebevědomý a osobnostním vědomím nadaný duch je však sám jen nižším stupněm vědomě duchové osobnosti. Nad sebevědomím stojí sebeurčování, sebedeterminace. Teprve tím se sebevědomí převádí ve skutek a stává se takto prakticky cenným, hodnotným. Bez tohoto sebeurčování zůstalo by vědomí pouhou hříčkou ducha sama se sebou. Proto musí býti noologický pojem osobnosti doplněn psychologickým pojmem.

Shora jsme viděli, že je sebevědomí prvý stupeň osobního ducha, a že proto sebevědomí je nutně projevem a vlastností osobnosti vůbec. Toť asi důvod, proč největší počet filosofů od Leibnize až po Kanta považoval sebevědomí jako nutné kritérium osobnosti.²⁴

U sebevědomého ducha se však zastaviti, znamenalo by zneužiti praktický význam osobnosti a její nejdůležitější stránku.

Vědomí a sebevědomí splní teprve tehdy svůj původní cíl (úkol) a rozvinou teprve tehdy svůj plný význam a nabudou své hlavní hodnoty, když slouží vůli jako pochodeň a ji postaví před svobodnou volbu mezi alternativami. Sebevědomí rozvíjí svobodu vůle v kon (actus), jež je jako pouhá vloha (potentia) schopnost dána, jakž vždy svoboda vůle byla nerozlučně spjata se sebevědomím, tak i uznávána.

Potenciální svobodu možno označiti jako podmínku aktuálního sebevědomí, jako opět aktuální sebevědomí lze označiti podmínkou aktuální svobody.²⁵

S druhé strany je však samozřejmo, že aktuální uskutečnění, použití svobody, aktuální svoboda vůle předpokládá aktuální sebevědomí a že po-

²¹ Srov. Dr. Matocha, *Osoba v dějinném vývoji a významu*, str. 137.

²² Srov. Pfeiderer, O., *Religionsphilosophie*, I. sv., dále Braun, *Die Persönlichkeit Gottes, Eine Auseinandersetzung zwischen Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewussten und dem kritischen Theismus*, I. část, str. 50 a nn.

²³ Srov. Braun, na u. m. ²⁴ Srov. Dr. Matocha, na u. m., str. 145—188.

²⁵ Sawicki, na u. m., str. 274, Braun, na u. m., str. 51.

zvednutí ducha z potenciality zase jen svobodou bývá dokonáno, dovršeno.

Vskutku je svobodná vůle jistým kriteriem osobnosti, právě tak, jako sebevědomí, jen když se svoboda vůle nechápe jako naprostá náhoda (libo-vůle), nýbrž je psychologicky chápána.

Kdo však vůbec svobodu vůle odmítá, zavrhuje, na příklad Hartmann, je samozřejmě rovněž u takového názoru důsledno, že odmítá psychologický a tím více etický pojem osobnosti všeobecně (a důsledně k prvnímu záporu popírá i Boží osobnost zvláště).²⁶

Kde duchové individuum své „já“ (sebe) nejen v myšlení si osvojuje, nýbrž i vůlí ve vlastnictví přijímá, ovládá a činem na venek uplatňuje, tím se pozvedá ve svém způsobu existence o další stupeň výše. Teprve tu lze mluvit o svobodném ovládnutí sebe sama, kde vůle ve svobodné, volné aktivitě rozhoduje o svých silách, energiích, kde tudíž vlastně vůle je svým vlastním pánem (ne absolutním!).

Na druhém stupni pozvedá se tedy osobnostní bytí k osobní činnorodé síle na venek i uvnitř: na venek tím, že se snaží sebe uplatnit, uvnitř sebe-determinací.

Nejvyšší vzor a vrchol u Boha! Vedle sebevědomí další dva prvky: svobodná sebedeterminace jako absolutní svoboda a činnost na venek; uvnitř jako absolutní činnost Boží naproti světu a sobě. Absolutní činnost na venek jeví se nám zase jako všemohoucí tvůrčí síla, moc; činnost uvnitř zase jako nejčistší kon, actus purissimus, jímž je Bůh v nejdokonalejším a nejvyšším vlastnictví sebe sama.

Pokud totiž u člověka vůle ve světle sebevědomí sebe sama nalézá a chápá, sobě osvojuje, potud přijímá nejdříve panovačnou, násilnou vůli, která by chtěla jíti po svých vlastních cestách, shledává se jako egoitu, avšak jako egoitu, jež bouřlivě touží po egoismu, v rozporu k vyššímu lidskému vědomí (svědomí), jež mu kategoricky ukládá, aby přemáhal egoismus a neúprosně žádá, aby se ubíral po cestě objektivní účelnosti. Tím však nastává v sebe-panovačné vládě protiklad, rozpor!

Pokud se tento rozpor nezdolá a neodstraní, projevuje se vláda nad sebou samým, nad svým „já“ jako relativně nedokonalá, osobnost nestojí ještě na výši toho, čím může a má být, ještě nedosáhla vrcholný bod své vlastní vývojové schopnosti.

Vrchol tvoří etická osobnost. Pokud etická osobnost značí vrchol osobního bytí, obsahuje samozřejmě všechny dříve uvedené prvky osobnostního vývoje a to sloučené a u vyšší jednotě splynulé. Tento zřejmý požadavek nebyl však vždy uznáván všeobecně a poslední dobou se znovu vyskytly jednotlivé názory, podle nichž není nutno požadovati k pojmu etické osobnosti vědomí aneb sebevědomí.

Tak na příklad C. Stange²⁷ se snaží použití pojmu etické osobnosti na Boha, aniž by Bohu vědomí a sebevědomí připisoval tím, že míní, že etická osobnost spočívá jediné na jednotnosti účelu („Einheitlichkeit des Zweckes“). V tomto případě by tu byla účelnost bez sebevědomí, tedy účelnost na způsob čírého mechanismu, bez vlastního rozhodování, což právě ubírá základ etičnosti.

Sebevědomí a vědomí patří nutně k etické osobnosti. Jako další podmínka patří k etické osobnosti osobní *svoboda*, neboť jen tam lze mluvit o etické hodnotě a zásluze, kde je svoboda; násilí, zevní přinucení neruší sice objektivní cenu ontologickou činu, ale rozhodně ničí etickou cenu.

²⁶ O Hartmannově osobnostní teorii srov. Dr. Matocha, *Osoba v dějinném vývoji a významu*, str. 222 a n. ²⁷ Cit. Braun, na u. m., str. 54—55.

Podle Hartmanna²⁸ jest nutno omeziti osobnost co do etického obsahu na *odpovědnost*, což je zřejmě libovolné; staví tak na místo hlavní věci věc vedlejší, podřadnou, na místo příčiny provázející okolnosti a účinky. Odpovědnost je sice ratio cognoscendi etické osobnosti, nikoliv však její ratio essendi.

Sebevědomý rozum a svoboda vůle nepostačují ještě, abychom z člověka učinili etickou osobnost, obojí musí býti spíše převedeno do jednotného souladu, harmonie. Vůle musí sloužiti rozumu, a poněvadž musí sledovati rozumné, proto též objektivní cíle.

Našla-li vůle na dřívějším stupni osobnostního vývoje své vlastní „já“ subjektivní, musí ho takřka znovu pozbyti, ztratiti, aby sebe znovu našla na jiném místě, totiž na místě vůli rozumem přikázaném, na místě daném objektivní teleologií světovou: na místě objektivní světové i životní teleologie!

Osobnost tu dospívá k pravdivému, poněvadž rozumnému sebevlastnictví — sebevládě — a to tím více, čím dokonalejší je shoda subjektivní snahy s objektivní normou, danou ve svědomí, čím dokonalejší shoda vůle s *věčným zákonem*.

Ilustraci k této pravdě podává Kristus ve své agonii na hoře Olivetské. Jeho boj, v němž třikrát volá: „Otče, odejmi ode mne kalich tento“²⁹ znázorňuje ostrý boj, v němž se utkává nižší vůle s vyšší normou, aby pak sebe našla ve vyšší vůli. „Ne má, ale tvá vůle se staň.“³⁰

Toť vrchol vývoje, v němž nastává soulad egoistické vůle s vůlí rozumem a objektivní teleologií zřízenou, věcnou normou posvěcenou. V tom smyslu jest chápati též slova Kristova: „Kdo ztratí duši pro mne, najde ji znovu...“³¹

Proto i sebezápor, který žádá Církev katolická, vede konečně k nejvyššímu kladu, který jedině otvírá zdroj života „věčně osobního“...

Shrnuji. Není-li osobnost lidská dána osobou v ontologickém smyslu, to jest není-li jejím základem podstatné, individuální, jednotlivé jsoucno, nebo krátce nemáme-li vlastního samobytu v rozumné přirozenosti, nýbrž je-li osobnost jen fenomenem, aktem na jediném „vše-jednu“ v monistickém smyslu, popírá-li se dále podstatnost duše lidské, pak je nemožno mysliti na sebevědomí, na individualitu, na individuální svobodu, na osobní etičnost člověka v pravém a vlastním smyslu, osobnost a individualita se stávají ilusí, jak to též otevření monisté uznali. Popřením ontologického řádu jako základu vývoje lidské osobnosti byla by popřena i možnost etického a náboženského řádu. Bez jednotlivého samobytu není jednotlivé samostatnosti.

Končím vzpomínkou. O mileniu svatováclavském zářil za temné noci náš národní velechrám v září jako sluneční, klidně, majestátně. — — Dole u Vltavy vyšlehl občas různobarevný ohňostroj a beze stopy zanikl. Máte tím znázorněnu historickou pravdu. Mnohá osobnostní teorie vyšlehla z mysli lidské, na chvíli oslnila, aby konečně zmizela beze stopy. Ontologie křesťanské filosofie, ucelená naukou sv. Tomáše, poukazuje na ontologický řád jako na základ jedině správný pro vývoj lidské osobnosti. Jako katedrála září již po věky. Kéž je základem k vývoji velkých osobností i v našem národě.

✱

²⁸ Hartmann v. Eduard, Die Philosophie des Unbewussten, VIII., str. 189 a nn.; srov. Braun, na u. m., str. 55.

²⁹ Lk., 22, 42. ³⁰ Tamže. ³¹ Mat. 10, 39.

De ordine ontologico prout fundamentum est evolutionis personalitatis humanae.

Synthesis vitae christiana primo in ordine ontologico fundamentum personalitatis humanae ponit. Ingenium et munus vitae in ente reali fundamentum habet, est pars realitatis. „Mundus“, „ego“, „Deus“ inquantum categoriae „a priori“, separatae ab ordine ontologico, nullum firmum evolutionis personae humanae fundamentum praebere possunt.

Persona in ordine ontologico concepta fundamentum omnis evolutionis personae computari debet.

Evolutioni personae humanae in ordine ontologico fundamentum ens subsistens porrigit.

Importantia huius fundamenti in ordine essentiarum in psychologia S. Thomae probatur. Anima rationalis non potest fieri nisi per creationem. Hoc modo competit alicui fieri, sicut ei competit esse; illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens; unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia.

Vis, energia, processus, faenom. etc. est aliquid in aliquo, non est simpliciter aliquid, sed est ens in ente.

Et ens et unum convertuntur. (Unumquodque intantum est, inquantum unum est.)

Persona (secund. Boethium) est naturae rationalis individua substantia (hypostasis). S. Thomas: „Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, hoc est individuum subsistens in natura rationali.“

Ex modo essendi procedit modus operandi, independens et intimus. Pervenit ad conscientiam sui, ad intimam libertatem, ad se determinandum, ad spirituale dominium sui.

In hoc est fundamentum et potentia ad omnem magnitudinem personalitatis, originalitatis, individualitatis, independentiae spiritualis, sacrificii etc.

Subsistere in summo gradu Deo convenit, ideo et elevatio seu cognitio sui. Agere sequitur esse. Quo perfectius esse et subsistentia eo maior facultas operandi et possibilitas evolutionis personalitatis in ordine ontologico, psychologico, ethico.

Ordo ontologicus est fundamentum et personae humanae quantum ad esse et operari, eo quod fit sui iuris; et personalitas quae fit gradatim evolutione usque ad summum gradum ethicum, quando ratio perfecte dirigit operationes voluntatis. Negatione ordinis ontologici tamquam fundamenti evolutionis personalitatis humanae negatur et possibilitas ordinis moralis et religiosi. Sine individualitate personae non datur operatio individualis.

**Thomas von Aquin und die geistigen
Grundmotive der Gegenwart**

P. ERICH PRZYWARA S. J., MÜNCHEN

Die Philosophie der Neuzeit beginnt nicht nur tatsächlich geschichtlich mit dem „cogito ergo sum“ Descartes, sondern in ihm ist auch ihre gesamte Problematik eingeschlossen. Gewiss zielte Descartes mit ihm auf eine möglichst grosse Sicherung der Erkenntnis der Wirklichkeit. Aber in Wahrheit wurde das „cogito“ zum „sum“: die immanente Region des Bewusstseins als das eigentliche Sein (im grundsätzlichen Subjektivismus der Philosophie der Neuzeit). Gewiss war für Descartes das „cogito ergo sum“ die Grundlegung einer Philosophie, der Spinoza die gemässe Ethik schrieb: hin zu einem kosmischen Gemeinschaftsgefühl. Aber in Wahrheit hatte doch der Individualismus der Renaissance im einsam stolzen „cogito“ seine philosophische Form gefunden: hinein in den grundsätzlichen Individualismus der Philosophie der Neuzeit. Gewiss, endlich sollte für Descartes das „cogito ergo sum“ in der Tiefe den unausweichlichsten Gottesbeweis begründen: die Erneuerung der augustini-schen Unmittelbarkeit des Deus-Veritas im Denken. Aber in Wahrheit ist das „cogito“ die Grundlegung des grundsätzlichen Säkularismus der Philosophie der Neuzeit: indem es das Denken in die Region mathematischer Berechenbarkeit einschränkt. Hierdurch wird zuerst der Einfluss der Theologie ausgeschaltet und dann, Schritt für Schritt, auch jegliche Metaphysik. Naturwissenschaftlicher Positivismus wird das letzte Wort.

Unter allen drei Rücksichten ist unsere Gegenwart zu einer tiefgehenden Methodenkrisis geworden: zu einer „Wende“, wie man seit Jahren sagt. Und darum folgerichtig: Wende zum Objekt, Wende zur Gemeinschaft, Wende zum Sein. Die Gegenwart hat darum auch ein ganz anderes inneres Verhältnis zu Thomas von Aquin gefunden. Aber wir werden zu sehen haben, in wie weit er in ihr wirklich wiederauflebt.

Die „Wende zum Objekt“ ist in der Hauptsache durch die *Phänomenologie Edmund Husserls* bezeichnet. Bei allem Einfluss Franz Brentanos steht er in seinen Anfängen doch ganz im Bann der Neuzeit: naturwissenschaftliche Psychologie und Mathematik als massgebend auch für die Theorie des Denkens. Aber dann werden seine „Logischen Untersuchungen“ zum Befreiungskampf. Mit Descartes hatte man begonnen, das Denken als rein akthafte Spontaneität zu fassen: in Descartes, Kant, Hegel noch im Rahmen wahrer Logik. Aber dann gerät diese akthafte Spontaneität rasch in die Sphäre naturhafter Tatsächlichkeit: schon bei Hegel verschwimmt Logik und Geschichte, im Zeitalter der empirischen Psychologie entsteht der Denkpsychologismus, der dann (in den Theorien der neueren Psychiatrie — Freud, Adler usw.) in einem Denk-Biologismus endet. Husserls Arbeit ist darum fast ausschliesslich eine Wiederaufnahme des Descartesschen „cogito“, um von seiner Wurzel her den logischen Subjektivismus zu überwinden. Das „cogito“

hat zwei Seiten: „noesis“ als die akthafte, „noema“ als die inhaltshafte. Denn alles Denken ist zwar Denken als Vorgang, aber Denken von „etwas“. Die Grundrichtung ist das zweite: das Gerichtetsein auf „etwas“. Das Bewusstsein ist darum grundlegend nicht „funktional“, sondern „intentional“: nicht „Vollzug in sich selbst“, sondern „meinende Richtung auf . . .“. Bewusstsein ist bestimmt durch Objekt. — Aber in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ setzt bei Husserl bereits die andere Akzentuierung dieses Satzes ein, um in der „Formalen und transzendentalen Logik“ das Uebergewicht zu erhalten: die Immanenz dieser Welt der Objekte im Bewusstsein. Bewusstsein hat eine doppelte Eigenschaft: es ist in sich geschlossen und hat darum die Form der Person, — aber es ist bestimmt durch die Struktur der idealen Objekte (noemata) und hat darum die Form der Welt. Die Monadologie Leibniz feiert in Husserl eine Art Auferstehung: das Bewusstsein ist „transzendente Subjektivität“, aber welthaft, und von einer inneren Teleologie her in Gott zentriert.

In dem Husserlschen Bestimmtsein der noesis durch das noema entsteht ohne Frage die besondere Weise, in der *Thomas* die Struktur des „cogito“ sieht: Ver q 1 a 9 corp. Die innerste Reflexion auf die Natur des „cogito“ erkennt seine Intentionalität auf das Objekt: secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur . . ., secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem. Und ebenso bedeutet die Husserlsche „noematische Welt“ ein wahres Wiederaufleben des Aquinaten. Das intelligere geht formal auf die essentiae rerum (S. Th. I q 57 a 1 ad 2). Die essentiae rerum aber gründen als ideae oder rationes creaturarum in der divina essentia, so sehr, dass man diese rationes nicht sehen kann ohne die divina essentia zu sehen (de pot q 4 a 2 ad 27). So ist das intelligere zuletzt nicht nur durch eine „noematische Welt“, sondern durch eine noematische „absolute Wahrheit“ bestimmt. — Aber es ist kein Zufall, dass Thomas „proportionem eius ad rem“ sagt: „Ding“. Hier kommt das Grundlegende des ersten Artikels der ersten quaestio der Quaestio de Veritate zum Ausdruck: Denken und Wollen, Wahrheit und Gutheit gelagert in der Beziehungs-Spanne zwischen res und anima. Gewiss ist das Grundwesen des Bewusstseins die reductio completa, das Rund-geschlossen-zu-sich-selbst des Geistes, darin seine „subsistentia rei in seipsa“ (Ver q 2 a 2 ad 2) sich äussert. Aber als kreatürliches Bewusstsein steht es in der Vielheit und Bezogenheit der Kreaturen (proportionem . . . ad rem), und darum ist die Ding-Bezogenheit mit Vorzug seine Eigenart: intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur (ebd q 1 a 9 corp). Hierin überwindet Thomas das Husserlsche Ineinanderschwimmen zwischen Kreatur und Gott in einem „reinen Bewusstsein“. Die folgerichtige Untersuchung des cogito führt zur Entdeckung der letzten Spannung zwischen In-sich-geschlossenheit des Denkaktes und seiner innersten Gerichtetheit auf die Welt der Dinge. Diese Spannung erst weist über sich zu Gott.

Die „Wende zur Gemeinschaft“ ist vor allem in der modernen *Soziologie* beschlossen. In der mathematischen Naturwissenschaft, die, vorzüglich in der Mechanik, von Descartes her, das normgebende Ideal war, drückte sich tatsächlich, wenn auch nicht ausgesprochen, das Ideal des herrscherlichen autonomen Individuums aus, das den „Mechanismus der Welt“ dirigiert, ja, durch die „Erfindungen“, immer besser gestaltet. Es war daher folgerichtig, dass von der Romantik her zu Dilthey hin immer mehr eine typologische An-

thropologie zur ausdrücklichen Idealwissenschaft wurde: verwirrendes Chaos qualitativ selbständiger Individuen. Dem tritt in der Gegenwart die Soziologie entgegen. Mit ihrem Anspruch, die Fundamentalwissenschaft zu sein, spricht sie bereits ihre These aus: das Prius der Gemeinschaft vor dem Individuum. Diese These hat eine mannigfaltige Gestalt. Für *Toennies*, den Vater der Soziologie, spannt sich die Dialektik des Menschlichen zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft: Gemeinschaft als das gesunde Eingebettetsein des Menschen in die Bande von Boden und Blut, — Gesellschaft als die Rationalisierung dieser vitalen Gemeinschaft bis zum zweckhaften Utilitarismus zwischen autonomen Individuen. *Max Scheler* sieht über diesem Gegensatz ein versöhnendes Drittes: die „Solidarität“ als das geklärte Ineinander zwischen Mitverantwortung (der Gemeinschaft) und Selbstverantwortung (der Gesellschaft). *Othmar Spann* führt alles auf die immanente Dialektik der „Ganzheit“ zurück. Individuen sind nur „Glieder“, die in „Ausgliederung“ von der Ganzheit her und in der „Rückverbundenheit“ zur Ganzheit hin bestehen, — während andererseits die Ganzheit nur „in“ den Gliedern wirklich ist. Im Verhältnis zwischen Geschöpf und Gott wird das freilich in etwa gesprengt, insofern die Glieder, in der „Abgeschiedenheit“, eine Unmittelbarkeit zu Gott haben, während umgekehrt Gott in sich selbst wirklich ist. *Johannes Plenge* endlich (in dem Grundgedanken Schelers und v. Wieses eine geklärte Form haben) sieht die letzte Begründung in einer „Ontologie der Beziehung“: „Beziehung“ so sehr das Grundwesen des Seins, dass das „cogito ergo sum“ vielmehr „cogito ergo sum-us“ heissen muss und in der Beziehungshaftigkeit des Seins das Geheimnis der Trinität sich andeutet: die relationes als personae. — Damit ist aber klar, wie hier immer mehr die Gemeinschaft, die Ganzheit, dass Wir den Akzent eines Göttlichen erhalten. Der Anthropozentrismus der Neuzeit bleibt damit intakt, aber der Akzent glitt vom Individuum auf die Gemeinschaft. Das Kollektiv wird Gott.

Die Grundrichtung der modernen Soziologie bedeutet ohne Frage eine besondere Auferstehung des vielumstrittenen Satzes *Thomas von Aquins*: „individuum de ratione materiae (signatae)“. Denn in ihm wird die „Besonderheit“ (singularitas) des Einzelmenschen als reine „Einzelung“ gefasst (als formales „hoc vel illud“). Damit ist einmal der Einzelmensch im schärfsten Sinn als Menschheitsglied bezeichnet, — da die Qualität einer „species“ nur der „natura humana“ zukommt, dem „Mensch als solchen“. Dann aber ist hierin auch der Mensch ganz entscheidend in die Welt der Sinne und der Materie gewiesen, da es dieser Welt, im Unterschied zu den Ordnungen der reinen Geister, eigen ist, formale Einzelung zu haben (in den Atomen als Prototyp). — Aber diese Stellungnahme des Aquinaten ist durch ein Doppeltes klar geschieden gegen eine Gefahr des Kollektivismus. Einmal gilt das Axiom „individuum de ratione materiae“ nicht für das Kreatürliche schlechthin, sondern nur für die Kreatur, die nicht reiner Geist ist. In der Region der geschaffenen Geister ist die Besonderheit des Einzelwesens vielmehr qualitativ, ist jeder Einzelgeist eine species für sich. Das Gesamtkreatürliche steht also in der letzten Spannung der zwei Axiome: „individuum de ratione materiae“ und „individuum de ratione formae“. Dann aber wird schliesslich gerade der Mensch zum besonderen Ort dieser Spannung. Denn die geistige Seele in ihm ist wahrhaft „Geist“, wenngleich, wie Thomas sagt, das Unterste im Reich der geschaffenen Geister. Insofern nimmt sie also Teil am Qualitätscharakter des Einzelwesens in diesem Reich, wie sie (noetisch) auch Teil hat an der apriorischen Erkenntnisweise dieses Reiches (in ihrem „intellectus principiorum“). Dieselbe geistige Seele aber ist ebenso „forma corporis“

und insofern wesentlich in das Reich des Körperlichen eingewiesen, und insofern auch gebunden in den, diesem Reich eigenen, Satz „individuum de ratione materiae“. Sieht man den Menschen als die unterste Grenze des Reiches des Geistes, dann wird man mit Vorzug ihn als qualitatives Einzelwesen bezeichnen: mit der Richtung auf eine besondere Selbstständigkeit des Individuums gegenüber der Gemeinschaft. Sieht man den Menschen aber als die oberste Grenze des Reiches der Natur, dann wird man ihm den Charakter einer rein formal quantitativen Einzelung lassen müssen: mit der Richtung auf ein Ueberwiegen der Gemeinschaft. Thomas selber bleibt bei der undeuteten Spannung. Denn für ihn ist sie, wie bei der Frage des Bewusstseins, das Ueberhinausweisen zu Gott.

*

Die grundsätzlichsste Wende ist die „Wende zum Sein“. Durch Descartes' „cogito ergo sum“ war die Erkenntnistheorie die „prima philosophia“ geworden. Die moderne *Ontologie* zielt darauf, wieder der Ontologie ihren Charakter einer „prima philosophia“ zurückzugeben. Den ersten Schritt hierin bedeutet *Nikolai Hartmann*. Von der Marburger Kant-Schule herkommend sprengt er ihre Bewusstsein-Immanenz: Bewusstsein geht wesentlich auf Sein. Zwar gibt es für das Bewusstsein eine transintelligible Zone des Seins, aber doch so, dass die hieraus erfolgenden „Aporien“ selber das Letzte des Wesens des Seins bezeichnen. Indem im Bewusstsein also der aporetische Charakter des Seins sich kundtut, wird die Lehre von diesen Aporien des Seins zur eigentlichen „prima philosophia“. In *Martin Heidegger* und *Karl Jaspers* verstärkt sich diese Richtung unter einer doppelten Rücksicht. Einmal begründet sich für sie der Charakter der Ontologie als „prima philosophia“ im cogito selber. Das cogito selber ist ein Sein, und zwar jenes, in dem das Sein-überhaupt sich durch sich selbst kundtut. Wahrheit als ἀλήθεια ist Un-verborgenheit, also formalst veritas ontologica, während die veritas logica nur ihr Leuchten ist. Wahrheit ist der Seinsvorgang, darin das Sein durch sich selbst erscheint. Dann aber ist dieses Sein mit Betonung „Existenz“: nicht ein ideales Sosein, sondern die konkrete Existenz. Philosophie hat es nicht mit Wesenheiten-an-sich zu tun, sondern mit dieser wirklichen Welt. So sehr ist das der Fall, dass Philosophie schliesslich ethische Entscheidung wird. Für Jaspers ist Philosophie eine solche „Existenzerhellung“, die im Vorgang des „Scheiterns“ als tiefsten Seinserlebnisses der Transzendenz alles (kreatürlichen) Seins zu Gott inne wird. Für Heidegger führt sich Wahrheit schliesslich auf „notgewendete Freiheit“ zurück: auf das Entscheidungs-Ja in die konkrete Welt und ihre ständige Werdehaftigkeit hinein. — Aber gerade hierin wird offenbar, wie in diesen Philosophien vielmehr eine spekulative oder ethische Anthropologie die „prima philosophia“ ist. Für Hartmann steht der tragisch-demiurgische Mensch im Mittelpunkt des aporetisch gespaltenen Seins. Bei Heidegger spielt der Mensch der „Sorge“ dieselbe Rolle, ja diese „Sorge“ ist geradezu das Wesen des Seins. Für Jaspers aber konzentriert sich alles in den Menschen des „formalen Transzendierens“, während Stoff und Gott gleichsam die Grenzbegriffe dieses „formalen Transzendierens“ sind. Folgerichtig dazu ist dann für alle drei die Philosophie in die Immanenz der Welt gebannt. Aber im grossen Unterschied zu der Philosophie der Neuzeit ist es (offenbar unter dem Einfluss Kierkegaards) nicht eine „ideale Welt“, sondern die unerlöste Welt der Erbsünde: bei Nikolai Hartmann die Welt der letzten Risse, bei Heidegger die Welt, die

im Nichts den Seinsgrund für Angst, Schuld und Tod als die grundlegenden Seinsbestimmungen hat, — bei Jaspers endlich die Welt, die im „Sein als Scheitern“ die entscheidende „Chiffre“ ihres formalen (also in sich selbst beschlossenen) Transzendierens besitzt.

Unter einer doppelten Rücksicht vollzieht sich in dieser modernen Ontologie wohl die entscheidende Auferstehung *Thomas von Aquins*. Indem Hartmann, Heidegger und Jaspers das Grundfaktum ihrer Ontologie in einem dynamischen Gespaltensein, das doch dynamische Werdehaftigkeit ist, sehen, rühren sie unbewusst an das, was für Thomas das eigentliche philosophische primum ist: die spannungshafte Realverschiedenheit zwischen Dasein und Sosein, die sich in den seinshaften appetitus naturalis entlädt und so ein „être dynamogénique“ (Sertillanges) begründet. Und ebenso ist die Betonung einer Philosophie der konkreten Existenz durchaus Geist vom Geist des Aquinaten. Denn sein philosophisches Bemühen geht bewusst um diese einmalig konkrete Welt, und *darum* ist seine Philosophie von der Theologie her innerlich geleitet. Denn diese einmalig konkrete Welt ist die Welt der übernatürlichen Ordnung der Erlösung. — Doch gerade hier zeigt sich die Ueberlegenheit des Aquinaten gegenüber der modernen Ontologie. Ist das primum der Philosophie die Real-Spannung zwischen Sosein und Dasein, dann kann nicht mehr Anthropologie, sondern einzig Theologie das Zentrale sein. Denn diese Real-Spannung weist gerade im Menschen wesentlich über sich in eine göttliche Identität: Gott, nicht der Mensch und auch nicht der reine Geist, ist die eigentliche Mitte des Seins (S. Th. I q 13 a 4 ad 3). Dann aber bleibt es nicht bei einer tragischen Erbsünde-Welt als dem letzten Wort. Sondern umgekehrt: die übernatürliche Welt der Erlösung ist erst die „Existenz“. Die Real-Spannung zwischen Sosein und Dasein als das philosophische primum hat ihre konkrete „Existenz“ in der Weise, in der die Christologie selber (im Problem der hypostatischen Union) in die Frage zwischen Dasein und Sosein mündet (S. Th. III q 17 a 2; de un Verbi incarn a 4 corp).

Damit ist aber deutlich, wie sehr der Heilige in Thomas von Aquin das Lebens- und Formprinzip des Philosophen ist. In den Riss der Kreatürlichkeit schaut er geöffneten Auges hinein, weil er in der Existenz Christi seine Existenz hat. Das Mass der Einheit mit dem Gott, der in die Kreatürlichkeit hinein „Sich ausleert“ (Phil 2; 7 ἐκένωσε ἑαυτόν), wird zum Mass der Unabhängigkeit, mit der er in der Erforschung der letzten Abgründe der Kreatur keinen „Kurzschlüssen“ verfällt. Die grundlegende Anbetung Gottes macht ihn fähig, das *Verborgensein* Gottes in der „Schöpfung, die noch in Wehen liegt“ (Röm. 8; 22) als *Verborgensein Gottes* und damit das Elend der Kreatur als „seliges Elend“ zu begreifen und damit keinem tragischen Anthropozentrismus oder Kosmozentrismus zu erliegen. In ihrem Riss hat die Kreatur schon die Einheit mit Gott. Denn Gott ward Kreatur, und so ist, was für die Kreatur „Kreuz“ ist, das Liebes-Eins des „Christo mitgekreuzigt“ (Gal 2; 19 f). Adoro te devote, *latens* Deitas.

Fysický řád
základem metafysického řádu

Ordo physicus ordinis metaphysici fundamentum

R. N. DR. ARTUR PAVELKA

<i>Jest dokáz.</i>	Fysický řád základem metafysického řádu	(1)
<i>zkušenost</i>	existuje člověk schopný smyslového vnímání a rozumové činnosti	(2)
<i>zkušenost</i>	vnímám červen	(3)
<i>z (3)</i>	něco je v rozumu	(4)
<i>zkušenost</i>	nevnímám nic	(5)
<i>z (5)</i>	nic není v rozumu	(6)
<i>z vět (3) – (6)</i>	něco mimo rozum je nutnou podmínkou pro platnost věty (4)	(7)
<i>ze (7)</i>	jest něco mimo rozum	(8)
<i>zkušenost</i>	nemohu současně vnímat a nevnímat něco	(9)
<i>zkušenost</i>	nemůže něco v rozumu být i a nebýt i	(10)
<i>ze (7)</i>	nemůže něco mimo rozum, avšak rozumem pojatelné, současně být i a nebýt i	(11)
<i>z (9)</i>	realisace principu kontradikce pro smyslové vnímání	(12)
<i>z (10)</i>	realisace principu kontradikce pro činnost rozumovou	(13)
<i>z 11</i>	realisace principu kontradikce pro to, co jest mimo rozum, avšak rozumem pojatelné	(14)
<i>definice</i>	obor skutečno budiž člověk se smyslovým vnímáním a rozumovou činností, jakož i to, co je mimo rozum, avšak rozumem pojatelné	(15)
<i>z vět (12) – (14)</i>	v oboru skutečna jest realizován princip kontradikce : něco nemůže zároveň být i a nebýt i	(16)
<i>definice</i>	pojmem je vyjádřením rozumového skutečna	(17)

<i>definice</i>	obsah pojmu prostého kontradiktorického sporu nazveme realitou (18)
<i>zkušenost</i>	realit je nekonečně mnoho (19)
<i>zkušenost</i>	reality nejsou obecně identické, nýbrž různé, na př.: červen, (20) sůl, číslo, kámen, hmota
<i>definice</i>	realitu, která tvoří základ pro postup nějakého důkazu, nazveme realitou základní (21)
<i>definice</i>	to, co vnímáme smysly, čili objekt vnímaný smysly, nazveme hmotným jevem (22)
<i>z (18)</i>	hmotný jev jest realita (23)
<i>definice</i>	souhrn realit vyvoditelných z reality hmotného jevu nazveme totalitou hmotného jevu (24)
<i>definice</i>	zvolme za realitu základní našeho postupu totalitu hmotného jevu: tento krystal Na Cl (25)
<i>definice</i>	realitu vyvoditelnou z reality základní nazveme prvkem reality základní (26)
<i>z (25), (26)</i>	prvky naší reality základní „tento krystal Na Cl“ jsou v symbolickém označení tyto: (27) p_1 = bílá barva p_2 = krychlový tvar p_3 = druh atomů Na a Cl p_4 = počet atomů ν p_5 = souměrná výstavba $\vdots$ p_{K-4} = prostorová souřadnice první p_{K-3} = prostorová souřadnice druhá p_{K-2} = prostorová souřadnice třetí p_{K-1} = časová souřadnice p_K = struktura p_{m-2} = kausalita p_{m-1} = bytí p_m = kontradikce
<i>definice</i>	prvky (27) jako uskutečněné nazveme konstantními (28)
<i>definice</i>	prvky podle zkušeností uskutečnitelné na místě p_r , avšak neuskutečněné, nechť tvoří obor proměnného prvku x_r (29)
<i>z (29)</i>	prvek proměnný x_r je uskutečnitelný některým ze způsobů svého oboru (30) Na př.: p_1 = bílá barva p_K = časová souřadnice

definice stanovení oborů prvků základní reality a stanovení jejich (31)
vzájemných vztahů nazveme abstrakcí

z(28) – (31) Provedení abstrakce naší základní reality : (32)

$$\begin{array}{ll}
 p_1, p_2, p_3, p_4, p_5 \dots p_{K-4}, p_{K-3}, p_{K-2}, p_{K-1}, p_K \dots p_{m-2}, p_{m-1}, p_m & \equiv R_0 \\
 x_1, p_2, p_3, p_4, p_5 \dots p_{K-4}, p_{K-3}, p_{K-2}, p_{K-1}, p_K \dots p_{m-2}, p_{m-1}, p_m & \equiv R_1 \\
 x_1, x_2 & \equiv R_2 \\
 x_1, x_2, x_3 & \equiv R_3 \\
 x_1, x_2, x_3, x_4 & \equiv R_4 \\
 x_1, x_2, x_3, x_4, x_5 \dots & \equiv R_5 \\
 \\
 x_1, x_2, x_3, x_4, x_5 \dots x_{K-4} & \equiv R_{K-4} \\
 x_1 \dots x_{K-4}, x_{K-3} & \equiv R_{K-3} \\
 x_1 \dots x_{K-4}, x_{K-3}, x_{K-2} & \equiv R_{K-2} \\
 x_1 \dots x_{K-4}, x_{K-3}, x_{K-2}, x_{K-1} & \equiv R_{K-1} \\
 x_1 \dots x_{K-4}, x_{K-3}, x_{K-2}, x_{K-1}, x_K & \equiv R_K \\
 \\
 x_1 \dots x_K \dots x_{m-2} & \equiv R_{m-2} \\
 x_1 \dots x_{m-2}, x_{m-1}, p_m & \equiv R_{m-1} \\
 x_1 \dots x_{m-2}, x_{m-1}, x_m & \equiv R_m
 \end{array}$$

Každé R_i je realitou podle definice (18): $\underbrace{\text{pro } i < m}$

*z (18) a
z (32)*

R_0 = tento krystal Na Cl
 R_1 = krystal libovolné barvy, jinak R_0
 R_2 = krystal libovolné krystalografické soustavy, jinak R_1
 R_3 = krystal libovolných prvků, jinak R_2
 R_4 = krystal libovolné velikosti, jinak R_3
 R_5 = mineral

R_{K-4} = mineral uvažovaný v rovině
 R_{K-3} = mineral uvažovaný v lineární dimenzi
 R_{K-2} = mineral uvažovaný v libovolném místě
 R_{K-1} = mineral uvažovaný v libovolném místě i čase
 R_K = hmotné bytí

(33)

R_{m-2} = bytí
 R_{m-1} = možnost bytí
 R_m není realita podle (18), realizace kontradikce principu
chybí.

definice Realitu R_i nazveme vyšší než realitu R_j , když bude mít R_i (34)
všechny proměnné x , který má R_j a ještě aspoň jednu další
proměnnou x .

z (32) a (34) R_{m-2} = bytí je nejvyšší realitou obsahující ještě prvek bytí. (35)

zkušenost analogický postup jako ze základní reality námi zvolené lze (36)
provést z každé základní reality některého jevu totality

definice zjev, že některý prvek základní reality se objeví u více realit (37)
získaných postupem abstrakce, nazveme strukturním znakem

<i>definice</i>	souhrn strukturních znaků nazveme řádem	(38)
<i>z (32)—(36)</i>	p_{m-2} = kausalita je strukturním znakem skutečna	(39)
<i>z (32)—(36)</i>	p_{m-1} = bytí je strukturním znakem skutečna	(40)
<i>z (32)—(36)</i>	p_m = kontradikce je strukturním znakem skutečna	(41)
<i>z (32)—(36)</i>	souhrn oborů proměnných x určité odvozené reality jest oborem skutečna, ve kterém je uskutečnitelná realita nižší	(42)
<i>z (39)—(41)</i>	v oboru realit jest uskutečněn řád charakterisovaný strukturními znaky kausality, kontradikce a bytí	(43)
<i>z 43)</i>	řád skutečna jest jen jeden	(44)
<i>z (33)</i>	postup náš ve shodě s povahou lidského poznání bral se od objektu smyslového výše, t. j. od objektu rázu fysického	(45)
<i>z (33)</i>	nalezené strukturní znaky jsou objektem metafysiky	(46)
<i>z (45)—(46)</i>	vyjádření skutečnosti o existenci jednoho řádu vzhledem k metodickému postupu u lidského poznání nutného je věta: <i>řád fysický je základem řádu metafysického,</i> což bylo dokázati.	(47)

Obiectivitas cognitionis
humanae

DR. HYACINT BOŠKOVIĆ O. P., ZAGREB

Quaestio de obiectivitate cognitionis humanae pertinet ad punctum essenziale problematis gnoseologici, inquantum determinat id quod est magis intrinsecum et formaliter constitutivum illius entitatis, quod nos vocamus cognitionem. Cum enim vox „obiectivitas“ originem suam ducit a termino „obiectum“, manifestum est quod praecise sumus in quaestione essentiali magni problematis moderni, quae quaestio adhuc hodie non invenit suam decisivam solutionem.

Certum est cognitionem habere aliquod obiectum, alioquin nec existere potest. Omnis actio, sive sit humana, sive divina, sive spiritualis, sive materialis debet habere suum proprium obiectum a quo et specificatur et in se constituitur et, consequenter, ab omni alia actione distinguitur. Saepe dicitur quod actio sumit suam specificationem a proprio obiecto. Sed specificare aliquam rem, vel aliquam actionem significat: eam constituere in suo esse, ita quod intrinsecum eius constitutivum dependet ab obiecto. Obiectum ergo cognitionis formaliter constituit intrinsece ipsam operationem cognoscitivam et dat ei essentialem determinationem.

Iam vero hic exurgit difficultas et pertinet ad quaestionem obiectivitatis cognitionis. Si enim dicimus quod obiectum tam intime pertinet ad naturam cognoscitivae operationis, ut eam intrinsece constituat, forsitan debemus concludere ipsum obiectum cognitionis esse quid intrinsecum menti nostrae et non realis res in rerum natura. In hoc casu homo cognosceret non rem ipsam sed suam cognitionem, non ens reale sed suam subiectivam operationem et est maximum periculum subiectivismi et idealismi. Obiectum cognitionis esset id quod constituitur ab actu cognoscentis et non ipsum cognitum: res realis extra mentem nostram.

Difficultas magis apparet ex consideratione actionis cognoscitivae, quae est actio eminenter immanens, quod significat eius terminum ultimum remanere in ipsa actione et non transire ad aliud. Cognitio tamen est actio immanens ut eius initium et eius terminus permaneat in ipso operante, in mente cognoscente.

Atqui ista operatio nullam actionem exercet in rem extramentalem. Cum cognosco aliquam rem, res remanet in seipsa intacta. Ego neque illi aliquid do, neque assumo. *Ita videtur, non datur ulla communicatio.*

Sed ad omnem cognitionem necessaria est unio obiecti cogniti et cognoscentis. Nos ipsi experimur quod in cognitione nostra relationem habemus cum re quam cognoscimus. Propterea et loquimur de ipsa, quia est aliquid de nostra actione, facta est quid nostri.

Si vero mens remanet solum in seipsa, et si obiectum est in se intrinsecum, quomodo possumus loqui de rebus, quae sunt extra nostram operationem?! Constitutivum cognitionis esset quid intrinsecum, obiectum esset immanens et obiectivitas restringeretur ad solum subiectum. Quod, aliis verbis, nihil aliud est quam subiectivismus.

Datur aliqua possibilitas attingendi res, si dicamus quod res ipsa, vel proprietates rerum deveniunt in mentem et quod ipsae fiant obiectum cognitionis. Sed in hoc casu habetur duplex difficultas:

1. Quomodo possunt res, quae sunt extra nos esse in nobis.
2. Etiam, si hoc est possibile, tunc in mente esset aliquid, *quod non est in re*, quia si est in mente, non est in re.

Non est nostra intentio istam quaestionem in extenso solvere, sed volumus solummodo, lineis generalibus indicare aliqua puncta, quibus posset veniri ad felicem solutionem huius difficilis problematis.

Iam vidimus cognitionem, utpote actionem essentialiter immanentem, non posse exire de se et pervenire ad rem, quae est extra operationem cognoscitivam. Ut obiectivitas et realitas cognitionis solvatur remanet sola possibilitas, quod res extramentales aliquo modo perveniant in mentem. Ipse *Kant* bene observat hoc dicens, *esse necessarium quod proprietates rerum perveniant in nostras repraesentationes*. Non remanet alia via vel proprietates rerum veniunt in mentes nostras, vel cognitio rei extramentalis est impossibilis.

Tunc oritur quaestio: possumus ne habere proprietates rerum? Datur ne aliqua via per quam mens posset habere res, quae sunt extra nos?

Omnibus notum est *Kant* negative respondere ad hanc quaestionem. Ille bene observat quod est necesse habere proprietates rerum in mente, ut possimus res cognoscere, sed ille expresse negat hanc possibilitatem. Consequentia huius — sicut scitis — est absoluta ignorantia rei in se. „*Ding an sich*“ nobis remanet incognitum.

Videamus si istud praesuppositum *Kantii* verum sit; et ad istam indagationem faciendam incipiamus ab ipsis praesuppositis *Kantii*.

Multis in locis suae criticae *Kant* expresse concedit *hominem recipere impressionem rerum materialium*. Mundus physicus, qui est extra nos, agit in sensus nostros et imprimit suas impressiones in sensus exteriores. Dicit *Kant* hoc est materia informis; sed hoc est indifferens. Maximi momenti pro nobis est, quod et ipse, sicut de cetero et *Hegel*, concedit mundum exercere aliquam activitatem in sensus nostros.

De cetero hoc est factum tam evidens, ut a nemine negari possit. Sufficit considerare solum superficialiter facta in rerum natura ut videamus unum corpus agere in aliud, et omnes res esse in mutua communicatione.

Sed praecise ibi habemus viam ad solutiones problematis. *Kant* nullo modo potuit transire supra illud factum, sed illi opus fuit videre quid significat: *agere in aliud, vel dare impressiones alteri*.

De facto: Quid accidit quando una res agit in aliam? Aliis verbis: quomodo unum corpus agit in aliud? Utrum ista actio fiat cum alia communicatione? Si affirmative, tunc quaeritur: quid illi communicat? Forsitan nihil aliud quam suam propriam naturam? Sunt quaestiones, ex quibus dependet solutio problematis gnoseologici.

Post *Aristotelem* omnes Scholastici respondebant unanimiter cum valde noto principio: unumquodque agit secundum quod est actu. Hoc principium continet totam doctrinam de relatione cognoscentis ad cognitum, et oportet illud explicare et vindicare. Cum dicimus aliquod agens agere, volumus significare illud exercere suam activitatem quam intrinsece habet. Sed ista activitas procedit ex viribus suae naturae, quae est primum principium omnis actionis. Nihil enim exercet suam actionem nisi secundum id quod in se habet. Esset enim contradictorium dicere aliquem agere secundum id quod non habet in se. Tunc aliqua actio non haberet suam propriam causam. Cum vero omnis effectus reducendus est ad propriam causam, dicendum est omne

agens agere inquantum est tale. Ita ex. gr. ignis calefacit quia est calidus, sicut e contrario: frigidum obiectum diffundit frigiditatem quia est et ipsum frigidum. Hoc vult dicere, quod omne agens dat seipsum in sua actione, dat id quod habet. Ita quod actio nihil aliud est nisi communicatio alteri illius quod iam habemus. Cum ex. gr. movemus aliquid tunc communicamus huic obiecto aliquid de vi motrici, quam nos ipsi habemus. Vel cum nos in nostra manu calidum facimus aliquod obiectum tunc ei communicamus calorem, quem et ipsi in nobis habemus. Est omnino impossibile calefacere aliquid nisi per communicationem caloris. Ergo; omnis agens in sua actione communicat alteri se ipsum.

Propterea videmus in rerum natura istam mirabilem communicationem formarum. Omnia corpora sunt in aliqua relatione mutua. Calidum corpus communicat alteri suam caliditatem; lux ex uno obiecto procedit in aliud; vibrationes aeris (sonus) transferuntur ex uno corpore in aliud. Omnia sunt in mutua communicatione.

Sed homo est etiam aliquod corpus sicut et alia corpora, ideo et ipse potest esse subiectus istis actionibus et recipere impressiones rerum, quae sunt extra eum. Recipit quidem impressiones rerum, quia omnes res agunt in eum.

Sed agunt inquantum communicant suam formam, id secundum quod in se ipsis sunt. Ergo homo recipit formas rerum, recipit id quod est in re. Ea eadem forma, quae est in re extramentali, fit etiam in homine.

Iam vero forma est quae dat esse rebus, nam per eam ens constituitur in suo esse. Ita etiam et ens cognoscitivum habet suum esse a forma, equidem ab eadem forma rei.

Una eadem forma quae dat esse physicum rebus, dat esse cognoscibile et homini. Ibi fundatur ista unio quam maxima quae viget inter cognoscens et cognitum. Hoc fit per unitatem formae quae est una in intellectu et re.

Sed quomodo una forma potest esse in duobus subiectis? Ad hoc respondemus simpliciter quia forma est *universalis*. Iam vero universale est id, quod est commune pluribus. Quando una eadem res est communis duobus vel pluribus habetur universale. Iam vero ipse Kant, et quasi omnes philosophi, concedunt cognitionem esse universalem. Si vero cognitio est universalis, signum est quod est in ea aliquid, quod est commune ipsi cognitioni et saltem uni alicui alteri extra cognitionem. De cetero non est difficile videre quomodo formae sunt communes pluribus rebus. Ita ex. gr. unum colorem possumus videre in multis locis. Unus sonus diffunditur per varia corpora. Unam eandem vocem multi homines possunt insimul audire. Quod attinet ad speciem vocis, ibi non habetur nulla differentia. Est una vox, quae diffunditur ad omnia vicina loca et sic pervenit ad nostras aures. Sic multi homines insimul audiunt unum accordum. Quamvis iste accordus sit in multis auribus, tamen ille est essentialiter unus, et, quantum ad speciem, nulla datur differentia. Quare tunc una species, vel una forma non potest esse et in intellectu et in re? Et quia est in intellectu, facit intelligere. Et quia est ista forma, hoc est forma huius rei, facit intelligere hanc rem. Sic ex. gr. quando audimus unam melodiam, habemus formam eius in nobis. Quae forma facit cognitionem istius melodiae. Sed quia est forma huius determinatae melodiae, cognoscimus hanc melodiam, quae est extra nos, in rerum natura. In hoc sensu est falsum dicere: cognosco formam melodiae, quae est in me, et non illam quae est in re. Hoc est falsum ideo quia praecise illa forma, quam habemus in nobis, est forma rei quae est extra nos; ita est forma rei, quod nulla omnino datur differentia inter formam in rebus et formam in nobis.

Ideo possumus dicere: cognosco rem, quia habeo formam rei. Quia est

forma determinatae rei est cognitio determinatae rei, hoc est istius rei, cuius formam in me ipso habeo.

Ut possimus hoc melius cognoscere, debemus recordari, quod omne ens est tale per suam formam; et hoc fit in *naturalibus* et *artificialibus*. Sumamus exemplum: tota formalis quidditas artis dependet a forma, quam artifex imprimit in materiam. Antea in marmore nihil fuit de arte; fuit solummodo potentia passiva. Sed artifex imprimit formam artificialem et fit verum ens artificum.

Item, homo est id quod est per suam formam, nempe per rationalem animam. Illa eum constituit in proprio esse et dat ei specialem modum existendi differentem ab omnibus aliis. Sic verificatur id quod omnes philosophi peripatetici — tomistici semper dicebant: forma dat esse rei. Per formam ens est tale; constituitur in suo proprio esse.

ideo — nunc concludamus — per formam rei fit cognitio. Sed — hoc est notandum! — *fit cognitio talis rei*, quia est forma talis rei. Illa specialis cognitio quae in casu habetur est determinata cognitio istius rei: illius rei, cuius formam habemus. Et est omnino impossibile quod per unam formam habeamus cognitionem propriam alterius rei.

In hoc sensu nostra cognitio est semper vera et obiectiva. Est semper vera, quia quaecumque cognoscimus aliquid, verum est quod illud cognoscimus. Eo ipso momento quo concipimus aliquid in nobis, haec conceptio fit per aliquam formam. Unde verum est hoc fieri per conceptionem talis et non alterius formae. — Est iterum semper conceptio obiectiva, quia conceptio fit per formam ipsius rei, quae est extra mentem nostram. *Quamvis ergo est cognitio per quid intrinsecum*, tamen est cognitio alicuius extra nos, aliis verbis: est cognitio rei extra mentem nostram.

Sic solvitur difficultas, quae inter philosophos per saecula protrahitur, nempe: *quomodo per aliquid intrinsecum*, per formam quae est intrinsece in nobis, possumus cognoscere aliquid extrinsecum extra nos. Nos istam differentiam solvimus per theoriam formae, iuxta quam aliqua forma, una et eadem, potest esse in duobus subiectis, in nostra cognitione et in re extra nos. Qui non admittit istam universalitatem formae nunquam poterit solvere difficultatem et pervenire a subiecto ad obiectum, ab intrinseco ad extrinsecum.

Pro nobis hoc est facile quia admittimus illud quod est intrinsecum esse insimul et extrinsecum. Nos admittimus quod forma rei (ergo constitutivum rei) esse forma cognitionis. Ideo cognoscere nihil aliud est quam: *esse res ipsa*. Quando cognoscimus aliquam rem, tunc revera sumus aliquomodo res ipsa. Hoc sumus ideo quia constituimur in cognitione per id, per quod constituitur res in se ipsa.

Unde videmus quomodo est ineptum cum aliquis dicat: nescio utrum mea cognitione attingam ipsam rem extra me. Qui ita dicit, manifestat, quod non habet notionem de cognitione. E contra in conceptu cognitionis videmus, quod illa est essentialiter manifestativa et representativa rei, ita representativa, quod est ipsa res cognita, quae est extra mentem nostram et de qua dicimus, quod eam cognoscimus.

Aliquis forsitam difficultatem habebit et dicet, cum aliquibus idealistis, formam cognitionis esse aliquo modo transmutatam a cognoscente, ita quod in nostro intellectu illa amittit aliquid de sua quidditate.

De facili autem possumus videre hoc esse impossibile si solummodo consideremus naturam formarum seu quidditatum. Iam Aristoteles dixit formae sunt simul numeri, quibus si aliquid addas vel subtrahas pereunt. Possumus ne addere numero ex. gr. 10 aliquid, et quod adhuc remaneat idem numerus?

Praecise ita sunt et formae. Illae sunt determinatae ad propriam speciem, quae nullam amittit mutationem. Probate ex. gr. aliquid essenziale addere animalitati et fiat hoc quid minimum, iam statim amittitis istum conceptum et habetis alium. Hoc significat — sicut et Husserl observat — *quod essentia ubi est tota est*. Ita etiam in cognitione, ex momento quod cognoscimus aliquam rem, quod significat: quod habemus formam rei, habemus totam et omnino intactam formam, non minus intactam, quam intacta ipsa est in re ipsa.

Conclusiones.

1. *Cognitio est quam maxime immanens.*

Nos non timemus asserere immanentiam intimam obiecti in cognitione. Praecise nos dicimus cognitionem esse per formam rei. Sed ista forma est intima cognoscenti, ita intima, sicut est intima anima homini. Quid intimius quam forma? Quid magis intrinsecum quam ipsa forma operi artificiali? Quid intimius quam formalitas caliditatis obiecto calido? Forma est id quod dat esse. Ideo illa est quae maxime penetrat entitatem rei. Ita etiam forma cognoscentis est quam intime intrinseca cognoscenti; est immanens ei, penetrans illum undequaque. Est enim id quod dat esse cognoscentis. Sed hoc debet esse quam maxime immanens.

2. *Sed non minus cognitio est transcendens.*

Est transcendens, quia est natura cognoscentis ut representet aliam rem quam sit ipsa. Aliis verbis: natura cognitionis in hoc est ut sit alia seu ut representet rem quae est extra mentem nostram, transcendens eam. Quamvis ergo cognitio sit immanens, tamen eius natura est ut sit alia, eius enim cuius est forma. Sed forma est alterius, alicuius naturae transcendens illam. Ergo cognitio est rei quae est extra cognitionem. Et hoc est transcendentia.

Aliis verbis: valor cognitionis nostrae extenditur extra mentem nostram. Extenditur enim ad id, cuius est forma. Sed diximus quod cognitio fit per formam alterius, seu rei, quae transcendit mentem nostram. Est ergo cognitio transcendens. Unde nos possumus solvere transcendentiam obiecti, quamvis concedimus maximam immanentiam activitatis.

3. *De facili nunc possumus intelligere quid significat intentionalitas cognitionis*, de qua loquuntur phenomenalistae moderni in Germania. Omnis cognitio qua talis est representativa alterius. Husserl diceret in ea est aliquid quod non est cognitio. Nos credimus melius dicere: eius natura est talis quod sit aliud. Ubicumque enim datur cognitio, datur etiam id quod correspondeat isti cognitioni, datur entitas extra mentem existens. Et hoc propter eandem rationem: quia una et eadem forma potest facere duplex esse: intelligibile et physicum.

4. *Datur ergo ordo obiectivus, independens a mente nostra*. Sed iste ordo obiectivus est ordo realis. Hoc significat quod menti nostrae respondet in rerum natura verus et realis ordo, independens a cognitione. Ergo verum est — quod asserunt aliqui moderni philosophi — quod in *cognitione* invenitur *cogitatum*. Sed etiam verum est hoc quod istud cogitatum est realis entitas in natura existens. *Hoc est res realis*. Hic mundus realis est omnino independens a mente nostra.

5. Tamen iste ordo *realis vere cognoscitur a mente nostra, et non sunt solummodo subiectivae affectiones quae cognoscuntur*, sed revera cognoscitur realis mundus in rerum natura existens. Mundus pervenit ad ideam et idealisatur, ut ita dicam, ab ea. Sic cessat difficultas quae adhuc hodie habetur

apud aliquos philosophos, qui vident contradictionem inter absolutum et cognitum, irrationale et logicum. Iuxta nos omne cognitum est eo ipso reale. E contra omne absolutum, omne irrationale potest esse cognitum. Cum una vice admisimus unam formam posse esse in re et in mente, statuimus unionem quam maximam utriusque. Sic invenitur modus ad tollendam contrarietatem inter rem et conscientiam. Res potest esse in conscientia; omne quod existit potest esse immanens menti. — Sic etiam solvitur difficultas „rei in se“ (Ding an sich). Res in se est intacta, et remanet separata a mente. Tamen attingitur et complete penetratur a mente nostra, quae normam huius rei (hoc est quidditatem eius) potest habere.

Hoc modo pro nobis „irrationale“ hoc est id quod non potest reduci ad actum cognitionis per se, non existit. Cum s. Thoma dicimus: Omne id quod habet quocumque modo entitatem potest esse obiectum nostrae cognitionis, potest a mente nostra percipi. Hoc non vult dicere quod de facto concipitur. Pro nobis sufficit ut possit apprehendi, quamvis aliquando invenientur difficultates quae impediunt actualem cognitionem alicuius rei.

6. Ideo non stat dilemma. *Aut intrinsecum aut extrinsecum*, quasi id quod esset cognitum esset solummodo in mente et quia est in mente non est contra eam. Hoc est idem ac si quidam diceret: aut ego sum homo, aut tu, si ego, non tu.

Sicut verum est quod eadem natura humana, quidditas eius potest esse in duobus individuis, ita eodem modo verum est quod eadem quidditas, forma, potest esse et in mente nostra et in rerum natura. Et quia est in rerum natura — res existit; quia vero in mente nostra — res cognoscitur.

7. Problema cognitionis *neque est problema logicum, neque metaphysicum, sed essentialiter psychologicum*. Non logicum, quia non agitur de ente rationali, non metaphysicum, quia non agitur de ente inquantum est ens, sed est psychologicum, quia est quaestio de aliquo ente psychico quod cognitio vocatur. Iam vero si psychologice hoc ens examinamus, videmus eius naturam esse in hoc quod representet rem aliam, quae est extra cognitionem. In hoc sensu solvere problema gnoseologicum significat dare definitionem cognitionis.

Considerantes historiam huius problematis videmus quod in philosophia perenni semper et apud omnes hic conceptus, a nobis expositus, habetur. Iam isti primi philosophi antesocratici, qui circa rerum naturam inquisitionem faciebant, dabant aliquo modo prima principia doctrinae de unione cognoscentis et cogniti per unitatem formae. Sicut notum est philosophi naturales vario modo solvebant problema de primo principio rerum naturalium. Alii illud ponebant in aqua, alii in igne, alii in terra, alii in aëre, alii vero in omnibus his elementis. Eodem modo explicabant compositionem intellectus (erant quasi omnes materialistae) dicentes illum esse compositum vel ex aqua, vel ex igne, vel ex aëre, vel ex omnibus his elementis. Secundum quod explicabant compositionem corporum, explicabant et intellectum. Et hoc ideo quia credebant cognitionem esse impossibilem sine eo quod res cognita non est in cognoscente. Aiebant enim — ut reffert Aristoteles — simile simili cognosci. Propterea credebant rem debere esse in compositione intellectus si volumus eam cognoscere.

Plato, qui invenit novum mundum idearum, non reiecit spiritum huius doctrinae. Statuit ille existentiam idearum, quae per se existerent, et quae essent vera realitas, dum hoc quod videmus oculis nostris est solum vestigium huius mundi idearum. *Sed idea est vera realitas*. Iam vero haec ideae inveniuntur et in mundo idearum et in anima nostra, in qua sunt innatae ab

illo tempore quando anima erat libera ab hoc mundo. Ergo necesse est ponere in anima omne id quod est in mundo ut possimus hunc mundum cognoscere.

Aristoteles reicit idealem mundum statuens veram realitatem in mundo sensibili, qui ante nos est. Sed, ex alia parte, concedit virtutem nostrae menti, quae capax est apprehendere, dicerem sumere, id quod essenziale est in rebus, id quod intime constituit rem. *Εἶδος* est forma rei cognitae, quae, expurgata a materia, potest esse in mente nostra. Iam vero materia solum coarctat et limitat formam. Ergo nihil perdimus de re si eam non habemus. Contrario habemus id quod est essenziale et quod formaliter rem constituit in suo esse. Illa eadem forma, quae in re est, habetur in anima, solummodo quod est expurgata a materialibus conditionibus. Propterea Aristoteles potuit explicare illud per celebre adagium antiquorum quod simile simili cognoscitur. Dicit ille quod simile est *unum* in qualitate. Iam vero unum excludit pluralitatem. Ergo una et eadem forma est et in mente et in re. Propterea potest esse inter eas similitudo.

Haec vere aurea doctrina fuit admissa ab omnibus peripatheticis, sive christianis, sive arabicis, sive iudaeis. Omnibus notum est illud principium formulatum ab Averroë: *inter cognoscentem et cognitum est maxima unio*. Haec propositio citata fuit ab omnibus discipulis Philosophi et unanimiter commendata.

Tempore decadentiae scholasticae haec doctrina oblita fuit. Et haec fuit ratio quare confusio orta est in problemate cognitionis.

Negantes principium formale, venerunt in impossibilitatem explicandi obiectivitatem. Sic ex. gr. Suarez dicebat non posse intelligere *illam unionem, quae fundatur in identitate formae*.

Nos vero possumus intelligere quomodo explicare realitatem cognitionis negato principio formali in quo fundatur obiectivitas. Nihil mirum quod haec explicatio non potuit satisfacere philosophis, qui ideo, post Descartes, per alias vias abierunt ad explicandam obiectivitatem cognitionis.

Non debemus oblivisci hanc novam directionem ortam esse ex oblivione principiorum verae doctrinae „philosophiae perennis“ et initium sumpsisse a deturpata expositione problematis cognitionis. Ideo nihil mirum modernos philosophos abiisse in sententias omnino inter se contradictorias.

Hoc potest esse et nobis monitum ut serio studeamus principia illius philosophiae quae veram et sufficientem solutionem problematis cognitionis dedit. Haec solutio vera est quamvis sit praeterita. Si est antiqua nunquam est antiquata.

Pasivita nášho rozumu
a jej kriteriologický význam

Passivitas nostri intellectus quantum

ad valorem criticum

P. DR. J. WEISS-NÄGEL S. J.

I. Vo filozofii perennis za kritérium pravdivosti nášho poznania udáva sa jednohlasne *evidentia objectiva*, t. j. istá nútnosť, že sa predmet poznania má vo skutočnosti tak a vôbec nie inak. Rozum týmto tvrdí dvoje:

1. že prísudok nútno patrí ku podmetu a
2. že to tvrdí o podmete ako je vo skutočnosti.

Rozum prejavuje elementárnu tvrdosť proti akémukoľvek namýšľaniu, akoby jeho poznávanie a tvrdenia ostávaly len vo sfére logickej, v čírom svete pojmov a úsudkov a že by neprenikaly do poriadku vecí, ako sú samy v sebe. Veď to aj sami páchatelia toho násilia uznávajú. Tak Mach:

„Wir sehen jeden Denker auch jeden Philosophen, sobald er durch praktische Bedrängnis aus seiner einstigen Beschäftigung vertrieben wird, sofort den allgemeinen Standpunkt einnehmen. Professor X, welcher Solipsist zu sein glaubt, ist es praktisch gewiss nicht, sobald er dem Minister für einen erhaltenen Orden dankt, oder seinem Auditorium eine Vorlesung hält.“ (Donat Critica 5—6 s. 18. z Archiv für system. Philosophie (1903) 329.)

A inde sa zas priznáva, že len vytrvalým násilím sa mu podarilo vytrhnúť sa ako-tak z moci prirodzenej evidencie. (I. c. z Die Analyse d. Empfindungen⁹ (1922) 24.)

Pozrime teraz, či táto elementárna sila ľudského rozumu nemá ešte neakého základu svojej sily. Ak ho má, ten bude iste mať veľký kriteriologický význam.

II. 1. Prehliadnime si pole ľudského poznania, v ktorom sa charakteristicky ukazuje presvedčenie o shode nášho poznania so stavom vecí.

a) O praktickom živote hovorí ani neideme, taký je cudzí všetkému subjektivismu a prepiatemu idealizmu.

b) Od praktického života na krok je znalosť súčasných udalostí a stavu vecí. Človek túži vedieť, kde a ako stojí on a jeho okolie. Číta noviny, počúva prednášky, navštevuje múzeá a výstavy, cestuje po svete, nie len aby cestoval, ale aby ho poznal a študuje zemepis. Aby si tie poznatky nadobudol nemá vedomia, že si len sedí a že dúma, ale že chodí, že počúva, že sa informuje, kde len môže. Týmto prejavuje veľké presvedčenie, že je nie len ohnivkom na dlhej reťazi myšlienok, ale skutočnou bytosťou postavenou do sveta vecí.

c) Ale človeku je aj to nie dosť. Svet okolo neho je mu množstvo problémov, na ktoré mu rozum hľadá s netajenou túžbou ovládať ich, rozuzliť ich, najst' im začiatok a koniec. Rozum v tom nevidí daromné trávenie času, ale cieľ, dobro, ktoré ho obohacuje, sýti a utužuje.

α) V histórii sa človek neuspokojí len s ozvenou udalosti, ktorá i na jeho sluch narazila. Najprv chce fakt vidieť čím konkrétnejšie a až potom sa púšťa doň rozuzliť ho.

) Sú iné vedy, ktoré človek typický ešte reálnymi nazval: prírodovedy,

chemia, fyzika, hvezdárstvo a i. p. V nich človek stojí zoči-voči s vecmi a skúma ich vlastnosti. Rozoznáva v nich ustálené, centimetrom, gramom a sekundami merané zjavy — skutočnosť, od svojho dômyslu, od „hypotézy“, „teorie“ na ich základe postavenej.

2. Tolľkoto nech stačí z poznania direktného, t. j. z poznania, keď človek nevenuje pozornosť, iba tomu, čo je predmetom jeho poznávajúcej činnosti. A z tohto, čo sme povedali, vidíme aspoň to, že veci javia istú neodvislosť naproti rozumu.

Prezrime si aj poznanie reflexné, t. j. také, keď človek pozoruje nie len predmet svojej poznávajúcej činnosti (zvíra, človek atď.), ale aj samú činnosť, ktorou niečo poznáva. Tu človek stojí zoči-voči so svojím vnútrom, vidí svojho poznania začiatok a koniec. Často rozoznáva svoju prácu od dojmu, ktorý mu z inakiaľ prichádza. Rozoznáva či je aktívny alebo či len pasívny.

Pozorujme svoje poznávanie.

Škoda! Tu sa už stretáme s nemalým sklamaním. Prichádzame neskoro. Naše poznávanie je už na vysokom stupni, keď začíname až teraz reflektovať. Slovičko „logarítmus“ vylučuje v nás reprodukciu poznatkov, ktoré sme si za roky a roky s trápením a hravo nadobúdali. Ako pozorovať z nich poznávanie? To je vec experimentálnej psychológie.

a) Prvým krokom ku poznaniu je doista *pozor*. O tom pochybovať nemáme príčiny. V čom pozostáva pozor? V tom, že vo vedomí badáme pred sebou veci vo väčšom menšom svetle. O ňom hovorí P. Joz. Fröbes v *Lehrbuch der experimentellen Psychologie II. S. 72*:

„Diese Darstellung, welche das Wesen der Aufmerksamkeit in eine gewisse grössere Klarheit setzt, kann als typisch für die herrschende Auffassung gelten.“

Pozornosť má stupne. Po Westphalovi P. Fröbes v citovanej psychológii II. s. 73. rozoznáva tieto 3 stupne v shode s druhými autormi: „1. Das schlichte Gegebensein eines Eindrucks; 2. die Beachtung; 3. die Konstatierung.“ T. j. 1. holá prítomnosť dojmu; 2. venovanie pozornosti; 3. konštatovanie. O vlastnostiach pozoru zas na s. 75. má toto: Pozor sa delí na aktívny a pasívny dľa toho, či rozhoduje vôľa alebo moc dojmov. Pozor sa môže začať mimovoľky a môže byť potom predĺžený vôľou.

„Beim Kind herrscht die passive Aufmerksamkeit fast absolut; in der Entwicklung ist sie also das Primäre.“

U dieťa pasívny pozor skoro absolutne prevláda; vo vývine človeka je teda prvým. A toto rád sdôrazňujem, lebo to znamená, že sa vedomie neprebúda samé, ale sa cíti zobudením zinakiaľ; že sa rozum nerozvíja sám, ale že ho postupne naplňajú dojmy, o ktorých vie, že sú nie od neho, a tým samým vie, že prijíma z vonku to, čím sa obohacuje.

Toto konštatovanie by ešte dosť slabo stálo, keby nenachádzalo potvrdenia i v našej vnútornej zkušnosti. Tá naša vnútorná zkušnosť je v tom, že 1. nie všetky naše poznatky, nie všetky naše pojmy sú jasné, čisté; 2. že ich musíme čistiť a jasnejšími robiť; 3. že sa pozornosťou alebo ku staršiemu dojmu vraciame, aby sme ich objasnili, alebo si nových bohatších dojmov nadobúdame; 4. že teda to čistenie a ojasňovanie pojmov nerobíme len rozberaním konfúzneho pojmu, ktorý sme dosiaľ mali.

V tejto obnove dojmov si pravda vieme všeliako poľahčiť. Obstaráme si alebo obrázok alebo opis, alebo ideme počúvať prednášku takého, ktorý vec jasno pozná, lebo ju preskúmal. Toto nám je skrátenou cestou ku poznaniu. Neprijímame dojem priamo od veci. Ale ktože by chcel tvrdiť, že tie poznatky nepochádzajú počiatocne predsa len od vecí samej, ktorá spravila dojem

na myseľ ktoréhosi pozorovateľa. Príklad. Ku botanike pri pomenovaní rastliny udáva sa meno toho, ktorý ju prvý vedecky určil. Mnohí tej rastliny ešte vôbec zblízka nepoznajú a majú už jasný pojem o nej a prv, než bola známa azda ju nik ani nehľadal. Sama napadla komusi, ktorý ju potom udal vedeckej verejnosti.

Ako by sa dalo mnoho príkladov nasbierať o tom, ako veci sami upozorňujú človeka na seba, následkom toho ako sa človek s nimi obznámil, tak by sa tým toľko príkladov donieslo aj na dôkaz toho, že sa poznanie ľudskej začína, v istom smysle, od vecí, dôkazy to o pasivite ľudského rozumu v poznávaníu.

(Vid' Fröbes I. s. „Die Entwicklung des Begriffes im Bewusstsein, wie sie Schwieffe feststellte“ [ďľa II. s. 186. b.]).

b) No hlavným aktom činnosti ľudského rozumu je súdiť. P. Fröbes po uvedení všeliakých mienok zahrňuje výsledky skúmania v to, že v súdení sú dva elementy: poznanie objektu alebo vzťahu medzi podmetom a prísudkom a akési uznávanie, tvrdenie toho vzťahu.

„Zusammenfassend haben wir also im Urteil nicht eine blosse Vergewärtigung eines Objektes oder einer Beziehung, sondern eine Anerkennung, Behauptung; es wird etwas von einem andern ausgesagt“ (I. c. 194.).

Toto sú dva elementy, ktoré sú veľmi odlišné ohľadom aktivity a pasivity. Počujme ešte P. Fröbesa:

„Auch das ist oft bemerkt worden, dass die Stärke der Zustimmung durchaus nicht immer der erkannten Stärke der Motive parallel geht. *Das Erscheinen einer Identität ist etwas mehr Passives*, ein Erleben, Hinnehmen; das Urteil dagegen etwas Aktives, ein Besitzergreifen von der Wahrheit“ (I. c. 195 c.).

O evidencii konštatoval Störring (Ar. Gs Ps 14, 1ff) (z Fröbesa I. c. 195 d) ešte toto: Plnosť vedomia o platnosti úsudku „Bewusstsein der Gültigkeit“ je v sprevádzajúcej vedľajšej myšlienke, že „musím tak myslieť“ Toto vedomie je zvlášť jasné, keď sa človek o ňom schválne dopytuje. Iný nižší stupeň evidencie je, keď sa človek vie za istého, a tá vedľajšia myšlienka je nie tak výslovná. Hlavnú úlohu o stav istoty má to, že sa badáme tak určeni, akosi nútení.“

„Eine Hauptrolle im Zustand der Sicherheit spielt die Empfindung des Bestimmtwerdens, der Notwendigkeit. Dieses „Notwendigkeitsgefühl“ wird vom blossen assoziativen Zwangsgefühl sehr klar unterschieden“.

Tu sa teda opäť stretáme s pasivitou rozumu, ktorú pasivitu rozum zksujuje ako neakú závislosť od vecí.

c) Ako typy neodškriepiteľných úsudkov sú priame úsudky o dejoch v našom vnútri: keď myslím, neodškriepiteľne isto viem, že naozaj myslím; keď pochybujem, neodškriepiteľne isto viem, že pochybujem. Toto bolo vždy najostrejšou zbraňou proti skeptikom.

A teraz sa opýtajme, či tá neodškriepiteľná sila týchto úsudkov, nie je tiež práve v tom, že tie vnútorné akty svojou prítomnosťou najväčšími pôsobia na rozum a ho determinujú?

d) Reflektujme ešte na to, čo je to *poznať*.

Každý mysliaci človek vie, čo je to poznať, hoci to definovať nevie. Zkadiaľ inakiaľ to môže vedieť, ako zo samej vnútornej zkúsenosti. Vždy však ostáva veľká otázka, ako si človek uvedomil, že tento vnútorný dej je odlišný od toľkých iných vnútorných dejov a že je akýmsi *ponímaním* vecí, aké sú vo skutočnosti. Príznačné je na veci aj to, ako sa celé človečenstvo shoduje, keď

považuje poznanie za dosahovanie vecí, ako sú samy v sebe. Akú konkrétnosť prejavujú i samé názvy: pochop, poňatie, chápať, ponímať, Begriff, apprehensio!

Pre našu vec aj z tejto reflexie máme niečo. Aspoň to, že consensus humanus uznáva predmetu akúsi neporušiteľnú neodvislosť od poznávajúceho rozumu. Rozum sa len pod tou podmienkou môže veci zmocniť, ak ju neporušiteľne príjme. *Teda, čo do formy poznania, aj tu nachádzame pasivitu rozumu.* A to tak potrebnú, že bez nej by aj samé poznanie ztratilo svoj cieľ a tým aj svoj smysel.

3. Aby sme sa presvedčili, že neblúdime po nových nevychodených cestách, keď privlastňujeme ľudskému rozumu takúto pasivitu, stačí nám poukázať na včerajšiu prednášku dp. P. Przywaru, zvl. čiastku, v ktorej hovoril o uponížení ľudského ducha, ktorý svoje poznanie nečerpá zo seba, ale z vecí. Okrem toho spomeňme len dva hlavné body z filozofie všetkých časov, philosophia perennis.

1. Počiatok poznania je zo zkúsenosti. Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.

2. Rozum je zpočiatku tabula rasa, prázdna a je nečinný, kým nedostane z vecí určenia prostredníctvom mocností, ktorá sa menuje intellectus agens.

III. Shrňme teraz, čo sme dosiaľ povedali, a poukážme už na kriteriologický význam pasivity nášho rozumu.

Videli sme, že sa v poznávaní akomkoľvek javí pasivita rozumu oproti predmetu.

Povedali sme, že tá pasivita je akýmsi základom, na ktorom sa stupeň evidencie nášho poznania hýbe. Preto sa osmeľujeme ako vliv pasivity rozumu udať tento: javí sa i v rozsahu i v istote poznania.

1. *V rozsahu poznania* takto. Človek máva dojem, že ho poznatky reálnych vied viac nasycujú ako špekulatívne vedomosti. Prečo? Lebo sa rozum v nich pasívnejším cíti.

2. *V istote poznania.* Vidíme pred sebou množstvo všeliakých a rozchodných filosofických a náboženských náhľadov, reflektujúc mimochodom aj na jednotu učenia katolíckeho, ktoré má v živom magistériume jednotnú a istú normu. Ako ťažko je dosiahnuť vo špekulatívnych veciach jasných pojmov! A čím menej sú pojmy jasné, tým slabšie je poznanie pravého stavu vecí, tým je pasivita rozumu naproti pravde menšia. Čím je pasivita menšia, tým je evidencia slabšia a afektívny vliv na výsledok úsudkov je tým citeľnejší. Preto je tu tak málo pevnej evidencie. Preto také množstvo rozchodných mienok a náhľadov! V reálnych veciach je ich doista i menj počtom i nie sú tak disparátne smerom.

*

Passivitas nostri intellectus quantum ad valorem criticum.

In philosophia perenni ut criterium veritatis nostrae cognitionis est evidentia obiectiva. Hoc significat, quod obiectum cognitionis realiter existit — realiter est tale. Per hoc ratio affirmat, quod praedicatum necessarie pertinet ad subiectum et quod hoc affirmat de subiecto prout est in realitate. Cognitionis humana est conformis cum cognitione rerum. Intellectus sub hac conditione rem bene cognoscit, si eam incorruptibilem accepit. Ergo quoad formam cognitionis etiam hic invenimus passivitatem.

Passivitas est quasi fundamentum, in quo fundatur evidentia nostrae cognitionis. Hoc patet non tantummodo in vita practica, sed etiam in scientiis naturalibus. Mediantibus illis homo cognoscit realitatem et discernit suam „theoriam“ ab hac realitate.

Influxus passivitatis intellectus apparet tum in amplitudine, tum in certitudine cognitionis.

Pravdivé a živé ve filosofii Platonově a Aristotelově

Vita secundum Aristotelem et Platonem

DR. ANTONÍN KŘÍŽ

1. *Platonova vize o vzniku světa.* Platon v dialogu „Timaios“ ve visi nechává vzniknouti svět tak, že demiurg jej tvoří zíraje na ideje. Není to akt stvoření. Není to skutečnost. Platon vyjadřuje tu jen svoje přesvědčení a kreslí obraz vytvořených věcí, zobrazujících ideje. Jest to obraz, který má znázorniti, že svět má duchovou podstatu. Kosmický obraz jest ideou a kosmickým umělcem jest demiurg, stavitel všehomíra. A tento stavitel, nechávaje dílo své nedokončeno, mluví k nižším bohům, a tím k lidem, aby díla, vzniklá jím, nechtěli bořiti, ježto jsou nerozborná. Neb chtěti bořiti, praví tu, co jest krásně spojeno a v dobrém stavu, byl by skutek špatný. A příkazuje pracovati k tomu, aby vnitřní pohyby duše, v nichž záleží myšlení, děly se co nejvíce podle vzoru vznešeného příbuzenstva, dokonalých pohybů kosmických. Dílo tvůrcovo pak jest nerozborné, pokud by on nechtěl.

2. *Subjektivismus v době Platonově a Aristotelově.* Platon ve jmenovaném dialogu zanechal vážné slovo životní moudrosti své době, a poněvadž jí není nepodobna doba naše, tedy také této. Doba, kdy Platon žil, prožívala těžké vnitřní boje, kdy nové myšlenky zavádily o vládu. Tón oné době udávali *sofisté* a *materialisté*, proti nimž Platon a stejně veliký jeho žák Aristoteles vytáhli do boje. Neboť viděli veliké nebezpečí pro svobodu a kulturu svého národa v bezohledné kritice tradičních názorů o právu, mravnosti a náboženství, ve sklonu k neomezenému individualismu a titanismu, v zřikání se absolutních norem a obecně platných soudů. Odmítali jejich učení, které mělo základem ne jsoucno, nýbrž zdání, v němž objekt a subjekt rozplývaly se v iluze. Neboť sofisté učili, že všechny životní normy, právní, mravní a náboženské jsou výtvořem lidské libovůle, že rozdíl mezi dobrem a zlem, mezi právem a bezprávím, jest pouze výsledkem konvence,¹ že náboženství jest plodem strachu anebo účelným prostředkem politiky.² Všechny svazky tradice byly zpřetrhány; právo, mravnost, stát a náboženství platily za zastaralé a měly býti vytvořeny nové. Nastalo přehodnocení hodnot, které vedlo ke skepsi a nihilismu.

Věda měla býti zpopularisována a měla se přizpůsobiti potřebám širokých vrstev lidových; to vedlo k překotnému vyvozování konsekvencí z praemis, ještě neprobádaných a pevně nestanovených. Sofistika byla pro Řecko tehdy totéž, co v nové době znamenala osvícenská encyklopedistika, byla také jako tato v základě atheistická; překročila svůj cíl a neznala dáti lidu za to, co mu brala, náhrady.³ Sofisté zanedbávali takřka vyučování názorné a přeháněli retoriku. Vědu, resp. filosofii, pěstovali, aby lidu zjednali jisté základní znalosti, jak jich vyžadovaly změněné poměry politické ve státě demokratickém. V politické činnosti však vedle jisté věcné znalosti byla důležitější

1 Platon, Gorg. 483 A n., Úst. 338 C n.

2 Protag. 316 D n., Apol. 19 E, Sof. 219 D n. a zvláště Úst. 492 A n., 495 B n.

3 Srv. Lothar Brieger-Wasservogel, Platon u. Aristoteles 1905, str. 28.

schopnost, aby občan před posluchači řečnickými obraty dovedl překonati politického protivníka; tak působení sofistů mělo neblahý vliv.⁴

Hlava sofistů, *Protagoras*, uznával jen smysly vnímatelnou skutečnost a odmítal co nejprůkřeji všechno nadsmyslové. Míru všech věcí však vkládal v člověka. Jeho heslo "Ἀνθρώπος μέτρον πάντων χρημάτων" stalo se heslem doby, aby během dějin vždy znovu stálo u kolébky filosofů, kteří chtěli na troskách dosavadních názorů a zřízení vybudovati nové. Protagoras stal se otcem všech subjektivistů, relativistů, individualistů, pozitivistů a pragmatistů. Chutná-li věc sladce nebo hořce, nezávisí to podle Protagory od věci, nýbrž od chutnajícího, v něm jest míra pro chut věci, on ji určuje. Z Protagorova hesla plyne učení, že pro člověka není poznání mimo smyslové vnímání. Je-li každá věc jen taková, jak se člověku ve svých relacích jeví, plyne z toho nutně, že není vůbec žádné obecné pravdy, nýbrž jen *pravda subjektivní a relativní*. Na místo jsoucna nastupuje individuum a hodnota všech věcí záleží jen ve vztazích, které k němu mají a v prospěchu, který pro něho z nich plyne. Nic není stálého, vše se mění; tu Protagoras navázal na Herakleitovo učení: πάντα ῥεῖ.

Zásady Protagorovy převzal slavný řečník *Gorgias*, který všemi prostředky dialektiky dokazoval nemožnost každého poznání vůbec, končil *agnosticismem* a *nihilismem*. Dokonalý nihilismus byl velikým nebezpečím pro společnost, zvláště když obratní rétorové využívali ho v demagogickém úmyslu, aby přivodili absolutní anarchii. Filosofii charakterisoval *anarchistický odklon od zákonů* a podceňování zákonů nabylo formy posměchu *autority*.

Antika zanikla nevěrou v zákon a nevěrou vůbec. Ta projevila se také v materialistickém směru filosofickém, který základ všeho položil do hmotných atomů. Svět prý vznikl jenom jejich pohybem; nemají prý vnitřní činnosti, v pohyb se uvádějí toliko vnějšími mechanickými silami. Všechno uvedeno na kvantitu; kvalitativní různosti převedeny na různosti kvantitativní. Řád a účelnost z přírody odstraněny.⁵

Takové a podobné byly názory, které Platon i Aristoteles uváděli na pravou míru, protože, jak praví Aristoteles, filosof má býti také strážcem doby a má udávati takt.⁶ Platon a Aristoteles museli potíratí podobné paradoxy, jaké se vyskytly také v nové době. Pojem podstaty stal se pouhým pomocným pojmem, pomocným prostředkem k poznání, fikcí; anulováno „já“ a jeho nositel, „duše“, příčina a účinek postrádaly reálního spojení, objekt a subjekt rozplynuly se v pouhé iluze. Výraz tomu dal zvláště *Kant*, který, jsa si vědom rozdílu mezi Aristotelovou Metafysikou a svou Kritikou čistého rozumu, v předmluvě k 2. vydání Kritiky píše: „Řídilo-li se dosud naše poznání předměty, musejí se nyní řídití věci naším poznáním.“ Svůj pokus nazývá Kant kopernikánským obratem. Na místo objektu jako normy pravdy nastupuje subjekt, určení jsoucna stává se pouze formou myšlení, na místo noetického realismu ovládá idealismus anebo fenomenalismus, metafysice odzvoněno. Opět Kant v předmluvě Kritiky č. r. hlásí konec metafysiky, která prý nyní nařiká jako kdysi mocná Hekuba: *Modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exsul, inops.* (Ovid. Metam.)

3. *Platonismus a kantianismus*. Filosofické myšlení možno tudíž dnes dělití na platonismus, resp. aristotelismus, a kantianismus. Platon s Aristotelem i Kant kladou si otázku: Jak jest možné obecné a nutné vědění s předmětnou platností? Platon a Aristoteles kladli řešení do objektů jsoucna, Kant do poznávajícího subjektu. Ale subjekt sám o sobě nemůže nad sebe a dochází

4 Srv. τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. Platon Gorg. 462 B n. 465 BC.

5 Srv. Platon, Sof. 246 A n. 6 Srv. Arist. Met. 1075 b 12: ὁυθμιζειν.

ke skepsi o přirozené síle rozumu, k agnosticizmu a nihilismu. Ukazuje to Platon v Parmenidovi. Aristoteles ve Fysikách⁷ praví, že by bylo směšné dokazovati, že existuje příroda, neboť by chtěl někdo dokazovati, co jest evidentní pomocí toho, co jest temné. Protože přirozenost jest každému prvním principem pohybu a klidu, tedy podobně pochybovati o přirozené schopnosti rozumu není správné, neboť se tak vlastně používá přirozené rozumové síly k tomu, aby se dokázalo, že nic nemůže. (O. Willmann.) A toto jest počínání kriticismu, jak je zavedl Kant. Platon a Aristoteles netáží se stále po podmínkách a hranicích poznání. V normálním myšlení, v zdravém rozumu právem vidí záruku pro to, že jest určeno pro pravdu, pro uchopení věcí. Jejich filosofie má proto do sebe něco prostého a zřejmého, ale zároveň nadčasového, nadprostorového a nadnacionálního.

Kant jest hrdý na to, že prý si počíná „kriticky“ proti dřívějším myslitelům, jejichž stanovisko nazývá „dogmatickým“. Ale žádný filosof nepodceňoval historickou kontinuitu tak jako Kant;⁸ každý filosof prý má vlastně stavěti vlastní dílo na troskách jiného. Principem Kantova filosofování jest „samosvojný“ (abych užil výrazu Komenského) autonomní subjekt, který všechno objektivní kriticky rozkládá, aby ze sebe produkoval poznání a mravní svět. „Já chci, já jsem svoboden, Bůh sám nemůže nic nade mnou,“ jest toho důsledkem. U Platona a Aristotela jest však vědomé navazování na předchůdce, na jejich problémy. Platon ani Aristoteles nezaměřují filosofii s duchaplností a s popularisováním. Od jednoduchého směřují k výšinám metafysiky, od konkrétního, smyslového a zvláštního k abstraktnímu, obecnému a nutnému.

Ve stopách Kantových každý filosof myslí, že musí začít na vlastní pěst, každý že musí mít svůj vlastní princip, zrcadlo broušené vlastní formulí, aby v něm zachytil svět. Jedni uznávají nezbytnost metafysiky a konstruují si ji a výsledkem jsou „soukromé systémy“. (Trendelenburg.) Druzí si počínají, jako by metafysiky nebylo a chápou se nahodilých principů. Třetí zase prohlašují metafysiku za nepřítelkyni empirie a zamítají ji. Není pojtka mezi jednotlivými vědami, není ho ve filosofii. Není ani jasného názoru o tom, co jest filosofie. Jedni ji chtějí mít empirickou vědou, metafysika vypnuta úplně z úkolů a cílů lidské duševní práce, ve vědě prý metafysika nemá domovského práva, přestala býti paní a královnou v domě věd a učiněna ani ne služkou, spíše cizopasnicí na mnoha tělech věd. Anebo filosofie nabývá encyklopedického charakteru, anebo má jen srovnávatí výsledky empirických věd a jeví se jen jako přívěsek empirických věd, který může také chyběti.⁹ Druzí zas myslí, že filosofie jest pouze noetikou, jiným stačí k filosofii třídění věd anebo ji omezují na psychologii, po případě na sociologii. Ale vždy anebo povětšinou jest ovládána subjektivismem a atheismem, který však jest vždy plodem filosofů, ne života. Člověk vnáší sám teprve zákony v přírodu a žasne nad zázrakem, který sám učinil, vidí jen sebe. Ale sebeláska a sebezbožnění vedou ho k záhubě, zůstává sám, nikým nenásledován a nikým nemilován.¹⁰ Vlastní obraz jej ničí, a tak platí o něm, co o sobě řekl sličný, ale pyšný Narcissos: „... inopem me copia fecit.“ (Ovid. Metam.)

To jest důsledek kantianismu, Kantova kopernikánského obratu. Byl to nesprávně volený Archimedův bod, když učiněn jím osamělý, lidský subjekt.

7 193 a 1 n. 8 V předml. ke Krit. č. r.

9 Srv. Fr. Drtina, Úvod do filosofie I., 1914, str. 5—107. Fr. Krejčí, O filosofii přítomnosti, 1918, str. 6 nn.

10 Srv. Nietzscheův výrok: „Každá filosofie je již v zárodku tragedií,“ anebo: „Každý filosof má jen jednoho žáka a ten od něho odpadne.“

Co dobře spojeno, bylo bořeno a nenašla se cesta myšlení, jež by se dalo „podle vzoru myšleného příbuzenstva“. Jednotlivé prvky byly rozkládány, zvláštní osamoceno, a to často vedlo k zneuznání přirozené souvislosti, k popření obecného a jednoty věcí; rozlučovalo se často, co podle své přirozenosti bylo organicky spojeno, oddělovalo se, co nabývá světla teprve v souvislosti. Tak jednotlivé vědy doznávaly sice obohacení, ale jednotu světového názoru ztrácela se čím dále více. Oddělovaly se praxe od teorie, život právní a státní od etiky, etika od náboženství, v poznání myšlení od jsoucna, subjekt od objektu.¹¹ To jest nebezpečí dneška, že zvláštní cesty, na které jednotlivé vědy nastupovaly, stále více se rozcházel a každá disciplína uznává za oprávněnu jen vlastní metodu, dívá se jen svým sklíčkem a pokládá svět za takový, jakým jej tím sklíčkem vidí. To vedlo ke sporům a ohrožena objektivnost, nestrannost badání. Věda stala se stranickou a ohrožena její mravní a povznášející síla.

4. *Platon a Aristoteles. Rehabilitace věcí a pravdy.* Za takových poměrů není jistě bez užitku připomenouti si (Platona) Aristotela. Již Platon zdůrazňuje, že jest trvalý a o sobě platný obsah poznání, na kterém poznávající duch hledá účast. Ještě určitěji zajišťuje Aristoteles poznání jeho reální obsah v objektivní pravdě, kterou má zvládnouti a snaživostí zajišťuje platnost v dobru, ke kterému jest usměrněna. Duševní život není jen splynutí procesů v subjektu, při němž subjekt sám stává se procesem, nýbrž jest usměrněn k smyslové a duchovní realitě, kterou má zpracovatí poznáváje a snaže se, jsa formován a sám formuje. Duch jest usměrněn k pravdě. Duševní život záleží v tom, že *duše žije od něčeho*. Obsah vědění jest ve věcech a nad věcmi; kolik má věc účasti na jsoucnu, tolik má účasti také na pravdě. Pravdivé jest, co jest; pravdivě pak mluví, kdo jsoucí nazývá jsoucím. U Aristotela jest vykonána synthesisa subjektu a objektu; duševní síly jsou usměrněny k objektivním obsahům, jež mají ovládnouti, vnímání k věcem smyslovým, rozum k obsahům myšlení, touha a chtění k světu dober. To jest smysl Aristotelova výroku: Trojí jest, čím se stáváme pány svého jednání a pravdy: vnímání, rozum a touha.¹²

Aristoteles, veden již Platonem, provedl *rehabilitaci věcí*. „Celá duše lidská přirozeně se dívá na jsoucna,“¹³ jest základní dogma Platonovy filosofie. Není to ovšem dívání hrubě smyslové,¹⁴ nýbrž ve smyslu duchovním. Platonova filosofie (dialektika) chce přivést nejlepší část duše k dívání na nejlepší mezi jsoucnými.¹⁵ Oba myslitelé, Platon i Aristoteles, učí pozitivnímu poznání, pravdě ve věcech, která pochází od pravdy před věcmi a nad věcmi. Oba s opravdovou vážností hledali pravdu, neboť věděli, že lidský duch žije z pravdy a tušili, že *jest celá pravda, ve které duch lidský má spočinouti*, kde „pro příchozího byl by jako odpočinek od cesty, a konec putování“.¹⁶ Platon i Aristoteles snažili se nalézt, abych tak řekl, Archimedův bod (δός μοι ποῦ στῶ) v něčem pevném, neproměnném, neboť byli přesvědčeni, že jedině tak jest možná reforma a reorganisace lidské společnosti, jež byla účelem jejich filosofie.

5. *Platonovy ideje.* Platon byl nejen velkým myslitelem, nýbrž i šlechtickým, ideálně založeným člověkem. Jeho filosofie jest řádem a určením živo-

11 R. Eucken, Über die Bedeutung der aristotelischen Philosophie, str. 21.

12 Eth. Nik. 6, 2. 13 Plat., Faidr. 249 E: πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα.

14 Srv. Úst. 6, 507 B.

15 Úst. 532 C: ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐρανοῖς θεάν.

16 Ib. 532 E: οἱ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαντα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας — Srv. Arist., Fys. 247 b 11; Probl. 956 b 40.

ta, proto korunou a doplněním metafysického jeho idealismu jest *Dobro*. Sokrates Platonův jest vlastně uskutečněná filosofie, v něm vědění a život se vzájemně pronikají a splývají v jedno. Sokrates v dialozích Platonových jest jako lékař, který léčí nemoc své doby. Platonova filosofie vůbec jest výrazem *touhy po záchraně* (σωτηρία) duchovní mocí moudrosti. Filosofie má býti vysvětlením zvláštního z celku a má býti zároveň utvářením lidského života, nemá býti pouze souhrnem znalostí, nemá však býti jen úsekem, částí (jako u ioniků příroda a u sofistů člověk), nemá býti dále jen rozumovou činností, formující znalosti podle logických zákonů, nýbrž má býti také pomocnicí, vedením duše, filosofie nemá býti vědní encyklopedií ani pouze souhrnem všech možných abstraktních ideí, nýbrž plnou, nezkrácenou přítomností ve vědomí všeho toho, co vpravdě jest. V poznání musí býti živé vzájemné působení mezi předměty a poznávajícím duchem. „Muž vskutku milovný vědění přirozeně usiluje o poznání jsoucna a nezůstává při množství jednotlivých jevů s domnělou jsoucností, nýbrž jde a neochabuje a neustává ve své milostné touze, až dosáhne přirozené podstaty každého jsoucna samého, a to onou částí duše, které přísluší něčeho takového dosahovati — to pak přísluší částí se jsoucnem příbuzné — když pak se jí sblíží a spojí se skutečným jsoucnem a zplodí rozum a pravdu, dosáhne poznání a žije a roste pravým životem: takovým způsobem jest zbavován bolestné touhy své duše, dříve však ne.“¹⁷

Jsoucno doléhá na naši duši, zjevuje jí svou existenci; vstupuje v ni smyslovými jevy, které duše proniká a ve všem, co vzniká a se mění, hledí postihnouti základní, trvalé, neměnné jsoucno. Trvalé, neměnné jsoucno jsou podle Platona *ideje*, které jsou základem všech jevů a účelem poznání.¹⁸ Ideje jsou reality, jejichž jsoucnost projevuje se ve věcech smyslových, neboť podle jejich vzoru předměty byly vytvořeny; věci participují na ideách. Ideje mají svou samostatnou existenci ve světě nadsmyslovém. Tu Platon, jak mu správně vytkl hned Aristoteles, pochybil, ale odmyslíme-li hypostasi, zapálil Platon učením o ideách posvátný plamen, na kterém ohříval se idealismus dob následujících, neboť základní myšlenka „jest to nejhlubší a nejpravdivější, co lidský duch vynalezl.“¹⁹ Platon ukázal, že *svět* má podstatu duchovou, že není dílem náhody ani dílem slepého působení bezvědomé prasubstance nebo prasíly, nýbrž že *jest utvořen podle rozumných účelů* a že vše, „co jest přirozeně, jest vytvořeno božským uměním.“²⁰ Ve všem jest zákonitost a řád.²¹ Filosof pak má se snažiti, aby vystihl účel, aby pochopil zákonitost a poznal ideje, podle nichž svět utvořen. „*Rozum lidský musí býti ve shodě s božským.*“²² Platon výstižně praví: „... bůh nám proto vynalezl a daroval zrak, abychom vidouce dráhy rozumu na nebi, užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé — ač jsou samy plny poruch a ony bez poruchy — a abychom poznajíce to a nabudouce účasti v přirozené přesnosti vědeckého myšlení *napodobováním cest božích*, prostých všeho bloudění, uspořádali bludné cesty ve svém nitru.“²³

Platon v Timaiovi, jak již uvedeno, ve vísi nechává svět vzniknouti tím, že demiurg jej tvoří zíraje na ideje, věčné, božské. Demiurg není Bůh-Stvořitel ve smyslu biblickém. Platon o vzniku světa vypravuje mythus, aby plasticky téměř znázornil své přesvědčení, že svět jest vytvořen podle ideí. *Svět jest výrazem myšlenky*, rozumu, musí býti rozumný, abychom mu rozuměli.²⁴ Vypravovaný mythus má tedy toto přesvědčení názorně osvětliti, má zaujmouti. Ideje při aktu tvoření vloženy do látky, aby se během dob snažily re-

17 Úst. 490 B. Překlad Fr. Novotného, str. 223. 18 Parm. 125; Tim. 51.

19 Bern. Jansen, Wege der Weltweisheit 1924, str. 35. 20 Sof. 265 E.

21 Faidon 97 C n. Sof. 265 A n. 22 Tim. 27 D. 23 Ib. 47 CD. 24 Srv. Tim. 46 E.

alisovati se v celé své plnosti na základě svého obsahu a sil, které v ně vloženy. Rozum náš pak nečerpá těch ideí ze sebe, nýbrž z pozorování přírody.²⁵ Rozum musí vycházeti od věcí; existence ideí, podle nichž věci vytvořeny, jest nezávislá²⁶ na našem myšlení, ale naše myšlení je nalézá, musíme se snažiti, abychom dosáhli harmonie myšlení a jsoucna,²⁷ „abychom obrácení k mohutnému moři krásy a dívající se na ně, abychom plodili mnoho krásných a velkolepých řečí a myšlenek.“ Naše *myšlení jest tudíž myšlením toho, co bylo myšleno*. Naše myšlenky, jak je v nás vyvolávají věci, vystihují jen myšlenky, které věcem daly bytí. Platon je nazval ideami.

*Platonův idealismus nelze tudíž zaměňovati s idealismem subjektivistů. Platon pravdy nedělá, nýbrž pravdu vidí.*²⁸ „Opravdoví filosofové jsou ti, kteří se rádi dívají na pravdu.²⁹ Platon ideí, pravdy nevymýšlí, jeho způsob myšlení není subjektivní, nýbrž objektivní a nutný. Jeho nejvyšší snaha cílí za poznáním, ale ne toho, co za pravdivé a dobré myslí, nýbrž co pravdivé a dobré skutečně jest.³⁰ Charakteristickým znakem jeho ideí jest jejich existence a reální podstata. Nemůže tudíž Platon býti ztotožňován s idealisty, kteří pojem ideje stlačili až na smyšlenku, fikci, která má býti jen pomocným prostředkem k poznání, i jest to degradovaná idea. Kdežto tito idealisté sami přiznávají neskutečnost svých ideí, Platon dokazuje existenci vzorů myšlení a možnost jejich realizování. Tu jest tedy rozdíl mezi idealistou Platonem a idealisty subjektivisty. U Platona podmiňujícím není myšlení, nýbrž jsoucno. Jsoucno nemá existenci námi myšlenou a jemu našim myšlením přiznanou, nýbrž má existenci skutečnou, která se myšlení zjevuje. Ideje nejsou závislé na našem myšlení,³¹ nýbrž myšlení jest závislé na ideách, poněvadž podle Platonova přesvědčení bez předchozího jsoucna ideí mimo myšlení individua nebylo by pravého myšlení a poznání.³² Co my nazýváme ideami, jest účinek našeho ducha, kdežto Platon pojmem tím označuje příčinu (*αἰτιον, ἀρχή, παρὰδειγμα*), totiž příčinu a podmínku světa a vědeckého myšlení a poznání. Podle idealistů subjektivistů pravdu tvoříme, podle Platona pravdu nalézáme. Tvořivého lidského rozumu nelze zaměňovati s tvůrčí mocí. I když člověk dokonaleji poznává, stává se jen účastným božského tvoření, nestává se bohem, stává se bohu podobným, „napodobuje cesty boží“. Obsah pravdy, moudrosti jest ve věcech a nad věcmi.³³ Jako v produktech uměleckých, tak i v přírodních můžeme vyčísti ideu. Proto musí v nich býti uskutečněn rozum. Co jest rozumné ve věcech, jest směrnici pro naše vědění. Abychom získali ve věcech obsahu myšlení, muselo je tam myšlení vložiti; bez něho byly by věci němé a my bychom byli němí.

6. *Souvislost dialektiky, fysiky a etiky u Platona.* Vážné pozorování přírody jest velmi vhodné, aby našeho ducha povzbuzovalo, povznášelo a vedlo k pravému myšlení a poznání a také k správnému jednání. Mezi dialektikou,

25 Ib. 47 AB. 26 Srv. Faidon 79 C. 27 Symp. 210 D.

28 Úst. 10, 596 B: *οὐ γάρ που τήν γε ιδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν.*

29 Ib. 475 E: *τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες.*

30 Symp. 211 A: *οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῶ τὸ καλόν . . .*

31 Krat. 386 D: *οὐδὲ ὅφ' ἡμῶν ἐλλόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματος . . .*

32 Sokrates v Parm. 132 BC pronáší mínění, že ideje by mohly býti pouze myšlenkami v lidské duši, nikoliv mimo ni jako skutečné substance. Proti tomu Parmenides namítá: Jako žádná myšlenka nemůže býti bez reálního objektu, tak ideje v duši sídlo mohou mít, ale musejí se vztahovati na skutečné předměty, a to na ty nejvýše myslitelné. Srv. Pojem setrvačnosti a vývoje ve filosofii Platonově. Program r. gymn. ve Strážnici 1928, str. 29.

33 V Ústavě 6, 509 B Platon praví: „Předměty poznání mají od Dobra nejen to, že jsou poznávány, nýbrž že se jim od něho dostává i bytí a jsoucnosti.“

fysikou a etikou jest organická souvislost.³⁴ Fysika jest basí filosofie a filosofie, resp. dialektika, jest vlastně jen reprodukcí světové dialektiky. Svět jest systém sil a účelů, které se všechny navzájem vyžadují a podporují a ve své činnosti realizují božský konečný účel.³⁵ Jest tu řada podřadností a nadřadností. Každá jednotlivina uskutečňuje účel a cílí k dobru. Účel, myšlenka jest východisko, ale také konečný cíl všeho dění. A tak Platon buduje svět z nutností, z působících příčin a z myšlenky, t. j. z účelu a ducha. Milovník rozumu však a vědění musí hledati především živly rozumové přírody a teprve na druhém místě všechny ty, které vznikají působením jiných činitelů, kteří se sami pohybují a druhé věci přirozenou nutností uvádějí v pohyb.³⁶

Božský konečný účel musí realizovati v sobě i člověk, *mikrokosmos*, který se musí snažiti, aby duše jeho „napodobením cest božích uspořádala v sobě bludné cesty“. Tak tomu musí býti i ve státě. Duše tedy, ctnost i stát jsou obrazem harmonického, kosmického systému sil a účinků. Etika pak, která cílí k rozumovému utváření lidského života, jest jen stránkou dialektiky, není tudíž zvláštní vědou o sobě a pro sebe. Neboť etický stav života a všech lidských vztahů spočívá na vládě, které moudrost dosáhla a již vykonává. Všechno mravní zlo pochází z otrocké závislosti na smyslovosti, která má zdroj jedině v neznalosti věčného, a v mínění, že smyslové jest příčinou všeho bytí a pohybu. Zlo možno překonati jedině tehdy, když na místo onoho omylu nastoupí jasné poznání božských věcí. Tak v mravním okruhu lidského myšlení a jednání opakuje se také život viditelné přírody a etika v tomto smyslu jest vlastně provedená fysika.³⁷ Celý svět jest uveden v souzvuk; jest harmonie mezi světem přírodním a mravním. Stejně zákony řídí mravní jednání, dráhy hvězd a všechno dění přírody. Jest jeden životní celek, k němuž patří živel organický, přírodní i mravní. Jest *nutnost přírodního a mravního řádu, v obou pak nutnost nejvyššího principu*.³⁸

7. *Pravý cíl filosofie Platonovy: připodobniti člověka božstvu. Bůh měrou věcí.* Filosofie jest Platonovi výrazem touhy po novém vnitřním životě, po vnitřním přetvoření, po znovuzrození. Z toho důvodu Platonův Sokrates přirovnává svou filosofii k *maieutice*³⁹ a pravé filosofii přikládá plodivou duchovní sílu; plození duší pak mnohem výše staví než plození dětí.⁴⁰ Pravá filosofie poníží pyšné, stíhá ty, kdo pohrdají věčným,⁴¹ a ukazuje cestu těm, kteří touží po záchraně,⁴² „aby vnitřní člověk byl nejsilnějším vládcem celého člověka a aby se staral o mnohohlavého tvora (t. j. pudy a vášně) jako hospodář, pěstuje a šlechtě jeho krotké pudy, divokým však zabraňuje růsti, a to když si byl získal onoho lva za spojence“. Pravá filosofie ví, že mocnou překážkou poznání jest pýcha. Proto ukazuje životu jeho chudobu, za to jí ovšem není spláceno díkem, nýbrž nenávisť, posměchem a pohrdáním.⁴³

Platon v čelo své filosofie položil Sokratovo: *Γνωθι σεαυτόν, poznej sebe sama*. A pravé sebepoznání kotví v uvedomění části smyslové, měnivé a části věčné, neproměnné, záleží v bolestném odtržení se od světa zdání⁴⁴ a v obrácení se k věčné říši pravdy,⁴⁵ v obratu „duše z jakéhosi nočního dne do dne

34 Srv. Úst. 6, 508 A n.; 7, 523 A n. Státník 273 BC; Tim. 30 D n.; 37 A n.; Men. 81 CD.

35 Srv. Tim. 30 C n.; Fileb. 54 A. 36 Tim. 46 E.

37 Odtud také Platon zdůrazňuje výchovu a činnost těla, tělesných pohybů, gymnastiky, neb nemá se uváděti v činnost ani duše bez těla, ani tělo bez duše, aby ve vzájemné obraně nabývaly rovnováhy a zdraví (Tim. 88 B).

38 Myšlenku tu Pl. rozvádí zvláště ve Filebovi a v Timaiovi. 39 Theait. 149 A n.

40 Symp. 209 B. 41 Prot. 316 D. Apol. 19 E, Sof. 219 D. 42 Úst. 9, 589 C.

43 Apol. 23 A. Úst. 6, 495 C, Gorg. 486 A n. 44 Úst. 7, 515 E, 10, 611 D, Faid. 80 B

45 Faidr. 248 B, Úst. 6, 508 B, 7, 521 C n.

opravdového".⁴⁶ To jest smysl Platonova mythu o jeskyni,⁴⁷ který má povzbudit duši a odvést od zdání, jež má za pravdu, a přivést ji ke skutečně pravdivému, odpoutat duši od omylu zlého a přivést ji k životu pravdivému a dobrému. Takové obrácení ovšem ze začátku jest spojeno s pocity nelibými, neklid a bolest zmocňují se člověka, ale to jest přechodný stav; od bolesti pravého sebepoznání jest závislé blaživé poznání božské pravdy a dosažení klidu. Neboť síla, která budí neklid, jej překonává, jako ve velkém celku světového života duchovní moc božského jsoucna vše rozdvojené dříve nebo později přivádí k nádherné jednotě, klidu a harmonii.⁴⁸ Z toho důvodu pravá moudrost jest nazvána nejkrásnějším a největším souzvukem,⁴⁹ proto také Platon přirovnává filosofii k písni⁵⁰ a k hudbě,⁵¹ ježto v myšlenky přivádí soulad a harmonii, jaká proniká světovým celkem. Zabývání se filosofií vyžaduje tedy také *změnu nitra*.⁵² Osvícením duše chce filosofie začít své záchranné dílo. Ale poznání není jí absolutně nejvyšším a posledním účelem, nýbrž v jistém smyslu pouze jako prostředek k účelu, jako vůdce. Filosofické poučení duši očišťuje a uschopňuje tak k pojetí pravdivého a božského.⁵³

Hlavním úkolem filosofie tedy je odpoutat duši od zdání, omylu a pochybení a uvést ji v svět pravdy a dobra. *Filosofie má obnoviti ztracený řád*, má jej znovu nalézt, protože přírodní nutností⁵⁴ a lidskou zvůli byl řád porušen. Jí byla porušena harmonie, uspořádaný vztah mezi věcmi a hodnotami, mezi tělem a duší, mezi hmotou a duchem, mezi člověkem a člověkem, mezi individuem a společností, mezi tvorem a tvůrcem. Na světové dějiny pohlíží Platon vlastně jako na *dějiny odpadu od dobra, boha, a zase jako návrat k němu*, na sjednocení.⁵⁵ Původní a první jest dobro. Zlo má původ v odchýlení se od

46 Úst. 7, 521 C. 47 Ib. 7, 514 A n.

48 Zmatení duše dojmy, a jak se duše dopracovává k pravému vědomí, Platon krásně líčí ve Faidr. 249—250.

49 Zák. 3, 689 D: καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν συμφωνιῶν. Srv. Úst. 4, 431 E.

50 Úst. 531 D: k té písni jednotlivé vědy jsou přede hrou: πάντα ταῦτα προοιμιά ἐστὶν αὐτοῦ τοῦν ὁμον.

51 ἡ φιλοσοφία μεγίστη μουσική, srv. Úst. 3, 401 D n. Zák. 3, 689 D.

52 Filosofie chce otevřít duševní zrak a obrátit jej od temnoty k podivuhodnému světlu, které přichází shůry. Platon mluví o μεταστροφή, pojmu to, který připomíná křesťanský pojem μετάνοια. Úst. 7, 532 B: μεταστροφή ἀπὸ τῶν σκοιῶν ἐπὶ τὸ φῶς. Pojem μεταστροφή znamená začátek nového vnitřního životního směru a jest spojen s pojmem ἀνάβασις a ἐπαναγωγή. Srv. Úst. 7, 521 C: οὐκ ὁστράκον ἂν εἴη περιστροφή, ἀλλὰ φυγῆς περιαγωγή, ἐκ νῦν κερικῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος λύσεως ἐπάνοδον.

53 Z toho důvodu klade Platon větší důraz na ústní poučení a bezprostřední živé působení než na písemné poučení: Faidr. 274 C n. a srv. Úst. 6, 490 B. Ne tak vědomosti, jako spíše smýšlení je podstatné; pravá filosofie a duševní ušlechtilost se ztotožňují. Čistá láska a ušlechtilost smýšlení podmiňují filosofii. Má-li tedy filosofie život produševnit (Apol. 30 A), musí mít vliv na celý život, na všechny jeho vztahy, na rodinu, stát, na celý společenský život. Proto měl Platon takovou starost o vzdělání a výchovu mládeže. (Úst. 4, 423 E, Zák. 6, 766 A.) Chce ji chránit přede vším, co zakaluje a oslabuje věčné, proto také nechce ve státě trpěti ustavičného novotaření, nechce trpěti stálého zavádění nových her a nových melodií, aby se v dětech nezakořenila nestálost a chtivost po novotách, neboť pravdivé jest podle své přirozenosti jednoduché a neměnitelné. (Úst. 4, 424 B n., 6, 484 B, Zák. 7, 797 A.) Obšírně o tom v pojednání: Pojem setrvačnosti a vývoje ve filosofii Platonově. Program r. gymn. ve Strážnici 1928.

54 Srv. Tim. 46 C—48 E.

55 Faidr. 284 C n. Státník 269 A n. 273 B n. Zák. 10, 896 E n. Svě přesvědčení o závislosti světa a člověka na vyšší inteligenci a vůli vyslovil Platon v mythu ve Státníkovi (srv. uv. pojednání, str. 23), ve vypravování o Atlantidě (Kritias 113 C n.) a v Timaiovi ukazuje vládu neměnné harmonie velkého světového celku. Dokud svět a lidstvo bylo poslušné dobra a boha, žilo v blaženém stavu, začátek zla a špatnosti se vloudil, když od něho odpadlo. Platon věří v lepší, dřívější stav života, a doufá v jeho obnovení. (Fileb. 16 C. Státník 271 D n.)

dobra, od božského zákona,⁵⁶ když porušena byla harmonie a na její místo nastoupila disharmonie, nejdříve v lidském nitru,⁵⁷ neposlušnost vyššího a lepšího, porušení podřadnosti a nadřadnosti. Mnoho věcí jest podle Platona příčinou zla: vliv těla na duši,⁵⁸ špatná výchova,⁵⁹ bohatství a bujnost,⁶⁰ omyl, nerozumnost, nevědomost,⁶¹ která se dává zaslepití zdáním a zaměňuje příjemné za dobré, sebeláska, sobectví,⁶² špatná společnost, pýcha a *atheismus*,⁶³ mezi nímž a nemravností vidí Platon souvislost.⁶⁴

Poněvadž však skutečnost, život sám cítí odpad a odchýlení se od dobrého jako zlo a touží po osvobození, klidu a štěstí, podává tu filosofie pomocnou ruku, pomáhajíc nalézt Archimedův bod. A Platonova filosofie nalézá jej v živém vědomí jednoho a věčného jsoucna, dobra, které vládne ve vesmíru. *Ne člověk, nýbrž Dobro (podle Ústavy), Bůh (podle Zákonů) jest měrou všech věcí.*⁶⁵ To jest resultát filosofie Platonovy, ve kterém pro sebe můžeme viděti opravený Kantův kopernikánský obrat. Ač Platon zřejmě se zříkal možnosti, aby dosáhl vyčerpávajícího vědeckého pojmu Boha,⁶⁶ přece nemyslel, že by Bůh nepatřil vůbec do filosofie, anebo že by z vědy měl býti vůbec vymýcen. Věda v pravém slova smyslu byla mu nemyslitelna bez ideje božstva. Ujasnění této ideje v duchu bylo mu základem a podmínkou, ale také vrcholem a dokončením pravého vědění. Tuto svou filosofii nezakládá Platon na subjektivitě individuálního myšlení, nýbrž na objektivitě božského jsoucna a působení, jak se naskytuje poznání. Není to apriorní konstruování, nýbrž něco zcela objektivního, co pochází ze života a dějin a z věčného, neviditelného světa.⁶⁷

V Theaitetovi⁶⁸ vkládá Platon Sokratovi do úst vážnou myšlenku, když se zmiňuje o neblahém zaslepení a zaujatosti těch, kteří ku podivu myslí, v jakém jsou dobrém postavení, zatím však neodvratně cílí k záhubě. Theodoros praví: Kdybys, Sokrate, mohl všechny přesvědčiti o tom, co pravíš, jaks mne přesvědčil, bylo by více míru mezi lidmi a méně zla! Nato Sokrates: Zcela nemůže zlo nikdy vymizeti, milý Theodore, neboť jest nutné, aby dobro mělo protivu. Ale u bohů zla není; zlo dlí pouze v tomto prostoru a v smrtelné přírodě. Proto musíme se snažiti, abychom odtud co nejdříve unikli na onen svět. Nejbezpečnějším útekem pak jest *připodobniti se bohu*.⁶⁹ Toto jest *smysl*

56 Srv. i Arist., Eth. Nik. 2, 6. a Platon Úst. 5, 477 E. Euthyd. 281 C. Alk. 2, 146 A. Pro pojem špatnosti a zla srv. zvláště Úst. 7, 519 A n. Zák. 9, 863 E n.

57 Úst. 1, 351 D. — Zák. 1, 644 A n. 58 Faid. 66 C n. 59 Tim. 86 E. Zák. 766 A.

60 Zák. 716 A. 61 Men. 77 C. Gorg. 466 D. 62 Zák. 5, 731 E.

63 Ib. 10, 908 C; 9, 863 E. 64 Zák. 908 C.

65 Zák. 1, 641 D. 4, 716 C: *ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον* ... Úst. 7, 517: *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*.

66 Důkaz o existenci Boha běře Platon ze zákonitosti přírody; ze stálého pohybu a změny ve viditelné přírodě soudí na pohybující princip. (Tim. 34 A. Zák. 10, 893 B n.) O podstatě Boha možno mluvit jen v přirovnáních. Hlavní místo o obtíži úplně poznati Boha, mluví Pl. v Tim. 28 C: Tvůrce a otce všehomíra nalézt by bylo trudné, a kdybychom jej našli, nemožno jej všem zvěstovati. — Nejvyšším pojmem jest Platonovi pojem jsoucna a idea dobra, ale ani tyto pojmy nejsou božstvu adaekvátní, ač ideu dobra (jen) jednou nazývá bohem (Úst. 2, 379 B) a ač „učení o ideách vede k tak čistému, vznešenému a obsahově plnému pojmu Boha, jak jej sotva jinde nalézáme“, jak praví Jansen, Die Wege d. Weltweish., str. 33. Vlastní podstata boha jest ještě mimo ideu dobra (Úst. 6, 509 B), ani pojem *νοῦς* není božstvu zcela přiměřený (Fileb. 22 C). V Úst. 7, 517 B. Pl. píše: *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁραῖσθαι*. (Úst. 506 E, 508 B: Slunce není sice zrakem, ale jsouc jeho příčinou, jest od něho samého viděno.)

67 Pro toto pojetí mluví u Platona i to, že v Ústavě nechce utvářeti podle svého vlastního názoru náboženské uspořádání státu, nýbrž ponechává je tradici a staré delfské věštírny. (Úst. 4, 427 A n.)

68 176 B.

Platonovy *přípravy k smrti* μελέτη θανάτου. Touha milovníka moudrosti po smrti jest příbuzná s touhou po poznání, protože smyslovost poznání překáží; tělo obtěžuje nás svými potřebami a různými proviněními, odtud pocházejí vášně, klam a celý zástup marnivostí. A tak poznati sebe jest připodobnění se bohu, záleží v hledání toho, co jest duši vlastní, co jest dobré,⁷⁰ v očišťování od zlého, záleží v touze po vyšším, co jest důvodem jsoucna,⁷¹ znamená zpřetrhání pouta pozemského, osvoboditi v nás nesmrtelné a přivéstí je ke skutečnému životu.

8. „Úžas“ počátkem filosofie Platonovy a Aristotelovy. Božské jsoucno jest příčinou a podstatou všeho. Viditelnému světu přísluší relativnost vzhledem k absolutnímu bytí ideí, jež jest možno postihnouti rozumem, když vychází od věcí. Odtud plyne, proč Platon za počátek filosofie pokládá úžas, divíti se.⁷² „Divíti se“ (θαυμάζεσθαι) znamená uctívou ostýchavost před tím, co jest věčně dáno. Eros pak, silný pud člověka, touha po pravém poznání, zapaluje se na jednotlivém, na smyslovém, na tělesném, aby odtud očištěn a zduševněn stoupal k nadsmyslovému, věčnému a neměnitelnému, a konečně jako opilý aby upokojen spočinul v říši ideí, v zírání na božské dobro.

Rovněž podle Aristotela⁷³ člověk se diví, vida velebné jevy, síly, moci a krásu v přírodě a přirozeně touží po vysvětlení těchto jevů. Hned na začátku *Metafysik* praví, že všichni lidé přirozeně touží po vědění, o čemž svědčí rozkoš, kterou nám poskytuje pozorování. V člověku jest přirozený sklon *k hledání příčin*. Člověk, neznaje příčin, diví se. Podiv jest směs nevědomosti a poznání. Poznává-li člověk příčinu, vzniká v něm radost. Při pozorování jevů vzniká přirozeně úsudek, že nic se neděje bez příčiny. Tak filosofické poznání vyvěrá jako pramének z poznání velkolepého divu přírodního. Ve všech přirozených věcech jest něco podivuhodného, krásného a božského; neboť nic, co jest přirozeně, není náhodou, nýbrž má účel a účel, jímž něco vzniká a trvá, má v sobě také krásné.⁷⁴ Dospěje-li člověk k úplnému poznání nejen jednoho jevu, nýbrž celého vesmíru, vzniká v něm úplné zadostučinění, dokonalá radost. Filosofie jest touha po pravdě, touha hledající a zkoumající. Cílem filosofie jest poznání celé pravdy, oblažující rozumovou část lidské přirozenosti.⁷⁵ Filosofie tedy podle Aristotela má vznešený cíl podobně jako u Platona. Dívání se (θεωρία) na pravdu pokládá Aristoteles za největší blaženost, která činí člověka bohupodobným.⁷⁶ Náboženský, abych tak řekl, moment Platonův ustupuje sice u Aristotela do pozadí, ale jen zdánlivě.

9. *Důraz na věci u Aristotela. Věci měří.* Aristoteles kritisoval učení svého učitele,⁷⁷ zvláště jeho učení o ideách, Platonův entusiasmus mírnil svým kriticizmem, ale dospěl k výsledku podobnému. Filosofování Platonovo a Aristotelovo připadá mnohdy jako početní úkol, který možno řešiti dvěma způsoby. Z toho důvodu nazýván byl Aristoteles obráceným Platonem anebo alterum ingenium naturae. Platon má zalíbení v celku a jednom, Aristoteles v množství a plnosti ohraničených jednotlivostí. Onen pozvedá se nad přírodu, tento se v ní ponořuje a pozorováním skutečných věcí chce se stále učit.

69 Srv. i Úst. 500 CD; 10, 613 AB. 70 Lysis 221 C; Sof. 227 A n.; Úst. 586 E.

71 Fileb. 53 D n. 72 Theait. 155 D. Komentář k tomu u Platona v Úst. 7, 518 A n.

73 Met. I, 983 b.

74 Srv. čl. Aristoteles pedagog. Program r. gymn. ve Strážnici 1931, str. 24.

75 Kdyby člověk byl pouhým duchem, kochal by se podle Aristotela kontemplanací, ničeho více by nepotřeboval. Ale spojení duše s tělem přináší s sebou i jiné činnosti, člověka často ovládající a rušící zálibu kontemplanace.

76 Met. 1178 a 5.

77 Srv. An. post. I, 11, 19; Met. I, 7. VII, 14 n. VIII, 6; XI, 4 n. Eth. Nik. I, 4. Eth. Eud. II, 8.

Nenasytný hlad jej stále pudí, aby hromadil poznatky a pojmy a každé ukončení tohoto pudu jest mu největším požitkem. Platonova filosofie vychází od jistoty,⁷⁸ Aristotelova chce se k ní dopracovati; co pro onoho jest, chce tento dokázati jako jsoucí.

O Aristotelovi bylo výstižně řečeno, že nemá nikdy svět v myšlenkách, aniž má myšlenky ve světě. Aristoteles řekl, že za své vědění děkuje věcem, které nelhou. Byl přesvědčen, že *věci existují skutečně*, doléhají na nás příliš často a mocně, než abychom je mohli popřít. Na jednotlivé věci jest vázána také existence ideí, obecnin, hypostasi jejich však odmítl a přeložil je z absolutna do věcí jako immanentní podmínky jsoucna. Platonovy ideje zkrátka zrealisoval, ale při tom zůstal žákem Platona, s nímž souhlasí v tom, že předmětem pravého poznání může být jen poznání obecného,⁷⁹ i podává tutéž metafysickou konstrukci. Ač přikládá jednotlivinám větší význam a klade tudíž větší důraz na empirické poznání, přece královnou věd zůstává metafysika.

Podle metafysického přesvědčení Aristotelova jenom věcem přísluší realita v přísném slova smyslu, proto pozorování jednotlivého jest mu pramenem všeho poznání. Smysl pro zvláštní projevuje se u Aristotela všude, vždy snaží se pozorovati a objasniti také to, co se od obecného pravidla odchyluje, vždy vyzdvihuje význam i nepatrného. Vzpomíná výroku Herakleitova „vstupte, také zde jsou bohové“, neboť zdůrazňuje, že nedbáním jeho vznikají četné omyly. Jako líčí v Politikách jednotlivé ústavy s jejich přednostmi a nebezpečím, tak zkoumá v psychologických spisech různé činnosti duševní, v logických spisech zas rozbírá lidské myšlení v prvky a zkoumá jejich kombinace v užívání a v Rhetorikách objasňuje různé formy řeči s jejich rozmanitými požadavky. A stejně probádal přírodní vědy, zvláště život zvířat. Ale přesto, že jest tak zahlobán do jednotlivého, přece se v něm neztrácí, jsa přesvědčen, že jednotlivé má podstatný význam a vědeckou cenu jen potud, pokud vyjadřuje obecné, proto má vždy zření k celku, k souvislosti věcí. Všude u něho proniká snaha jednotlivé jevy seskupiti a nalézt v nich pravidlo a řád; snaží se tvořiti řady, ve kterých každá věc podržuje své místo a určitou hodnotu. Proto u Aristotela filosofie a pozitivní badání se navzájem pronikají a podporují, jednotlivé samo o sobě a bez obecného vztahu nemá vědecké ceny, obecné však, které nespočívá na bezpečném podkladě speciálního badání, jest bez obsahu a bez užítku; teprve ve spojení daří se vědě. Aristoteles chce se vyhnouti jednostrannosti a porozuměti každému jevu v jeho vzniku a jej hodnotiti. *Osobnost myslitele ustupuje do pozadí a vystupují věci*: jest to dialektika věcí, která vábí a podrobuje si myšlenky filosofa. V tom jest morální působení Aristotelovy filosofie, že chce zbaviti subjektivních nálad a osvoboditi od stranických zájmů a v lásce k pravdě zaujmouti pro věc samu. V tom jest povznášející a ušlechťující síla vědy.

Aristoteles stejně jako Platon důsledně potíral subjektivismus a relativismus sofistů. Z toho důvodu připojuje se k sensualistům a uznává, že bez vnímání, bez smyslové zkušenosti není vědy, filosofie ani umění.⁸⁰ Neboť člověk, vklíněn ve viditelný svět, sám o sobě nedospěl by k poznání a k dokonalosti, ježto rozum bez smyslového vnímání neměl by látky k myšlení a nebylo by ani subjektivistického idealismu a apriorismu, protože rozum by nemyslel nic, nemohl by ani spřádati vidin, kterými chce formovati věci, jež jsou přece opatřeny vlastní, neměnitelnou formou. Věci a jejich formy jsou i bez nás,

78 Srv. Úst. 7, 518 C. 79 Met. 1086 b.

80 Srv. čl. Vývoj poznání podle Aristotela, Hlídka XLVII, str. 10 nn.

pravda jest ve věcech a teprve potom v nás. Forma rozumu musí souhlasit s formou věcí. Proto zas Aristoteles nesouhlasí se sensualisty, kteří popírali samočinnost rozumu. Své stanovisko Aristoteles formuloval výstižně takto: Býti jest tolik, co pociťovati a mysliti (*sentire — cogitare*),⁸¹ to jest věci předně působí na člověka, jsou popudem k myšlení, a tak dokazují svou jsoucnost před jeho myšlením. Ale nebyly by poznány, kdyby nebylo samočinného působení rozumu, který ze zkušenosti získává principy vědění. A tak poznání jest produkt objektivně subjektivní; vychází od objektů, z působení vnímaného a z činnosti vnímajícího.

Naše poznání, naše pravda jest vždy dítětem, které máme z věčné pravdy. *Vědění měří se věditelným, nikoliv naopak.*⁸² Aristoteles nesouhlasí s těmi, kteří myslí, že člověk jest měrou věcí a za pravdu prohlašují své subjektivní domněnky a zdání.⁸³ Pravda záleží ve shodě myšlení s věcmi, s tím, co jest. Nutno tedy dáti se vésti pravdou samou, přirozeností věcí.⁸⁴ Aristoteles zdůrazňuje, že poznání nemůže směřovati k našim subjektivním představám jako k svému vlastnímu předmětu, ježto by pak svět neměl reálnosti jí vlastní, nebylo by mezi člověkem a přírodou žádného věčného vztahu, nepoznávali bychom předmětů samých, nýbrž jen své subjektivní představy. Proto se Aristoteles obrací stále proti těm, kdo popírají existenci věcí, všechno proměňují v relace a vjemy ve zdání, takže nic nevzniká a netrvá, leč by si to někdo dříve představil, a tak potom prohlašují, že člověk jest měřítkem věcí.⁸⁵ Svět (ideální) v nás obsažený není předmětem našeho poznání, nýbrž toliko prostředkem, jímž poznáváme objektivní svět mimo nás. Svět není preludem naší mysli, není pouhou imaginací subjektu.⁸⁶

Podle Aristotela můžeme poznati svět, jak jest, neboť mezi naším duchem a vnějším světem jest kongruence,⁸⁷ máme přirozenou schopnost vnější svět poznáním v sebe přijmouti.

Smysly a rozum poznávají objekty, jímž přísluší realita, když od nich dostalo se jim popudu, ale nepoznávají podle hmoty, nýbrž podle formy. A rozum jest forma forem,⁸⁸ čili také: Duše jest jaksí vším, co existuje,⁸⁹ t. j. formy všech věcí může v sebe přijmouti. Člověk jest mikrokosmos,⁹⁰ opakováním kosmu, v něm zrcadlí se makrokosmos, neb poznáváje, soustřeďuje v sobě jako v ohnísku celé veškerenstvo. Rozum jest jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že to vše uskutečňuje jako zdatnost jakási, na př. jako světlo.⁹¹ V jeho světle stávají se věci inteligibilními aktuálně. Ono světlo rozumu jest původu božského. Nade vším jest rozum božský,⁹² věčné myšlení.

10. *Příčiny jsoucna. Zákonitost přírody.* Rozum lidský není tudíž podle Aristotela nic jiného, než mohutnost pojmouti v sebe, co jest poznatelné, a tím jest skutečně činný.⁹³ Stalo-li se to, jest dosaženo cíle poznání, rozum stal se jedno se skutečným ve světě, dospěl klidu. Neboť vědění týká se trvalého, co klidně stojí nad pohybem a změnou; rozum poznává formu, která jest něčím trvalým, podstatným a nutným,⁹⁴ a tak obecné pojmy jsou něčím reálným, ve věcech uskutečněným a ne pouze abstrakcí našeho rozumu. Poznání podstaty jest poznáním příčiny.⁹⁵ Úkolem badání jest tedy hledati obecné jako vlastní příčinu věcí.⁹⁶

81 Eth. Nik. 1170 a 19 n. 82 Met. 1053 a 33, 1057 a 12.

83 Ib. 1090 b 30 n. 1062 b 12 n.: μέτρον δ' εἶναι τὸ φαινόμενον ἐκάστῳ.

84 Fys. 188 b 30. 85 Met. 1011 b 5; 1062 b 13; De an. 426 a 20 n.

86 Met. 1009 b 34 n. 87 Met. 1024 b 21 n. De an. 432 a 10 n. 88 De an. 432 a 1.

89 Ib. 431 b 21 n. 90 Srv. Fys. 252 b 26 n. 91 De an. 430 a 10.

92 Met. 1071 b 20. 93 E. N. 1072 b. 94 De an. 430 a 4.

95 An. post. 85 b 24; 93 a 4. 96 Fys. 195 b 21; Met. 1044 b 1.

Důslednou analýsí jsoucna dospívá Aristoteles *čtyř základních principů či příčin*. Jsou to: *forma* či podstata, *hmota* či substrát, *působící příčina a účel*. Ježto však účelem jsoucna jest uskutečnění formy, která jest současně i hybnou příčinou, redukuje Aristoteles čtvero příčin na dvě: na hmotu jako potenci a na formu jako akt.⁹⁷ Tyto dva principy jsou základem a podmínkou dění; neboť každé dění předpokládá jednak substrát, ve kterém se odehrává, jednak cíl, k němuž směřuje; první jest hmota, druhá forma. Dění jest pak přechod od látky k formě. Kdežto látka jest pouhá potence, jest forma skutečnost, *energeia*, *entelecheia*, která v látce působí a dává popud k vývoji, jej řídí, uskutečňuje sebe samu. Forma věci dává také popud k vývoji poznání, jí musí se rozum řídit, ona jest účelem poznání. Bez popudu forem věcí nedošel by náš rozum zdokonalení, ale zase forma věci neměla by významu pro poznání bez rozumu. Zkušenost sama o sobě, bez světla rozumu, zůstala by slepá; předmět sám ze sebe nedává své formy rozumu, rozum sám musí ji ve věci uchopiti.

Forma věci není tedy ideální, myšlené prius, nýbrž jest vpravdě skutečný a působící činitel v přírodě. Skutečné jsou jednotlivé věci, sestávající z látky a formy. Tato jest příčinou a zároveň účelem všeho,⁹⁸ k němu směřuje veškeren pohyb a vývoj. S pojmem účelu jest pak nerozlučně spojen pojem dobra, ježto účel pro každou věc obsahuje dobro,⁹⁹ co jest věcí přiměřeno, co věc dovršuje a zdokonaluje. Po dovršení a zdokonalení, po dobru všechno přirozeně touží,¹⁰⁰ a tak i Aristotelovo učení obsahuje prvek touhy a lásky, který smyslové dění spojuje s mimosmyslovou, immateriální formou.

Poněvadž v přírodě všechno směřuje k účelu sobě vytknutému, jeví se příroda jako *řád*.¹⁰¹ Vše, co se děje, není nahodilou hrou přírodních sil, ale výsledkem určitého plánu, který ze všeho činí uspořádaný celek, jest tu řetěz příčin a účinků, neustálá snaha po uskutečnění formy; dění přírodní probíhá podle určitých principů a zákonů, které jsou pravidelné a stálé. Proto umožněno jest naše poznání, že týž zákon jeví se za týchž okolností týmž způsobem. V tom našel Aristoteles cestu, vedoucí od zvláštního k obecnému.¹⁰² Jest to *indukce*. Není to pouhé shrnování faktů, zkušeností, nýbrž především práce činného rozumu, který dovede přehlédnouti celek¹⁰³ a rozlišiti podstatné od vedlejšího a uchopiti ideu, zákon, jímž se jednotlivé řídí.¹⁰⁴ Neboť jednotlivé jest vždy částí celku a celek jest vždy dříve než části;¹⁰⁵ části žijí z celku, v němž jest účel.

11. *Metodická empirie Aristotelova ukazující k theismu*. Ježto všechno směřuje k účelu sobě vytknutému, jest kosmos pln jednoty a krásy. Příroda není jako špatná tragédie,¹⁰⁶ ve všem, co jest přirozené, jest pravidelnost, harmonie, konstantnost. Příroda řídí věci k účelu. Není to však působností samé přírody, protože jen duch jedná podle účelů, které si klade. Jest tudíž nutno uznati, že příroda jedná podle účelů, které jsou jí kladeny. Účelnost musí míti původ v inteligenci, od níž dostává se přírodě směru, kterému nevědomě slouží. Tak odpovídá Aristoteles na otázku, odkud účelnost a řád přírody, kde nalézáme důvod pro zákonitost a stálost přírody. Aristoteles nalézá jej v Zákonodárci, v *prvním nehybném hybateli*, který mu splývá s Bohem. V něm jest příčina prvního pohybu, života a vývoje a zároveň účel, jest první pravdou, čistou energií, entelechií, stálým myšlením. Rozumných

97 Fys. II, 7; VI, 7. 98 Fys. II, 1. 99 Met. 1013 b 36. E. N. 1097 a 21. Pol. 1252 a 24.

100 Eth. Eud. II, 13: φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἅν πᾶν.

101 De gen. an. 760 a 31. De coelo 301 a 6. Fys. 252 a 12.

102 Top. I, 2; VIII, 1; Anal. post. I, 1. 103 Top. I, 17. Rhet. I, 4.

104 O indukci u A-a srv. Hlídka XLIX, str. 82 nn.

105 Polit. 1253 a 20. 106 Met. 1090 b 19.

zákonů nelze hledati v nerozumné hmotě ani pouze v přírodních silách, jejich původcem musí býti bytost rozumná. Aristoteles myslí ji transcendentně.¹⁰⁷ Aristoteles stal se zakladatelem metodické empirie, která ukazuje k theismu. Metodická empirie a theistické vysvětlení jdou ruku v ruce. Z toho důvodu odmítá Aristoteles materialistický atomismus, ve kterém vidí nedostatek systému, protože se jeví u něho nedostatek dobra, řádu a jednoty.¹⁰⁸ Jest mu názorem neúplným, protože nezná Boha a duše, zná jen hmotný svět, takže nedovede vysvětliti života. Názor, který nedošel ještě anebo popírá Boha a duši, jest Aristotelovi názorem kusým, nedokonalým, ničí však zároveň základy filosofie a věd, neb nenalezne nikde *opěrného bodu*. K dokonalému poznání jest nutný *realisovaný pojem Boha*, o kterém se jinak střizlivý Aristoteles dithyrambicky rozepisuje v *Metafysikách*.¹⁰⁹ Tak Aristotelův pojem látky a formy, potence a aktu vede ke konstruktivnímu vybudování světa od beztvaré, proměnlivé látky až k nejdokonalejšímu neměnnému božstvu, k němuž vedlo i Platonovo učení o ideách.

Vidíme, jak Aristoteles jinou cestou dospěl téhož resultátu jako Platon, jenom že *na místo platonských ideí nastupuje svět trvalých forem*. A říká-li Platon, že ničí možnost filosofie, kdo ničí ideje, podle Aristotela ničí základy filosofie a věd, kdo neuznává realit: předmětenstva, duše a Boha. Mají-li uskutečňující se formy ve věcech lidským rozumem býti poznány, musí býti mezi nimi a formami rozumné duše lidské korespondence, která předpokládá bytost, jež u obou hybně působí. A celý svět ve své jednotě jest výrazem myšlenky, podstatou vývoje pak jest její uskutečňování, neboť každá věc a bytost, ženouc se za realizací formy sobě vlastní, jedná ve smyslu obecného světového řádu a tím bere účast na věčném bytí, jehož poslední příčinou a účelem jest božství. „Neboť všecken pohyb oživených bytostí jest touha po věčném začátku všeho pohybu, poněvadž v účasti na božském jest účel všeho dění.“¹¹⁰ Tak Aristotelova metafysika ústí v teologii, jak také sám první filosofii, metafysiku nazývá teologií,¹¹¹ filosofií, jednající o božských věcech.

12. *Účel lidského života podle Aristotela. Souvislost fysiky, metafysiky a etiky.* Jsou-li podle Platona světové dějiny vlastně odpadem od Boha a zase návratem k němu, podle Aristotela čím co jest vzdálenější od Boha, tím jest méně dokonalé,¹¹² ale získává dokonalost, když se pohybuje k Bohu jako k cíli. Na zemi život stoupá od méně dokonalého k dokonalejšímu, vrcholu dosahuje v člověku, který jest nejlepší ze živočichů, neboť se rodí s vlohou, vedoucí k rozumnosti a k ctnosti (jsoucí s rozumem), jimiž se může *připodobniti Bohu*. Zákon o vrozené touze po nejvyšším dobru platí i o člověku, který podléhá obecným přírodním zákonům jako ostatní tvorstvo. Spěje-li všechno za určitým účelem a účelem tím jest uskutečnění formy, uplatňuje se to též v poměrech lidských. Formou člověka jest duše rozumná, rozumnost; poněvadž tato prakticky dochází svého výrazu v ctnosti, jest přirozený účel člověkův totožný s ctnostným životem (t. j. činnost rozumová: ctnosti theoretické a jednání mravní: ctnosti praktické). A tak mravní zákony nemají charakteru specificky lidského, ale jsou v souvislosti s nejvyššími zákony světového řádu. Žije-li člověk podle rozumu a ctnosti, spēje za nesmrtelností,¹¹³ žije a jedná v souhlase s harmonií světového celku, který má příčinu

107 Srv. Filos. sborník dra J. Kratochvila 1932, str. 108.

108 Met. 1074 b 36; 1075 a 18, 35. 109 Ib. 1076 a 5.

110 Srv. Fys. VIII, 7, De an II, 4: πάντα γὰρ ἐκείνου (τοῦ θεοῦ) ὀρέγεται, καὶ κείνου ἕνεκα πράττει, ὅσα κατὰ φύσιν πράττει.

111 Srv. Met. 1026 a 19; 1064 a 33 n. 112 De coelo I, II.

113 E. N. 1173 b 33; srv. E. N. 1176 b 1 n. Polit. 1321 a 31.

v Bohu, dosahuje blaženosti, která záleží v rozumovém a ctnostném životě, t. j. ve zdokonalení, ve stupňování podstatných sil k harmonické činnosti, ve vykonávání dobrého a překonávání zlého. A tak člověk žijící a jednající rozumně a ctnostně, žije a jedná ve smyslu samého Boha, pomáhá vzpírati svět. U člověka jest to spolupráce s Bohem, protože člověk tak může spolupracovat vědomě a svobodně oproti ostatní přírodě, která také jedná ve smyslu obecného řádu, ale nevědomě. V tom jest veliká cena lidského života. Svobodou vůle jest člověku dána samostatnost a zdůrazněn význam jeho života — může vědomě a úmyslně spolupracovati na uskutečnění dobra. Svobody a rozumu však člověk může zneužívat ke zlému; zneužíváním jich zasahuje i v přirozený řád přírody a provínuje se proti samému Bohu. Tak život theoretický, kontemplativní a život praktický, aktivní tvoří jednotu, ke které jsme usměrněni božstvem.

Vidíme, že u Aristotela jako u Platona *fysika, metafysika a etika úzce souvisejí*; při specialisující tendenci a při důrazu, který Aristoteles klade na empirické jsoucno, ovládá jeho myšlení vědomí o vnitřním příbuzenství a jednotě veškerého jsoucna. Princip uskutečňování formy má platnost nejen v přírodě hmotné, ale i v nehmotné, nejen ve fysice, nýbrž i v etice. Toto vědomí společné zákonitosti tvoří filosofické pozadí veškerého vědeckého badání Aristotela.

13. *Oprávněné místo filosofie Platonovy a Aristotelovy ve filosofii křesťanské.* Uvážíme-li všechno, nemůžeme neviděti souhlasu mezi oběma filosofy. Podstata a cíl filosofie obou jest týž. Význam jejich jest nepoměrný a ani filosofie dnešních dob nemůže kolem nich jíti bez povšimnutí. Platonismus a aristotelismus není překonán. A o obou filosofech možno užití výroku Tertullianova: *Anima naturaliter christiana*.¹¹⁴ O tom svědčí i dějiny filosofie. Albert Veliký vychází z platonismu, prochází aristotelismem a končí u specificky křesťanského. O obou filosofech řekl: *Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis*.¹¹⁵ Rozdíl mezi oběma filosofy možno vyjádřiti takto: Platon zachycuje, jímá, působí, pohybuje a oživuje, získává ty, kteří touží po božském, a Aristoteles poučuje a konservuje. Zajisté právem křesťanská filosofie platonsko-aristotelickou moudrost — odmítnuvši některé její omyly — pojala do svého systému. Platon a Aristoteles žijí ve scholastické metodě, ale také v obsahu filosofických disciplin scholastiky. A nejen to. U Platona i Aristotela setkáváme se s tušením ještě jiné cesty poznání, nejen prostřednictvím věcí, které náš rozum zdokonalují a poučují. Platon i Aristoteles byli přesvědčeni, že všechno, vesmír i život lidský, řídí se rozumovými zákony, že jsou objektivací racionálního principu,¹¹⁶ ale oba přiznávají, že lidský rozum sám mnohdy k úplnému pochopení nestačí. U obou myslitelů proniká názor, že v úkonu poznání skutečnost nevystupuje beze zbytku, že zůstává něco iracionálního pro přítomnost látky ve věcech, která jest neomezená a neurčitelná — a člověk poznává inteligibilní jen ve smyslovém — a pro porušení lidského rozumu.¹¹⁷ Proto říkají, že jediný Bůh má dokonalé poznání.¹¹⁸

114 B. Jansen v uv. sp. str. 44. 115 Metaph. lib. 1, tract. 5, c. XV.

116 Proto u obou myslitelů city pro vědu a mravnost mají místo podřadné, náležejí smrtelné, nerozumné duševní části (Tim. 52 DE), bývají tedy matkou bludu a zdánlivého vědění (Theait. 186 E. Tim. 52 A). Ovšem, ani Platon ani Aristoteles nevyřadují citů vůbec, neb jsou důležité pro život lidský. (Srv. Fileb. 63 E, Úst. 586 D n. Zák. 663 AB. — Eudaimonismus ve filosofii Aristotelově, Filos. rev. III, str. 66.)

117 Srv. Plat., Tim. 47 CD. Arist. E. N. 1109 a 25; 1176 a 18; srv. Eud. ve filos. Arist. Filos. rev. III, 23.)

118 Plat. Parm. 134 D; srv. Státník 274 B; 297 BC. Tim. 51 E a Faidon 85 D.

Platon v Ústavě¹¹⁹ říká, že k dokonalému pochopení všeho jest potřebí „vedení boha“, ústy Sokratovými odvolává se často na boží pomoc u těch, kdož poznávají něco dokonaleji.¹²⁰ Také schopnost k čistě logickým operacím označoval za boží dar a vnuknutí.¹²¹ A Aristoteles v *Metafysikách*¹²² píše, že často působí v duševní náš zrak podobně jako denní světlo působí v oči netopýří, co nám příroda podává nejzřetelněji a nejmakavěji.

Nejen v poznání, také v lidském jednání cítí mnohdy nedostatečnost lidské přirozenosti samé o sobě k dokonalosti. Platon¹²³ toužil po nádherném pohledu živého zjevu ctnosti ve skutečnosti, poněvadž byl přesvědčen, že působení osobního, vtěleného ctnostného života bylo by mnohem účinnější než všechna učení. A v *Henonovi*¹²⁴ lidskou ctnost zdá se pokládati za božský dar, jehož se člověku dostává řízením božím. Podobně Aristoteles¹²⁵ pravého mudrce chce nazvat jako „boha mezi lidmi“ a píše, že dobré přirozenosti, jež velmi přispívá k mravnímu jednání, dostává se lidem opravdu šťastným z jakéhosi božského původu.¹²⁶

14. Odkaz filosofie Platonovy a Aristotelovy naší době.

Lidstvo právem v obou myslitelích spatřovalo ideální ztělesnění filosofie. Neboť díla obou jsou nevysychajícím pramenem; v nestálosti jevů hledí uchopiti trvalou podstatu věcí — *rerum cognoscere causas* — a jí měřiti jednotlivé, nad látku kladou ji určující a utvářející formu a ducha, před pohybující příčinu účel, před jednotlivé části jednotu celku. Různé obory vědění a života, jež jsou podle Platona¹²⁷ předehty k vlastní písni, t. j. k filosofii, snaží se pochopiti v jejich souvislosti, vzájemném společenství a příbuzenství a protivy spojit v harmonii.

Závěrem filosofii Platonovu a Aristotelovu možno charakterisovati jako odkaz naší době, poněvadž je nejpravdivější a nejživotnější: *vůle k metafysice, láska k pravdě, touha po jednotě všeho poznání a jednání, návrat k věcem a k Bohu.*

119 443 C. 120 Srv. Fileb. 20 C. 121 Ib. 16 C. 122 993 b 9—11.

123 Faidr. 250 D. Filosofii Platonovou proniká touha po záchraně; filosofie má k ní upravovati cestu. Filosofie Platonova nezamýšlí pouze theoretické poznání abstraktně pravdivého, ale také produševnění a zbožnění života. To se má státi zvláště působením božských ideí, ježto Platon byl toho mínění, že člověk sám sobě nemůže býti zachráncem, „vykupitelem“. Osobního vykupitele Platon nezná, ač po něm touží. Také jeho „spravedlivý“ (Úst. 365 E), ač trpí bez vlastní viny, trpí jen pro sebe, ne pro jiné, aby měli mír pro jeho utrpení.

124 Men. 99 E: *ῥεῖα μοίρα παραγιννομένη ἄνευ νοῦ*. 125 Arist. Polit. 3, 9.

126 E. N. 1179 b 22. 127 Úst. 531 D.

*

Vita secundum Aristotelem et Platonem.

Plato docet (Timaios) mundum spiritualement substantiam habere non solum materialem. Per quod negat doctrinam sophistarum materialistarumque esse veram simulque kantianismum confutat et atheismum. Secundum Platonem et Aristotelem anima naturaliter quaerit veritatem et gaudet de ea possessa. Idea Platonis ostendit esse spiritualement mundum praeter hunc rerum, differt a vanis ideis subiectivistarum nostri temporis. Dialectica Platonis (philosophia) fundatur in physica et veritates acquisitas e cosmo dat humano microcosmo et civitati. Coherent enim propter Legislatorem unum summum. Per philosophiam redit homo ad Bonum, quae via efficit dolorem, sed finitur in gaudio pleno perfectioneque completa. Cognitio humana, per admirationem coepta, determinatur

a rebus, non vice versa! Omnia uniuntur in forma et ordinatione naturae ad unum finem. Qui unus finis ostendit Unum, qui eum posuit. Ex quo theismus. Plato est philosophus-poeta, Aristoteles philosophus-mathematicus. Dicunt: vivimus, ut perficiamur et assimilemur deo, non sola scientia, sed etiam vita.

La synthèse thomiste de la vérité

**LE PÈRE RENÉ KREMER, C. SS. R.,
DOCT., PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE, LOUVAIN**

L'idée de vérité est capitale dans toute philosophie; mais dans une doctrine intellectualiste comme celle de saint Thomas, elle a nécessairement une importance unique. Si, comme le disait le P. Rousselot, „J'entends . . . par *intellectualisme* une doctrine qui met toute la valeur, toute l'intensité de la vie, et l'essence même du bien, identique à l'être, dans l'acte d'intelligence, le reste ne pouvant être bon que par participation⁽¹⁾“, il est clair que cet intellectualisme suppose une notion de la vérité, objet de l'intelligence qu'il exalte; il est évident aussi que pour définir cet intellectualisme, pour le distinguer de certaines philosophies qui portent le même nom et qui en diffèrent cependant du tout au tout, il importe avant tout de savoir comment saint Thomas conçoit la vérité, ce qu'il pense de notre aptitude à la saisir et des moyens que nous avons de l'atteindre. Étudier l'idée de vérité dans saint Thomas est donc bien se placer à un point de vue central, non exclusif, bien entendu. C'est aussi, nous espérons le montrer, répondre à certaines critiques, à certains préjugés tenaces, que d'exposer simplement cette idée et de faire voir par là combien le thomisme diffère de certaines caricatures qu'on en présente encore, malgré les efforts des historiens et des disciples actuels du Docteur angélique.

Entreprenant l'exposé de la synthèse thomiste de la vérité, nous ne ferons donc pas l'exégèse détaillée des textes qui s'y rapportent; toutefois, nous ne nous interdirons pas de nous arrêter à l'un ou l'autre passage caractéristique⁽²⁾. Nous voudrions d'autre part éviter l'impression d'artificiel que laissent certains exposés et que même une lecture superficielle des textes originaux ne dissiperait pas: il peut sembler à première vue que les distinctions posées d'emblée et surtout le rappel persistant de l'intelligence divine et de la Vérité première ont quelque chose de trop commode et qu'on se trouve en présence d'une théorie toute en cadres et commandée par des thèses étrangères au sujet. Nous voudrions ici entrer dans le mouvement même de la pensée thomiste et trouver le lien organique de sa conception de la vérité, soit divine, soit humaine et de ses propriétés. Nous nous attacherons avant tout à préciser la notion même de la vérité et les conséquences qui en découlent pour une critique de la connaissance perdurable. Nous en déduirons les propriétés de la vérité et nous indiquerons brièvement, en manière de conclusion, la place que la vérité occupe dans la vie humaine et dans l'ordre de l'action.

(1) P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, Alcan, 1908, p. IX.

(2) Les principaux textes se trouvent: *In I Sent.*, dist. 19, q. 5; *Metaph.*, L. II, L. VI, 1. 4, L. IX, L. XII, 1. 11. *De anima*, L. III, 1. 11; *Peri Hermenias*, L. I, 1, 3; *C. Gent.*, L. I, c. 44-71, passim; *Summa theol.*, Ia, q. 16 et 17. On en trouvera le commentaire d'allure synthétique dans l'ouvrage classique du P. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin (Les grands philosophes)*, 2e éd., Paris, Alcan, 1912, t. I, pp. 39-55, et t. II, pp. 177-191; tout récemment, une étude analytique et suivant l'ordre chronologique des écrits de saint Thomas a paru dans le livre très consciencieux de M. A. HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Bd. II, Heft 5/6)*, Münster i. W., Aschendorff, 1932, pp. 174-191.

Une pensée qui revient fréquemment sous la plume de saint Thomas et qu'il a d'ailleurs empruntée à Aristote, c'est que la vérité est la perfection propre de l'intelligence, son bien à elle. Qu'elle soit en relation avec l'intelligence, c'est l'évidence même, dont le sens commun reflète le témoignage; mais si nous voulons préciser le sens de cette relation, il nous faudra la considérer dans les diverses intelligences qui entrent en ligne de compte. Pour faire bref, et aussi parce qu'ils n'ont pas de rapport direct avec la connaissance humaine, nous ne parlerons pas des esprits angéliques; d'ailleurs saint Thomas ne les mentionne pas lorsqu'il étudie la notion de vérité; il ne traite de celle-ci par rapport aux anges que là où il examine la nature et le mode de connaissance de ces esprits. Mais Dieu et l'homme doivent nécessairement intervenir dans nos recherches; nous sommes nous-mêmes le problème qu'ils nous importe de plus de résoudre; nous dépendons aussi essentiellement de Dieu; ensuite et surtout, la vérité de la connaissance humaine et des choses créées s'appuie sur la vérité divine. Remarquons en passant combien saint Thomas reste toujours précis et concret dans ses analyses; au lieu de se livrer à des considérations générales sur la vérité prise abstraitement, il va l'étudier à l'état concret, dans les intelligences où elle se réalise; et quant à celles-ci, bien que Dieu soit premier en tout et source de toute vérité, il sait que nous n'arrivons à lui que par les créatures; la vérité divine ne nous est accessible, et dans sa notion, et dans son objet, qu'à travers la vérité de l'intelligence humaine.

Une dernière remarque préalable: saint Thomas n'a pas accordé une importance extrême à la recherche d'une définition de la vérité; il est beaucoup plus préoccupé d'en dégager exactement la nature et les caractères que de l'enfermer dans une formule, quelque juste qu'elle soit; aussi accueille-t-il volontiers toutes celles qu'on lui propose et trouve-t-il un sens acceptable à toutes celles que contient la tradition, qu'elles viennent de saint Augustin, de saint Anselme, ou d'un auteur secondaire comme Isaac. S'il emploie volontiers la définition de ce dernier, „*Adaequatio rei et intellectus*“, ce n'est pas pour l'adopter exclusivement ni sans modification; il lui arrivera de corriger: „*quaedam adaequatio*“, pour bien indiquer le caractère analogique de cette égalité, et sans doute aussi pour ne pas la reprendre rigoureusement à son compte. Bien qu'elle rende sa pensée, elle ne peut cependant se passer d'explications assez délicates, au jugement du pénétrant commentateur qu'est le cardinal Cajetan⁽³⁾.

Le mot „vrai“ s'emploie diversement. On dit: cela est vrai; il est vrai que Socrate parle; il est vrai qu'Aristote n'était pas chrétien; ceci est de l'or véritable, du vrai vin; cet acteur n'est pas vraiment le personnage qu'il représente. Quel est le sens premier, et comment se rapporte-t-il aux autres? Dans tous ces cas, nous pouvons distinguer deux types principaux: la vérité se dit ou bien des choses, ou bien d'un jugement—ou de la proposition qui l'exprime. Ces significations sont pas non plus strictement réductibles les unes aux autres ni à une signification univoque commune; elles ont un rapport à une idée fondamentale, qui est précisément la relation entre l'être et l'intelligence. Cette relation ajoute donc quelque chose à l'être, non pas quelque chose qui le différencierait, qui le „contracterait“, mais quelque chose qui lui donne comme une orientation nouvelle. C'est donc l'intelligence qui constitue proprement le vrai, car une relation se spécifie par son terme; l'intelligence ne fait pas la vérité à elle seule, mais c'est elle qui ajoute au fondement qu'est la chose considérée en soi, absolument, ce qui la rend vraie. C'est donc aussi à l'intelligence elle-même qu'il faudra d'abord appliquer la qualification de vraie; c'est en elle que

(3) Voir son commentaire sur la 1a, q. 16, a. 2, n. III, V, VII dans l'édition léonine.

se trouve la vérité formelle, proprement dite; les choses ne seront vraies que par rapport à l'intelligence, soit qu'elles en dépendent, soit au contraire qu'elles se l'assujettissent en quelque manière.

Mais il faut déterminer davantage la fonction, l'acte de l'intelligence où se trouve la vérité. L'usage, le sens commun, réserve la vérité au jugement; Aristote a dit, et saint Augustin l'a suivi, que le vrai consiste à dire que ce qui est, est, et que ce qui n'est pas, n'est pas. Cette simple constatation ne suffit pas. Examinons la nature de l'intelligence, pour en déduire quel est cet acte qui renferme proprement la vérité. L'intelligence n'est pas une chose quelconque, dont la vérité, ainsi que nous le verrons tantôt, consiste à être ce qu'elle est et ce qu'elle doit être, c'est un esprit, dont le propre est de connaître. Posséder la vérité, pour elle, c'est la connaître; or, connaître la vérité, c'est ce qui ne se fait proprement que dans le jugement. Dans la simple appréhension, l'intelligence se borne à refléter les choses, d'une manière presque passive; presque, disons-nous, car là aussi il y a déjà activité de l'esprit, initiative de l'intellect agent, et ce premier acte est l'origine des démarches ultérieures de l'intelligence, et la source de la vérité du jugement. Mais, au fond, l'intelligence ne s'y comporte encore que comme un miroir qui possède bien une image de la chose, mais n'en a pas conscience; l'esprit s'est comme identifié à la chose, il la devient en quelque sorte, il ne s'oppose pas encore à elle. Ce n'est donc pas cette opération rappelant trop la sensation, qui pourra spécifier l'intelligence et la vérité. Il faut trouver une opération où l'intelligence ajoute quelque chose au réel, sans pourtant le déformer, un acte par lequel elle prend conscience de ce qu'elle est et de ce qu'est l'objet. Cet acte, c'est le jugement. Par lui, l'esprit ne possède pas seulement une forme, une idée qui reproduit la réalité, mais il l'applique à la chose signifiée par le sujet de la proposition, tandis que cette forme est signifiée par le prédicat. Ainsi l'esprit connaît sa relation à la chose, se rend compte qu'il lui est conforme; ce n'est pas, comme on a voulu le faire dire à saint Thomas, par cette impossible comparaison qui consisterait à saisir la chose d'une part et l'idée de l'autre, mais c'est en appliquant cette idée même à la chose. Ce qui est proprement l'esprit, ce qui lui appartient, c'est cette idée; elle est l'esprit en acte, comme elle est aussi l'intelligible en acte; le jugement attribue cette idée au sujet et par le sujet à la chose, ou, plus exactement, à la chose, par l'intermédiaire du sujet de la proposition; ce sujet n'est pas le terme de la connaissance, ni ce sur quoi s'exerce la relation de vérité, mais un simple moyen d'atteindre la chose; le regard de l'esprit ne s'arrête pas à lui, mais le traverse pour aller à la réalité.

Une forme différente et plus brève du même raisonnement est celle-ci: pour qu'il y ait égalité proprement dite, il faut des choses diverses; une chose n'est pas égale à elle-même, en rigueur de termes. Or la chose en soi et la simple représentation ne sont pas véritablement différentes, celle-ci n'étant rien d'autre que la chose transposée dans l'intelligence. Il faut donc, pour qu'il y ait vérité, adéquation entre l'être et l'esprit, un acte différent de la simple appréhension, c'est-à-dire un jugement.

C'est en ce sens aussi qu'on peut parler à propos de tout jugement d'une certaine réflexion de l'esprit sur son acte; pour qu'il y ait vérité, il n'est pas indispensable que l'intelligence prenne son acte comme objet de connaissance ou analyse sa propre nature; mais il faut que, éveillée par un premier contact avec le réel, elle se demande ce qu'est l'objet qui lui est ainsi présenté et comment il peut être exprimé à nouveau et d'une manière plus distincte. La théorie thomiste de la vérité insiste sur l'immanence de la vie de l'esprit et par conséquent sur l'immanence de la vérité. Elle ne sépare pas cette imma-

nence de la transcendance de l'objet: c'est l'union des deux dans le même acte qui donne à la vérité son caractère propre; la théorie que nous venons d'exposer est éloignée de tout psychologisme⁽⁴⁾.

De cette immanence de la vérité résulte aussi la possibilité du contrôle de la valeur de nos connaissances. Pour qu'il y ait vérité, il faut qu'il y ait de notre part assimilation de l'objet; l'assimilation passive des sens ne suffit pas, non plus que celle, encore presque passive, de la simple appréhension, dont saint Thomas écrit qu'elle est toute proche d'une faculté sensitive: „... dicitur a quibusdam imaginatio intellectus...“ (*In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, ad 7um); l'assimilation doit être active, résultat d'une opération complexe de l'esprit détaillant les divers aspects du réel qui lui est livré dans la simple appréhension, dont la source est dans la sensation. Il s'agit d'une traduction, d'une interprétation du réel. Rien ne le montre mieux que le rôle que jouent dans l'élaboration de la connaissance la copule, la négation et les artifices qu'emploie l'esprit pour s'exprimer le réel. A maintes reprises, saint Thomas distingue de l'être réel, le verbe *être*, la copule qui est créée par l'esprit, en se conformant d'ailleurs aux choses. Ce n'est pas pour rien qu'elle s'appelle un être de raison, nom qui exprime à la fois sa relation à l'être réel qu'elle imite en quelque façon, et à la faculté qui la crée.

La connaissance qui s'égale à l'être n'est donc pas la réception matérielle ou la simple copie de la chose extérieure. L'objet est dans le sujet selon la nature de celui-ci; on se borne généralement à entendre cet aphorisme de la nature, spirituelle ou matérielle, intentionnelle ou existentielle de la chose; il faut déduire toutes les conséquences qui en découlent: être dans l'esprit selon

(4) Qu'on me permette une remarque destinée à préciser cette interprétation de saint Thomas, strictement basée sur les textes, en la comparant à celle qu'avait proposée le cardinal Mercier. On sait que l'éminent fondateur de l'Institut supérieur de philosophie à l'université de Louvain avait fort bien remarqué, à la suite de Cajetan, les inconvénients de l'interprétation superficielle de la formule „adaequatio rei et intellectus“ qui voit dans la vérité l'accord d'une représentation quelconque, même d'une simple appréhension, avec un objet extérieur. Il croyait devoir entendre par la définition en question l'accord du prédicat d'un jugement avec son sujet, en éliminant toute considération de la chose en soi—quitte à établir plus tard l'existence de celle-ci. On l'a pour cela accusé bien à tort de subjectivisme; le cardinal Mercier admettait, avec tous les thomistes, que la simple appréhension est nécessairement objective, d'où il suit que le sujet ne diffère pas de la chose en soi; d'autre part, il a ses exigences objectives en vertu desquelles il ne peut être légitimement uni qu'à un ou plusieurs prédicats déterminés par sa nature même et non par l'arbitraire ou la structure du sujet connaissant. Mais nous pensons que son interprétation ne tient pas assez compte du texte et du mouvement général de la pensée thomiste, ni du sens de la vérité, telle qu'elle se présente spontanément à l'esprit. Saint Thomas ne dit pas que dans le jugement l'esprit énonce la convenance d'un prédicat et d'un sujet, mais bien qu'il énonce la convenance de l'idée signifiée par le prédicat à la chose signifiée par le sujet. „Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel remouet ab ea (S. th., Ia, q. 16, a. 2, c.).“ D'autre part, il est essentiellement réaliste; bien qu'on puisse trouver chez lui les éléments d'une critique, ou plutôt parce qu'on trouve dans sa pensée une analyse exacte du mouvement concret de l'esprit, on ne le voit pas s'arrêter à une description psychologique au sens moderne du mot, purement subjective, ni à une simple analyse logique de la proposition: il suit la tendance propre de l'esprit qui ne s'arrête pas aux idées, mais va jusqu'aux choses.

Si je me permets ici de contredire l'opinion de l'auteur de la *Critériologie générale*, c'est que je sais bien, par expérience personnelle aussi bien que par le témoignage d'autrui, avec quelle largeur de vues il considérait le travail de ceux qui, se basant sur les travaux ébauchés par lui, s'efforçaient de creuser plus profondément les épineux problèmes de la connaissance, fût-ce en critiquant ses propres vues. D'autre part, on attribue encore trop souvent ses opinions en bloc à tous ceux qui ont reçu de lui, directement ou indirectement, l'inspiration de leurs études, et l'on fait de ce qu'on appelle assez improprement l'école de Louvain, un groupe strictement solidaire prenant à son compte des thèses figées que rien n'impose à ces chercheurs; on ne connaît pas assez non plus tout le travail positif qui a été effectué depuis les jours déjà lointains où le cardinal Mercier abordait avec son admirable franchise les problèmes épistémologiques.

la nature de l'esprit, c'est y être selon la nature concrète de cet esprit, selon sa manière particulière de penser, de saisir une chose. Ainsi l'intelligence humaine, abstractive, n'atteindra la connaissance complète du réel que par des approches successives, par des efforts conjugués qui lui feront appréhender les divers aspects de l'être. Cette manière d'opérer de l'intelligence se manifeste dès son premier contact avec le réel. Elle saisit toujours celui-ci sous forme d'être, d'essence, plus exactement, de quiddité; ce dernier terme montre bien qu'il n'est pas question, comme on l'impute encore trop souvent à saint Thomas, d'une impossible intuition du fond de l'être, par laquelle l'esprit humain pénétrerait du premier coup jusqu'à ce qui fait le constitutif même de la substance. Tout ce que fait l'esprit, et ce qu'il fait nécessairement, c'est de concevoir son objet comme quelque chose qui a une certaine objectivité, une certaine réalité, engagée toutefois dans cette sorte de gangue que sont les sensations. Tout ce que touche l'intelligence, elle le voit sous cet aspect qui n'est pas celui du sens, en contact immédiat avec quelque détail. Aussi le regard de l'intelligence n'appauvrit pas simplement le réel, suivant la conception chère à l'empirisme. Il n'est pas non plus une révélation mystique ou une radiographie spirituelle de la substance. Nulle part saint Thomas n'attribue à l'intelligence le pouvoir de saisir du premier coup l'humanité comme telle ou encore l'essence spécifique de la pierre, de l'or, du fer. On ne connaît les choses, même intellectuellement, que grâce à leurs qualités sensibles. „Res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia nostra cognitio initium a sensu sumit, cujus per se objectum sunt sensibiles qualitates; unde et in *I de Anima* dicitur quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est (*De ver.*, q. 1, a. 10, c.). „C'est pourquoi saint Thomas dit plus loin que les accidents sensibles sont les indices extérieurs de la forme, indices qui ne sont pas infaillibles, au surplus: „Non tamen omnis res habet illam formam cujus indicia exterius ostenduntur per sensibiles qualitates (*ibid.*, ad 4um). „Ici encore, il ne faudrait pas s'imaginer les accidents comme décelant immédiatement telle ou telle nature. Ce que nous savons de l'essence se réduit généralement à l'idée qu'elle est quelque chose qui se manifeste par telle ou telle propriété, ou, s'il s'agit d'un vivant, qui a tel ou tel comportement. Nos „définitions", à part le cas des objets mathématiques, sont généralement composées, en dernière analyse, du concept d'être et du rappel d'une donnée sensible par laquelle nous le déterminons d'une manière plus ou moins rigoureuse.

On voit par là qu'il y a lieu dans la théorie thomiste de la vérité de faire largement accueil aux notions de la critique des sciences. La connaissance réelle des essences, loin d'exclure l'étude de ces approximations, l'appelle plutôt; dans la connaissance humaine, l'idée et les déterminations sensibles concrètes ne se rejoignent jamais complètement; en raison de l'abstraction et de ce qu'elle implique d'indétermination, il reste toujours une espèce d'hiatus entre ces deux parties de la connaissance totale.

Une autre raison est que dans la détermination des essences, l'esprit se sert aussi de ces artifices logiques que sont la copule, la négation, les comparaisons, les relations logiques des idées entre elles. Nulle part mieux que dans la négation, séparation idéale de deux notes, ou d'une chose et d'une ou de plusieurs notions, on ne remarque mieux tout ce que l'esprit ajoute aux choses pour les connaître, tout en se modelant sur elles: „Non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu; sed anima ipsa hoc facit conformans seipsam non enti quod est extra animam; unde non esse extra animam existens non est causa efficiens veritatis, sed quasi

exemplaris (*De ver.*, q. 1, a. 8, ad 7um)." Or cette initiative de l'esprit anime toutes nos recherches intellectuelles: impossible de penser sans distinguer, par conséquent sans nier.

Enfin, remarquons encore que les choses sont complexes, qu'elles sont en relations réciproques; malgré la simplicité un peu schématique avec laquelle saint Thomas parle des êtres, il n'ignore pas que, dans la connaissance comme dans la réalité, il est souvent difficile ou même impossible de tracer leurs frontières; à proprement parler, c'est le monde entier, non telle ou telle substance en particulier, qui est donné à l'homme pour le connaître, c'est-à-dire pour débrouiller progressivement le réseau serré, enchevêtré des relations qui le constituent⁽⁵⁾.

De tout cela nous pouvons conclure que la théorie thomiste est de fait bien éloignée de ce qu'on appelle avec un dédain assez justifié la théorie de la vérité-copie. Ni l'idée ni à plus forte raison le jugement ne sont de simples tableaux copiant la chose, lui ressemblant comme un portrait à son modèle. La connaissance vraie n'est pas une peinture, que l'on pourrait juxtaposer au monde, elle est plutôt un dessin qui l'interprète et qui en fait saisir les lignes et les épaisseurs à sa façon, sans d'ailleurs accaparer pour elle l'attention de l'esprit, tourné vers l'objet. Ou plutôt, aucune comparaison ne saurait rendre adéquatement cette opération si familière et si mystérieuse qu'est la connaissance; elle ne peut être que vécue, si nous voulons la comprendre tant soit peu. C'est pour cela sans doute que saint Thomas corrige volontiers la définition „adaequatio rei et intellectus" par la clause „quaedam"; mieux encore, il la remplace par une autre métaphore, moins matérielle, en comparant la vérité à une harmonie: le vrai, c'est le jugement qui est d'accord avec les choses, *judicium consonans rebus*. Enfin, il précise la notion de conformité en disant qu'elle se vérifie lorsque l'intelligence dit que ce qui est, est, et que ce qui n'est pas, n'est pas.

L'aspect principal de la vérité est donc interne; relation entre l'être et l'esprit, la part la plus importante de cette relation, ce qui la spécifie, est l'oeuvre de l'esprit; celui-ci dépend des choses, vers lesquelles il se tourne, mais néanmoins le rapport qui l'unit à elles est avant tout accessible à l'esprit lui-même, observable par le dedans. C'est par le dedans que l'esprit saisira sa propre adéquation, sa proportion aux choses. Ce qu'il a de propre, le prédicat du jugement, il le comprend déjà mieux que le sujet; son propre mouvement, son activité qui le porte à appliquer le prédicat à l'objet, lui est aussi transparente; il n'est pas, comme les êtres matériels, enfermé dans les parties de l'espace; il se possède, se pénètre lui-même et se saisit dans sa vie concrète, dans son dynamisme. Il expérimente qu'il est en état de posséder le vrai, que sa nature est de se conformer aux choses. Réflexion spontanée, confuse, mais qui peut être le point de départ d'une réflexion proprement critique. Ainsi, nulle opposition n'existe entre la connaissance spontanée, même vulgaire, et la critique. Tout jugement inclut une réflexion élémentaire, non seulement sur le sujet de la proposition, mais encore sur l'intelligence elle-même; si elle affirme, c'est qu'elle trouve dans le sujet une exigence qui appelle une correspondance de sa part; c'est dans la lumière et non dans les forces obscures de l'inconscient que se fait l'attribution du prédicat à la chose connue⁽⁶⁾. La critique ne crée pas l'évidence, elle ne lui superpose pas non plus une évidence nouvelle, hé-

(5) Nous avons été heureux d'entendre énoncer des idées analogues par M. le Professeur Dr. Pavelka, croyons-nous, au cours de la discussion qui suivit une des conférences précédentes

(6) Sans préjudice de la préparation psychologique du jugement, dans laquelle des facteurs inconscients peuvent jouer un rôle important.

térogène, elle se borne à l'éclairer davantage et à porter l'investigation de la réflexion explicite sur tous les jugements, quels qu'ils soient⁽⁷⁾.

L'étude de la vérité du jugement appelle comme complément un bref aperçu de l'erreur. Se tromper, c'est attribuer un prédicat à une chose qui ne le demande pas, ou c'est refuser à cette chose le prédicat qu'elle exige. L'erreur sera proprement dans l'intelligence, quelle que soit la matière sur laquelle elle porte. On ne conçoit pas, avons-nous déjà vu, qu'elle se produise dans la simple appréhension, puisque l'esprit n'y prend pas encore position vis-à-vis du réel. Dans les définitions ou les appréhensions de choses complexes—ou les appréhensions complexes de choses plus ou moins simples—il peut y avoir erreur en quelque sorte, parce que l'esprit y opère déjà une synthèse; si les notes qu'il unifie ou tente d'unifier sont inconciliables, soit en droit, soit seulement en fait, la définition sera fausse, parce que contradictoire ou ne répondant à rien de réel. Si elle est appliquée, explicitement ou implicitement à un objet auquel elle ne convient pas, elle est encore fausse; mais ce cas se ramène à celui du jugement.

Le jugement ne peut être faux si ses termes apparaissent aussi immédiatement unis que les notes constitutives d'une quiddité peu complexe. C'est pourquoi les premiers principes comme celui de contradiction ne peuvent être niés et sont d'une entière certitude; à vrai dire, ils ne sont que des représentations un peu plus détaillées de la notion d'être, quiddité la plus abstraite et la première de toutes; ils participent à son objectivité et à son immédiateté. Les vérités de fait, de constatation immédiate, ne sont, elles, que la traduction intellectuelle d'un donné sensible. Entre les deux s'étend, dans l'ordre abstrait et dans l'ordre concret, l'immense région des vérités médiate, connues par rattachement à des principes et à des constatations. Là l'erreur peut se glisser: absence de lien nécessaire entre les prémisses et les conclusions, interprétation hâtive des données sensibles, qui fait qu'on rattache à des êtres déjà familiers, mais trop peu analysés les données nouvelles qui appelleraient une autre identification, absence de discrimination suffisante entre les données des sens elles-mêmes, voilà autant de causes d'erreur. Mais, comme l'a fort bien montré le R. P. Roland-Gosselin⁽⁸⁾, si elles en expliquent la possibilité, le fait de l'erreur demande toujours une cause psychologique, morale; l'intelligence comme telle, laissée à elle-même ne peut voir mal, car voir mal, c'est, sous certain rapport au moins, ne pas voir; pour se tromper, il faut ou bien le vouloir, directement ou indirectement, ou bien du moins précipiter son jugement, ou encore—ce qui est une autre forme de la précipitation—ne pas tenir compte des limites des forces et de la connaissance humaine. Défaut d'attention, par conséquent défaut d'application de l'intelligence par la volonté, donc résultat d'un vouloir direct ou indirect.

A l'erreur de l'intelligence se rattache spécialement celle des sens. En un certain sens, les facultés sensibles, n'émettant pas de véritables jugements, ne sont susceptibles ni de vérité ni d'erreur. Sous un autre rapport, on peut leur attribuer ces propriétés; ils associent des images, ils nous mettent en contact avec des objets, ils provoquent ainsi de notre part des réactions actives qui équivalent à des jugements, parce que ce sont des attitudes pratiques qui incluent la réalité de leur objet.

Cette espèce de jugement analogique se trouve d'abord dans la perception

(7) Ces remarques ne sont pas sans portée, pensons-nous, pour la controverse entre M. Gilson et Mgr Noël sur la méthode de l'épistémologie.

(8) Cf. *L'erreur*, dans les *Mélanges thomistes* (*Bibliothèque thomiste*, III) Le Saulchoir, Kain, 1923.

de l'objet propre et immédiat des sens, qualité simplement présentée, éprouvée, oeuvre commune du sujet et de la chose matérielle; au sujet de cette qualité, le sens ne peut se méprendre, pas plus que l'instinct ni l'intelligence interprétant strictement les données sensibles; si j'ai dans la bouche une saveur douce, il est clair que je dois l'affirmer. Normalement, je reconnaitrai aussi l'objet auquel est attachée cette saveur, celui que caractérisent encore d'autres propriétés sensibles; mais il peut se faire que l'organe, l'excitant, le milieu se trouvent dans un état anormal; alors je ne reconnaitrai plus l'objet auquel la sensation est rapportée et la sensation elle-même me sera pas telle qu'elle serait dans des circonstances différentes; mais comme état strictement subjectif, presque affectif, elle sera toujours immédiatement donnée. Il va de soi que ces termes: état normal ou anormal, laissent place à une détermination psychologique et en somme empirique; le normal ne nous est connu que par l'expérience et la frontière qui le sépare de l'anormal reste toujours contestable dans une certaine mesure. Même ici la critique trouve donc ample matière. A plus forte raison s'il s'agit de sensibles communs ou accidentels, c'est-à-dire de qualités perçues par un sens qui n'est pas fait pour les saisir directement ou encore de réalités qui dépassent sa capacité, comme la substance. Il y a lieu, enfin, de tenir compte de la confusion possible pour la conscience entre diverses sensations faibles ou encore entre des sensations faibles et des images.

Nous nous sommes longuement attardés à la vérité de l'intelligence ou vérité formelle. C'est d'elle que dérivent toutes les autres: vérité des sens, vérité des propositions, vérité des paroles, vérité enfin des choses.

Car le vrai se dit aussi des choses elles-mêmes. Non seulement je dis: Il est vrai que Socrate est philosophe, mais je dis: Ceci est vrai, ou encore: Le vrai, c'est ce qui est; je parle d'or, de plomb véritables. Cela ne se peut qu'en rapportant ces choses à l'intelligence. Cette faculté, avons-nous dit, peut s'égaliser aux choses en les connaissant. Quelle que soit la part de l'immanence dans la connaissance, celle-ci se réfère également aux objets; elle doit se modeler sur eux; ils sont la cause exemplaire de ses conceptions. Ces objets, d'autre part, sont susceptibles d'être connus. Considérés simplement en eux-mêmes, ils sont seulement, et l'être en soi n'est vrai que fondamentalement, d'une manière matérielle, éloignée. Mais comme connu ou pouvant l'être, l'objet est vrai de sa vérité propre, en tant que cause prochaine de la vérité de l'intelligence. C'est la vérité de la chose, la vérité réelle, celle que les scolastiques postérieurs ont appelée ontologique comme ils ont appelé logique la vérité formelle. Cette vérité des choses est une propriété nécessaire et universelle de celles-ci; elle leur convient par le fait qu'elles sont êtres et pour autant qu'elles le sont. En effet, partout où il y a de l'être, l'intelligence trouve son objet, elle peut concevoir une quiddité, ce qui est son mode propre de connaître; seul le néant comme tel ne peut être appréhendé directement de la sorte; si nous le représentons, si nous en parlons, c'est encore en le comparant à l'être; pour que l'intelligence puisse connaître, il faut qu'elle soit déterminée; plus l'objet lui-même est déterminé, plus il pourra être saisi par la faculté; bref, c'est l'être qui est l'objet formel de l'intelligence.

La relation de l'être à l'esprit n'est pas un vain mot. Si l'esprit peut connaître l'être, surtout l'être fini, composé, c'est que celui-ci est en lui-même intelligible; et puisque l'être fini n'est pas l'être pur, cela suppose qu'il y a en lui un principe qui le rend assimilable, qui lui donne une structure spéciale. C'est le rôle de la forme, soit subsistante ou même pure, soit non subsistante

et plus étroitement unie à la matière: elle est, dans l'ordre de l'être, principe de détermination et indirectement d'existence, dans l'ordre du connaître, principe de l'intelligibilité. Entre l'être et l'esprit il n'y a pas, dans la synthèse thomiste, cette relation de totale indépendance ou cette absence de relation que certains philosophes contemporains ont imaginée pour sauver la réalité de l'objet; il y a au contraire une relation interne, une parenté intime qui rappelle ce que l'idéalisme a de profond et de vrai, sans tomber dans ses illusions et ses erreurs.

L'être est connaissable pour l'esprit humain: à ce titre le vrai est un transcendantal: *Ens et verum convertuntur; omne ens est verum*. Mais il faut rechercher d'où vient en dernière analyse cette intelligibilité. Ce n'est pas un simple fait; en en cherchant la raison dernière, nous nous élèverons à un autre ordre de considérations. L'esprit humain n'est pas un esprit absolu, qui trouverait en lui-même son objet et n'emprunterait rien au dehors; vide par lui-même, il doit aller à la quête de son objet par le moyen des sens; multiple, distendu dans son effort, il ne réalise une unité imparfaite que dans des actes multiples. Mais il peut concevoir ou rêver un esprit qui se donnerait à lui-même son objet, un esprit qui serait la source non seulement de l'acte de connaître, mais encore de la possibilité de connaître, tant du côté de son propre pouvoir que du côté de l'objet, un esprit qui poserait son objet, ou plutôt qui, étant dans l'absolue simplicité l'être même, aurait pour véritable objet dans toute la force du terme sa propre essence, son être à lui. La métaphysique nous dit par ailleurs que cet être existe; et la seule considération de l'intelligibilité ne suffirait-elle pas à le démontrer?

C'est la quatrième voie de saint Thomas: S'il existe des êtres intelligibles, c'est qu'ils ne sont pas l'intelligible suprême; leur nombre montre déjà qu'ils n'épuisent pas l'intelligibilité; mais alors ils ne sont pas intelligibles par eux-mêmes; c'est donc qu'ils le sont par participation, et ils le seront par participation de l'intelligible suprême, car poser des intelligibles encore multiples et non premiers, c'est simplement reculer la difficulté. Il existe donc un intelligible suprême, subsistant. Celui-ci sera source de toute intelligibilité, mais aussi intelligence suprême, car il est absolument premier. D'ailleurs d'où viendrait l'intelligibilité, sinon de l'intelligence? Le rapport de l'être à l'intelligence ne doit-il pas dériver de celle-ci? Source de l'être, elle est aussi source de l'intelligibilité, puisque aussi bien celle-ci est immanente aux êtres qui émanent de la cause première.

C'est ainsi que nous parvenons, en restant strictement dans la considération du vrai, à cette nouvelle manière de l'envisager que nous trouvons chez saint Thomas. L'être doit se comparer, non seulement à l'intelligence qui se borne à le contempler, mais aussi à l'intelligence qui le produit activement, ou à l'intelligence pratique. L'intelligence humaine n'est ordinairement que spéculative: elle regarde l'être qu'elle trouve tout fait; seule fait exception l'intelligence de l'artiste, de l'artisan, de quiconque produit une oeuvre à laquelle il donne l'existence suivant un plan préconçu. Cette intelligence, au lieu de se modeler sur l'être, le fait à l'imitation de son idéal; et l'on pourra encore dire vrai par rapport à elle ce qui a été ainsi produit. Comme cette vérité pratique humaine se trouve assez rarement et l'intervient pas dans les choses de la nature, on la néglige généralement dans l'énumération des espèces de vérité et chez saint Thomas aussi aucun nom ne la distingue des autres espèces sinon celui de vérité humaine des choses, qui convient aussi à la vérité des êtres en tant qu'ils fondent un jugement exact. Mais il n'en est pas de même de la vérité des êtres par rapport à Dieu. Puisque rien n'est que par lui et par l'action

de son intelligence, et que sa puissance, identique à sa pensée efficace, atteint sans faillir son effet, tout être sera conforme à la pensée divine, c'est-à-dire à l'être de Dieu connu par lui; les idées n'ont évidemment pas d'être en dehors de l'être et de la pensée de Dieu; idées d'êtres réels ou d'êtres possibles, elles ne peuvent par elles-mêmes attirer le regard du Créateur.

On connaît la grandiose synthèse, aux importantes conséquences épistémologiques, que saint Thomas déduit de ces principes: „La chose est en rapports différents avec l'intellect spéculatif et l'intellect pratique: l'intellect pratique cause les choses, et par suite, il est la mesure des choses qui sont effectuées par lui; l'intellect spéculatif recevant en quelque sorte sa détermination des choses, est mis en mouvement par elles en quelque manière et ainsi ces choses le mesurent. D'où il suit que les choses de la nature, d'où notre intelligence tire sa science, mesurent notre intelligence, comme il est dit au Xe livre de la Métaphysique, mais elles sont mesurées par l'intelligence divine dans laquelle se trouvent toutes les choses créées comme les produits de l'art dans l'intelligence de l'artiste. Ainsi donc, l'intelligence divine mesure et n'est point mesurée; la chose de la nature mesure et est mesurée; notre intelligence est mesurée, mais elle ne mesure pas les choses de la nature, mais seulement les choses artificielles. La chose de la nature est donc placée entre deux intelligences, et elle est dite vraie par rapport aux deux: par son adéquation à l'intelligence divine elle est dite vraie en tant qu'elle remplit le but auquel elle est ordonnée par l'intelligence divine; . . . par son adéquation à l'intelligence humaine, elle est dite vraie en tant qu'elle est de nature à donner lieu à un jugement vrai à son sujet . . ." (*De ver.*, q. 1, a. 2, c.)

La vérité divine n'est pas seulement première et essentielle parce qu'elle se trouve nécessairement dans les choses, mais encore parce que, par l'intermédiaire de l'intelligibilité des créatures, elle est la source de la vérité de l'intelligence humaine. Cette vérité humaine consiste, au fond, à se conformer à la vérité divine à travers les créatures. Et par créatures, il ne faut pas seulement entendre les substances concrètes, les êtres existants, mais aussi les êtres possibles conçus sur leur modèle, et les divers aspects abstraits des choses par l'esprit humain, enfin les principes logiques, comme celui de contradiction et celui de causalité. C'est aussi dans la vérité divine que la vérité humaine trouve la justification dernière de son caractère absolu. La connaissance métaphysique, celle des principes ou celle des propriétés essentielles ou de l'existence de Dieu ne pourrait trouver une base dernière suffisante dans les choses finies; connaître celles-ci, fût-ce d'une manière abstraite et universelle, ne nous ferait pas sortir de l'empirisme et, par suite, du relativisme. Mais si les choses créées sont en relation intime avec le Créateur, si les essences finies s'appuient, en dernière analyse, sur l'Être pur, il y a de l'absolu dans la connaissance comme dans l'être. Ce n'est pas là de l'ontologisme, c'est l'assimilation par la pensée thomiste de l'exemplarisme augustinien.

Du point de vue de l'objet de l'intelligence, il est superflu d'insister sur la marche qu'elle suit pour s'élever jusqu'à l'Être pur, au suprême intelligible; nous avons rappelé plus haut l'argumentation thomiste tirée des degrés des êtres et de la vérité. Ce qu'il importe de signaler, c'est que la raison pour laquelle les réalités supérieures aux choses matérielles nous sont accessibles, est d'une part que notre intelligence connaît sous forme abstractive, qu'elle échappe donc dans une certaine mesure à l'emprise de la matière, et d'autre part, que la forme essentielle de sa connaissance, son objet formel, l'être, n'est pas restreint à telle ou telle catégorie d'êtres; étant une idée une, mais d'une unité

analogique, elle peut à la fois s'étendre à diverses réalités, jusque et y compris la plus haute, sans supprimer ce qu'elles ont de divers.

A cet aspect objectif de la vérité correspond de notre part le dynamisme essentiel de la vie de l'esprit, qui nous fait trouver le vrai sous toutes ses formes et qui nous pousse à ne nous arrêter qu'au vrai absolu, non seulement abstrait, mais concret, existant, en Dieu. Le vrai, avons-nous déjà dit, est le bien de l'intelligence; celle-ci est, dans toute la force du terme, faite pour lui; sa raison d'être, ce qui la constitue, comme toute faculté, c'est cette inclination vers son objet; elle tend donc nécessairement vers le vrai. Tendance consciente, qui n'a rien d'un aveugle irrationalisme. Dans cette tendance, nous l'avons déjà dit, l'esprit se saisit comme capable de s'égaliser aux choses, il se rend compte que sa nature est de se conformer à elles. Il n'a qu'à suivre sa pente naturelle, non seulement pour atteindre la vérité, mais pour savoir qu'il l'atteint; la réflexion critique comme la réflexion spontanée dont elle est l'évolution, est l'épanouissement de cette tendance innée. Ce dynamisme assure la valeur de nos connaissances. Il fait aussi que notre esprit tend toujours à une possession plus parfaite de la vérité, du côté du sujet comme du côté de l'objet; l'idéal est une saisie de l'être où le sujet serait absorbé par l'objet le plus haut, où il n'aurait plus à se servir de ses procédés abstraits, donc multiples et imparfaits, mais où il contemplerait dans la pure lumière de l'objet, le suprême intelligible subsistant.

Cet idéal n'est pour la raison laissée à son mouvement naturel qu'une possibilité métaphysique, qui ne peut donner lieu qu'à un désir inefficace, conditionnel; mais cette possibilité n'est pas non plus un vain mot et elle rentre nécessairement dans la perspective du dynamisme intellectuel.

•

Depuis saint Augustin, depuis Platon même, on s'est demandé si la vérité ne devait pas être considérée comme une, immuable, éternelle. Bien des philosophes ont cru que la notion même de vérité, avec ce qu'elle comporte d'empire sur l'intelligence humaine, impliquait ces propriétés; à moins de tomber dans le relativisme, il fallait, pensaient-ils, la soustraire à toute multiplicité, à tout changement, l'établir audessus du temps; elle participe, semble-t-il, à l'unité, à l'immutabilité, à l'éternité de Dieu.

Pour saint Thomas, la solution de ces questions est aisée, bien qu'elle déconcerte à première vue des sentiments très élevés et des habitudes mentales qui paraissent traduire les exigences mêmes de la vie de l'esprit. Les principes qu'il a posés en étudiant la nature de la vérité dictent la réponse. La vérité est une relation entre une intelligence et l'être. C'est dans les intelligences qu'il faut la considérer avant tout. Ainsi la vérité divine, qui est première, est une, immuable et éternelle; mais en-dehors d'elle, la vérité humaine est multiple, parce que les propositions et les jugements sont multiples, bien que chaque proposition n'ait que sa vérité à elle; la vérité des choses, abstraction faite de l'intelligence divine, sera aussi multiple. La vérité des intelligences et des êtres créés pourra même changer, si les choses auxquelles elle se rapporte, dont elle exprime l'être, ont subi une modification. Enfin, seule la vérité divine est éternelle: ni l'intelligence humaine, ni les choses créées ne le sont; par suite aucune vérité créée ne peut l'être. Si l'on dit que la vérité subsiste, même en supposant anéantie l'intelligence créée, c'est de la vérité divine qu'on veut parler; si, par impossible, on supprimait en pensée l'intelligence divine aussi bien que l'intelligence créée, il n'y aurait plus de vérité d'aucune sorte.

On remarquera soigneusement que saint Thomas considère cette hypothèse

comme impossible, et par conséquent comme objectivement impensable; la vérité immuable et éternelle des premiers principes, par exemple, n'est pas moins manifeste pour lui que pour saint Augustin, et il la réfère, comme lui à Dieu; mais il a précisé davantage dans quel rapport elle se trouve avec l'intelligence divine. On voit que nous rejoignons ici ses vues sur les rapports réciproques des intelligences divine et humaines et des choses de la nature.

La considération du dynamisme de la vie intellectuelle nous a déjà fait voir dans le vrai le terme de l'inclination de l'intelligence, le bien propre de cette faculté. Il faut encore se demander quelle place la vérité et sa recherche occupent dans la vie humaine intégrale. Pour saint Thomas, le vrai est en soi identique à l'être; il est l'être en tant que saisi par une intelligence; mais par suite, il est aussi la perfection propre de l'homme. Celui-ci n'est-il pas spécifié, défini par sa faculté d'atteindre l'être comme tel et non seulement l'une ou l'autre de ses déterminations concrètes? La saisie proprement humaine de l'être est celle qui se fait par l'intelligence; c'est elle qui nous met d'abord en contact intime, le plus intime possible, avec l'être qu'elle assimile. Aussi la vérité formelle est-elle de son côté la perfection subjective la plus haute de l'homme, comme la vérité ontologique est l'objet qui le perfectionne.

Il va sans dire que, dans l'intellectualisme thomiste, cette possession intellectuelle de l'être qui achève la perfection humaine ne peut être que la saisie saturante de l'objet le plus parfait. Si l'intelligence est la plus haute faculté de notre nature et si son opération constitue essentiellement notre béatitude, c'est de cette opération parfaite et de cet objet qu'il s'agit. Tous les autres actes ne valent que comme préparation de celui-là, tous les objets n'ont d'intérêt vital que comme reflets du plus grand et du plus noble de tous. Des actes de la volonté peuvent être plus parfaits, plus nécessaires que certains actes intellectuels; il est vrai que cette situation est due à la condition transitoire de notre nature qui n'est pas encore apte à la saisie parfaite et définitive de l'être souverain; et ces actes tirent toute leur noblesse de ce qu'ils sont destinés à préparer la connaissance pleine, la perception de la vérité parfaite et subsistante. A travers les laborieux efforts de la recherche scientifique, comme à travers l'exercice des vertus morales, l'ascèse de toute vie humaine digne de ce nom, c'est vers cette fin que s'oriente l'aspiration essentielle de l'intelligence. Et dans la vie sociale, tout, en dernière analyse, communication du fruit des recherches, défense de la vérité connue, protection de la vertu morale, même confort matériel, condition normale de la vie sensible, est subordonné à la réalisation d'une contemplation du vrai commencée dans les visions fragmentaires de la vie scientifique et morale et destinée à s'achever dans la plénitude de la simplicité.

C'est l'honneur de la philosophie de se consacrer à cette oeuvre⁽⁹⁾.

(9) Voir le bel exposé de la vocation du sage—ou du philosophe—au début de la *Somme contre les Gentils*, 1. I, c. 1.

**La métaphysique et la logique
moderne**

DR. I. M. BOCHEŃSKI O. P., KRAKÓW

Encore Emanuel Kant pensait, que la logique formelle avait été si complètement élaborée par Aristote, qu'il n'y restait plus rien à faire. Mais comme dans plusieurs autres prédictions il s'est trompé. De fait, le développement de la logique a été énorme dans les dernières décades, au moins quant à la théorie de la déduction.

Cette évolution commence par Leibniz, qui avait conçu l'idée d'une logique déductive, utilisant des signes quasi-mathématiques. Son projet fut repris par divers penseurs, tel Ploucquet, Hamilton, Castillon, Lambert, mais sans succès. Ce n'est qu'au courant du XIX siècle qu'il fut réalisé pour satisfaire aux besoins des mathématiques par de Morgan, Frege, Delboul, Peirce, Grassmann, Jevons et Boole, mais surtout par Ernest Schröder. Nous trouvons dans l'oeuvre de ce dernier, intitulée „Vorlesungen über die Algebra der Logik“⁽¹⁾ une exposition classique de la logique symbolique, qu'on appelle „logistique classique“ ou „Boole-Schröderienne“. Le „Précis“ de M. Couturat publié en 1905 en donne un aperçu assez exacte.

Cette logistique se basait exclusivement sur l'inhésion des classes et parut insuffisante aux logiciens modernes. Ce sont deux philosophes anglais, MM Alfrède Whitehead et Bertrand Russel, qui, en insistant sur les idées du mathématicien italien Peano et de Schröder lui même, construisirent avant la guerre mondiale un système nouveau, plus ample et perfectionné. Leur oeuvre fut réédité il y a quelques années, et dans cette dernière forme, dans laquelle l'influence du logisticien allemand Wittgstein est fort visible, elle est considérée comme le livre classique de la logique moderne.

Certes, les „*principia Mathematicae*“ de M. Russel ne sont pas une oeuvre parfaite. La preuve en est, que le logisticien polonais Leśniewski et d'autres l'ont corrigé sur plusieurs points. Mais c'est là un livre fondamental et il serait très désirable que les philosophes le connaissent mieux. Nous allons nous en occuper plus spécialement.

Avant d'aborder les problèmes que pose la logistique, il nous paraît utile de mentionner quelques principes concernant la méthode à suivre.

Tout d'abord nous devons constater que la logique moderne a subi une si grande évolution et contient un si grand nombre de traités, qu'il semble nécessaire de la diviser en deux sciences subordonnées, de la même manière à-peu-près, qu'on a divisé jadis les mathématiques, ensuite la physique et la biologie et de nos jours presque la psychologie. Chacune de ces sciences s'est détaché de la philosophie, en formant une discipline autonome. En logique *il nous faut établir une distinction pareille entre la logistique, science exacte non-philosophique, et la philosophie de la logique*. Leur objet matériel serait commun: l'être de raison et les lois de notre esprit. Par contre l'objet formel serait distinct: la logistique serait la science des formes du raisonnement, en tant qu'elles peu-

(1) éd. à Leipzig (Teubner) I vol. 1890, II vol. 1905 (posthume) III vol. 1895 („Algebra und Logik der Relative“).

vent être précisées, déduites les unes des autres et représentées exactement par des symboles — la philosophie de la logique la science de ces mêmes formes en tant qu'elles peuvent être expliquées et justifiées par la métaphysique de l'Être, en passant par la psychologie rationnelle.

Deuxièmement il me paraît clair aujourd'hui, bien que je l'ai nié autrefois, que *la logistiqu est de nos jours la seule logique formelle scientifique de la déduction*. Pour se convaincre qu'il en est ainsi, il suffit de comparer les traités de logistiques avec les oeuvres des logiciens de l'ancienne école: ils traitent beaucoup plus de problèmes et d'une manière de beaucoup supérieure à celle des anciens. Surtout au point de vue de la rigueur dans la démonstration la chose est plus qu'évidente.

De là il suit troisièmement, qu'il faut appliquer à la logistique le principe général concernant les relations de la philosophie aux sciences non-philosophiques. *Le philosophe doit admettre les faits démontrés par le savant, en se réservant le droit de discuter leur portée philosophique et les premiers principes de la science en question.*

En quatrième lieu apparaît la *connexion très stricte entre la philosophie de la logique et la métaphysique*. En effet, c'est la science suprême qui doit justifier ses principes. Or nombre de ces principes sont exposés et démontrés en logistique. Par conséquent, dès qu'une thèse logistique pose quelque problème touchant leur valeur et leur signification, la métaphysique y est immédiatement intéressée.

Or la logistique pose une foule de problèmes de cette sorte. J'omets ici le nominalisme, qui est, on le sait, la philosophie de presque tous les logisticiens modernes. En effet, on ne peut même pas prêter au nominalisme l'apparence d'un fondement dans les thèses de la logique strictement formelle: elle est absolument indifférente à la signification philosophique de ses formules. J'omets aussi les problèmes en connexion avec les notions de „faits" et de „l'implication formelle", deux notions très utilisées par la logistique récente, car ces problèmes me paraissent secondaires et d'autre part nous avons à ce propos une belle dissertation de M. Feys, qui est aristotélicien et thomiste. Nous ne choisirons que trois problèmes que semblent poser les conclusions mêmes de la logistiques. Assurement on pourrait traiter aussi d'autres questions p. ex. de la considération exclusivement extensive des concepts, de la théorie des „types" etc. — mais les trois problèmes que nous entreprenons de discuter semblent les plus importants et le rôle de la métaphysique à l'égard de la logique moderne y apparaît plus clairement.

I.

Le problème le plus important que pose la logistique est sans doute *le problème de son fondement*. La logique classique prétendait se baser sur quelques principes déterminés, qu'on réduisait facilement au concept de l'Être. Par là on justifiait et fondait métaphysiquement la valeur de la déduction. En effet, le principe de non-contradiction et d'identité ne sont que l'expression logique de l'Être: ce que nous y trouvons en plus, notamment la division de l'Être ne sujet et prédicat, ce n'est qu'une forme purement subjective. Par conséquent, telle est la valeur des premiers principes, telle est la nécessité de l'Être. Or l'Être est la position et la valeur absolue: en dehors de l'Être, rien que l'absurde. Les principes logiques jouissaient donc d'une valeur absolue, ils étaient vrais et par conséquent la logique était nécessaire et vraie elle aussi.

Or cette thèse fondamentale, de la logique classique, les logisticiens la nient.

Quant on recherche les raisons de cette négation on en trouve deux: d'une part *l'exclusivisme logique* des auteurs, d'autre *une thèse proprement logistiqu*e.

Conformément à notre principe nous ne nous occuperons pas du premier. Car, prétendre que la logistique est la science suprême, ou même la seule science philosophique, comme on le veut parfois, c'est dépasser les limites de la logique formelle et entrer dans le domaine de la philosophie, ou le logisticien comme tel n'a aucune compétence. Disons en passant, que la raison latente de cette assertion est peut-être un faux concepte qu'on se fait de la méthode métaphysique: on suppose, qu'elle est une science purement et simplement déductive. Dans ce cas en effet elle ne pourrait avoir aucune priorité à l'égard de la logistique, puisqu'elle devrait employer partout les conclusions de celle-ci. Or en fait, les thèses les plus importantes de la métaphysique sont établies par une méthode toute différente, par l'analyse quasi — phénoménologique du donné. La métaphysique est donc indépendante de la logistique et peut lui, fournir les fondements.

L'autre raison pour laquelle les logisticiens nient la vérité des premiers principes et les réduisent à des postulats est plus importante. Voilà comment ils procèdent:

Il a été démontré en logistique, que toutes les règles formelles du raisonnement peuvent être rigoureusement déduites de quelques principes („axiomes“) suprêmes. On discute sur leur nombre. M. Russel en avait 9. M. Kotarbiński et M. Carnap 4, et Nicode, qu'un n'admet principe nécessaire. On discute encore, et ceci a plus d'importance, sur leur contenu. Il paraît démontré, qu'on peut construire une logistique cohérente et utilisable en partant de principes très différents, et même, que le choix de ces principes fondamentaux est tout-à-fait illimité.⁽²⁾

La logique ne dépendrait donc pas nécessairement du principe de non-contradiction et d'identité. M. Russel nous montre même, qu'on peut les démontrer rigoureusement en partant d'autres axiomes. Le logisticien polonais Łukasiewicz a imaginé une méthode, grâce à laquelle on peut prouver, que les principes en question n'interviennent pas dans cette démonstration, qu'il n'y a donc pas de cercle vicieux.

Il est facile à comprendre, qu'en partant de telles affirmations on a abouti à rejeter tout „dogmatisme“ logique et on prétend, que les premiers principes ne sont que des postulats. Il y a même plus. On dit, qu'une logistique basée sur des principes manifestement faux, ou introduisant des idées absolument étrangères à notre raison serait aussi légitime, que celle d'Aristote, de Schröder ou de M. Russel. Une innovation curieuse dans ce genre a été proposée par un orateur au dernier congrès philosophique international d'Oxford. Il prétendait, qu'il faut construire à l'instar des mathématiques une logistique „n-dimensionnelle“ („à n valeurs“), pendant que M. Russel n'en connaît que deux (vérité et fausseté). Cet orateur ne savait probablement pas, que M. Łukasiewicz avait déjà publié un essai sur la logique „à 3 valeurs“.⁽³⁾

(2) Voilà p. ex. ce que nous dit à cet égard Mlle Stebbing, l'auteur d'un manuel récent: „Id is indeed meaningless to ask, if axioms are true . . . Since the axioms are not given as true . . . (for) the choice of initial propositions of a deductive sistem is illimited . . .“ („A modern Introduction to Logic“ 1930 p. 178).

(3) „Logika trójwartościowa“ „Ruch filozoficzny“ 1920. Il faut remarquer que cette proposition peut avoir un bon sens, si par „valeur“ ou „dimension“ on comprend la modalité du jugement, comme M. Levis, qui a construit un système à 5 „valeurs“. Mais M. Łukasiewicz admet quelque chose d'intermédiaire entre la vérité et la fausseté du jugement, ce qui n'est pas intelligible si nous parlons logique. Et même si il s'agit de la modalité on ne peut pas mettre les autres „valeurs“ au même plan que les deux valeurs russeliennes. C'est tout-à-fait autre chose.

Toutefois en regardant de plus près il n'est pas difficile de constater, que ces conclusions sont illégitimes. Il est vrai, que dans la construction d'un système logistique on peut se baser sur divers axiomes, mais cela ne change absolument rien à la valeur des principes de la logique classique. Car, quand on peut démontrer un principe en se basant sur un autre, le procédé opposé est généralement aussi possible, grâce à la technique de la logistique moderne. Par conséquent le logisticien a une grande liberté dans le choix des axiomes, mais toutes ses démonstrations ne prouvent qu'une chose: l'interdépendence des principes et la cohésion intime de tout le système.

Quant au principe de non-contradiction et d'identité, et même peut-être quant au „dictum de omni" et „dictum de nullo", de fait ils sont presupposés dans chaque système. Mais une chose est à retenir: pendant que la logique classique présentait ces principes sous quelques formes peu nombreuses, la logistique en a distingué une grande quantité, dont la plupart étaient inconnues aux anciens. Il est donc très légitime de déduire une de ces formes, disons la forme classique du principe d'identité

$$X = X$$

des autres, mais il ne faudrait pas dire, qu'on a démontré le principe d'identité comme tel, au sens large du mot. Celui-ci, je le répète, est toujours presupposé. La logistique en fait même usage beaucoup plus fréquemment que la logique classique, car presque toute démonstration logistique s'accomplit en remplaçant un terme par un autre équivalent. C'est précisément dans cette méthode que consiste une bonne partie de sa supériorité.

Concluons donc, que la logistique ne prête aucun fondement au hypothétisme. Au contraire, dans la logistique la nécessité du fondement métaphysique apparaît avec plus d'éclat que dans la logique ancienne: d'autant plus, qu'elle est un système infiniment plus compliqué, développant la nécessité des principes jusque dans des formules les plus subtiles.

II

Un autre problème important se présente en raison de la position des logisticiens à l'égard de *la structure de la proposition*.

Il y a des propositions nécessaires et universelles et il nous faut en philosophie de la logique rechercher la raison de ces caractères. La philosophie thomiste de la logique classique les expliquait encore en les réduisant à la nécessité de l'Être. Le type unique de la proposition était la proposition prédicative, composée d'un sujet et d'un prédicat unis par la copule *est*. C'est précisément cette copule, qui, signifiant l'inhérence du prédicat au sujet (en compréhension), était l'expression de l'Être même, du resplendissement de l'ordre ontologique sur l'ordre logique. Par là on pouvait fonder la nécessité de la proposition. Et puisque le syllogisme n'est qu'une extension de la proposition, puisqu'il contient toujours deux éléments unis par l'identité du moyen terme, le syllogisme s'expliquait aussi par l'Être et se fondait sur sa nécessité.

Or la logistique, déjà la logistique Schröderienne, mais surtout celle de M. Russel prétend, qu'il y a plusieurs types irréductibles de propositions. À côté de la proposition prédicative on admet les diverses formes de *la proposition relative*, dans laquelle plusieurs éléments qui ne sont ni sujets ni prédicats sont unies par une autre copule que *l'est*. M. Russel et d'autres ont démontré avec une précision admirable, qu'à ces propositions s'applique une foule de lois, inconnues auparavant.

Cette affirmation semble poser un problème assez important pour le philosophe. En effet, si il y a des propositions nécessaires et universelles, qui ne contiennent pas „l'est“, la structure prédicative — il est impossible d'expliquer leur universalité par l'ontologie. Il faudrait donc ou bien nier tout simplement leur nécessité, ce qui est absurde, ou bien recourir aux formes objectives de la raison, indépendantes de l'Être. Ce serait la un retour étrange vers la conception kantienne, conception qui paraît pourtant bien périmée, et que les logisticiens ne reconnaissent généralement pas.

Voilà la solution que nous proposons. Il faut admettre en vertu du principe de méthode énoncé plus haut, toutes les thèses logistiques sur les relations symétriques, réflexives, transitives, ancestrales et bien d'autres théorèmes encore. Ce sont la croyons nous des données nouvelles d'une grande valeur. Il suffi p. ex. de prendre les syllogismes d'un Medicis ou d'un Cajetan, syllogismes qui détruisent souvent toute la beauté logique des articles de S. Thomas, et les comparer avec la transcription logistique de ces mêmes articles, pour se convaincre, que la logistique des relations est un véritable progrès.⁽⁴⁾

Mais il ne suit nullement que les propositions dites relatives et contenant quelque chose de *plus* que la proposition classique, ne contiennent pas *en même temps* et comme base l'élément prédicatif, notre copule „est“. De fait il en est toujours ainsi. Seulement il ne faut pas, à notre avis, réduire la proposition relative à la proposition classique en mettant un terme comme sujet et l'autre avec la relation comme prédicat

$$xRy. =. x \in (R,y)$$

quoi-qu'on est souvent tenté de le faire. L'originalité de la proposition relative consiste en ceci, que les deux termes sont considérés ensemble comme sujet et la relation en est le prédicat. En transcription logistique, supposant pour des raisons techniques la définition

$$R = f Df^{(5)}$$

nous aurons

$$xRy. =. f(x,y)^{(6)}$$

Il y dans toute proposition relative l'affirmation d'une relation existant entre plusieurs termes. Cette relation est donc le prédicat, elle est inhérente au sujet (en compréhension).

Cette interprétation une fois admise, on réduit aussi facilement au syllogisme classique toutes les formes de la déduction qui impliquent des relations, p. ex. la forme si souvent employée par S. Thomas :

$$(x,y) :. xRy. \supset . xSy : aRb :. \supset :. aSb$$

Elle équivaut au syllogisme classique

(4) Nous nous proposons de démontrer cette thèse dans une étude spéciale.

(5) A lire : „f est équivalent à R par définition“.

(6) A lire : „x est en relation R avec y“ est équivalent à „f est une propriété (prédicat) de l'ensemble (x, y)“. On pourrait aussi donner à ce théorème la forme suivante, plus voisine aux formules classiques :

$$xRy. =. (x,y) \in f(R)$$

A lire : „x est en relation R avec y“ est équivalent à „x et y sont un ensemble auquel convient R“ La lettre f a naturellement ici un sens différent de celui qu'on lui donne généralement, et signifie, que le prédicat n'est pas R seule, mais „celui auquel convient R“.

$$(x,y) : f(x,y) \cdot \neg \cdot \psi(x,y) : \varphi(a,b) \cdot \supset \cdot \psi(a,b)^{(7)}$$

De même le raisonnement proprement relatif s'explique sans difficulté en termes de classes.

Si donc la logistiqua a découverte et systématisé un grand nombre de lois concernant les propositions relatives, elle n'a changé en rien leur fondement, la copule *est*, est toujours sousentendue. Et par cette copule la métaphysique, qui explique la nécessité des quiddités, peut expliquer et justifier la nécessité de toutes les propositions relatives. Ici donc comme ailleurs l'Être reste le fondement dernier.

III.

Reste encore une innovation, inconnue de Schröder, mais définitivement paraît-elle établie par M. Russel, notamment *la priorité du raisonnement hypothétique sur le raisonnement catégorique et la réduction de la proposition catégorique à la proposition hypothétique*. Aucun logisticien n'écrit aujourd'hui à notre connaissance „a est b" mais, au moins quand il s'agit d'une formule complète : „si x est a, x est b". c. a. d. on admet l'équivalence

$$\begin{aligned} a \varepsilon b &::= x \varepsilon a \cdot \supset x \varepsilon b \text{ ou même} \\ &::= x \supset a \cdot \supset x \supset b \end{aligned}$$

Le signe fondamental de presque tous les systèmes contemporains est le signe de „l'implication formelle" qui exprime la conséquence dans un sens spécial⁽⁸⁾. M. Russel justifie son innovation de la manière suivante: tout d'abord le calcul des propositions est presupposé à chaque pas au calcul des classes, soit en terminologie classique: le syllogisme hypothétique forme la base du traité du syllogisme catégorique. En outre la logistiqua comprend plusieurs théorèmes qui ne sont pas applicables, si on prend pour les variables des classes, mais qui sont corrects, si on leurs substitue des propositions. Donc impossible de déduire le traité des propositions en partant du traité des classes, mais le contraire est nécessaire. La proposition et le syllogisme catégoriques se basent donc sur la proposition et le syllogisme hypothétique.

Si d'autre part la proposition hypothétique était indépendante de la proposition catégorique, la copule *est* serait elle-même fondée sur autre chose dans l'ordre logique et le dernier fondement de la logistiqua ne pourrait plus être cherché dans l'ordre ontologique, car celui-la ne pénètre dans la logique que par notre copule classique. On voit par là, que cette thèse pose un grave problème philosophique.

Mais encore une fois il y a, croyons-nous un malentendu. Nous admettons volontiers que le traité des classes suppose le traité des propositions — car c'est la une assertion strictement logistiqua que nous n'avons pas le droit de discuter en philosophie. Seulement la proposition hypothétique elle-même presuppose et contient manifestement la proposition catégorique. On sait que le cardinal Mercier et après lui M. Maritain ont essayé de le prouver à l'occasion

(7) En autres termes selon ce qui vient d'être dit:

$$(x,y) : (x, y) \varepsilon f(R) \cdot \supset \cdot (x, y) \varepsilon f(s) : (a, b) \varepsilon f(R) : \cdot \supset : \cdot (a, b) \varepsilon f(s)$$

(8) Nous pourrions toutefois signaler comme exception le système ingénieux de M. Leśniewski, qui a dans le traité des classes comme seule „idée primitive" notre copule „est". C'est pourquoi il appelle son système „ontologie", en quoi nous ne pouvons naturellement pas être d'accord avec lui.

du syllogisme hypothétique. Leur démonstration, bien connue des manuels, ne vaut pourtant que pour le cas, où dans l'antécédant et le conséquent il y a un terme commun. Or la logistique des propositions fait abstraction de leur contenu. Je voudrais donc proposer une autre voie, dans laquelle on utilise les données de la logistique des relations.

Voilà le procédé. Si q est le conséquent de p , soit

$$p \supset q$$

ce qui est la forme même de la proposition hypothétique, il y a manifestement une relation entre les deux termes, relation de conséquence ou d'implication. C'est donc un cas particulier de la proposition relative en général:

$$p \supset q \cdot \supset \cdot pRq$$

Nous avons le droit de le supposer, car ce théorème a son correspondant dans le traité des classes. Or nous avons tâché de démontrer en parlant du deuxième problème, que la proposition relative équivaut à une proposition catégorique

$$xRy = f(x, y)$$

En combinant les deux théorèmes nous obtenons comme résultat la formule

$$p \supset q \cdot \supset \cdot f(p, q)^{(9)}$$

ou en langage classique: la proposition hypothétique contient et implique la proposition catégorique.

On peut donc affirmer avec la logistique, que la proposition et le syllogisme catégoriques sont presupposés à la théorie de la proposition et du syllogisme catégorique, car la nécessité de la proposition hypothétique se fonde elle-même sur l'inhérence, sur la copule „est“, sur l'Être. Nous ne voulons pas dire par là, que le syllogisme hypothétique n'est qu'une forme extérieure du syllogisme catégorique. Il paraît certain que nous avons à faire à un procédé bien différent. Mais la valeur de nécessité qu'il a, lui vient de sa structure catégorique, sousentendue, quoique non exprimée.

(9) Ici f est le symbole de la relation d'implication. On pourrait écrire comme ci dessus:

$$p \supset q \cdot \supset \cdot (p, q) \varepsilon f(R)$$

Dans cette dernière formule R tient lieu du symbole $\supset$.

Bibliographie.

On consultera avec profit les travaux suivants, qui peuvent servir à tous d'introduction à la logistique moderne:

C. I. Lewis „A Survey of Symbolic Logic“, University of California Press Berkeley 1918.

Rud. Carnap „Abriß der Logistik“ Wien 1929.

T. Kotarbiński „Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk“ Lwów, 1928.

R. Feys „La transcription logistique du raisonnement“ Rev. Néo-Scholastique 1924 pp 229-324; 1925 pp 61-88.

„Le raisonnement en termes de faits dans la logique russellienne“ ibid. 1927 pp 393-421; 1928 pp 154-192. (Les articles de M. Feys sont à notre connaissance jusqu'à présent les seuls travaux thomistes concernant la logistique).

Une bibliographie assez complète de la logistique moderne se trouve dans la revue „Erkenntnis“ (ed. F. Meiner Leipzig) II (1931) pp 151-155.

Mais nous conseillerions à tout philosophe qui voudrait se mettre à l'étude de la logistique, de lire avant tout le premier volume de MM Whitehead et Russel „Principia Mathematicae“ Cambridge, University Press 1 ed. 1910, 2 ed. 1926. C'est une lecture fort laborieuse, mais nécessaire, si on veut prendre un contact sérieux avec cette science.

En terminant cette conférence qui a été hélas bien longue et plus aride qu'il n'était peut-être convenable, je voudrais conclure à l'harmonie qui existe entre les données de la logistique récente et la métaphysique. Je suis convaincu, qu'elle peut admettre et expliquer de la même manière toutes les thèses strictement formelles des logisticiens. C'est la une preuve de plus pour la vitalité vraiment prodigieuse de la métaphysique thomiste. Pendant que les autres systemes croulent après bien peu de temps, elle, la métaphysique éternelle, la metaphysique naturelle de l'esprit humain englobe toutes les données des sciences, aussi bien de la biologie et de la psychologie que de la logistique la plus récente, en leur pretant à toutes le fondement dernier dans l'Être.

Život ve filosofii sv. Tomáše a dnes

De vita in philosophia S. Thomae et hodie

PROFESOR DR. J. KONEČNÝ

Otázka života, jeho původu i cíle, otázka o smyslu života člověka vůbec patří k nejdůležitějším otázkám lidstva. Sám jinak naturalisticky orientovaný Alex. v. Humboldt pronesl o tom tuto pravdivou větu: „Nemá-li život smyslu, bylo by člověku lépe, kdyby se narodil jako ploskohlavec.“

Myslitelé všech věků zabývali se právě touto otázkou a není proto divu, když svatý Tomáš věnuje tomuto problému zvláštní pozornost.

Jest pravda, že andělský učitel nezanechal nám žádného speciálně o této otázce jednajícího díla, avšak *hluboké jeho spekulace* v oboru psychologickém v díle de Anima, De Veritate, v S. c. G. v pojednáních filosoficko-spekulativních o životě Božím, o Nejsv. Trojici, O vtělení Kristově, o milosti a posvěcení, jakož i ve své eschatologii — v dovršení lidského života v životě nadzemském, zvláště však v II. části Summy theologické, jsou bohatým pramenem nauky o životě i praktické orientace životní.

A není nezajímavé podotknouti již předem, že směrnice, jež světec zde udává, jsou ceny trvalé a že jich nelze ani v naší době ignorovati neb podceňovati. I zde ukazuje se, jak víra a její světlo plynoucí z vyššího rozumu staví do nového světla samy čistě rozumové výsledky přirozeného rozumu, chrání ho před bludem a naplňují ho novými poznatky.

Hlubším poznáním tajemství křesťanské víry, byť se nedalo nikdy mluvit o proniknutí a vyčerpání jich rozumem, jak je podává spekulativní theologie sv. Tomáše, podány nám veliké a plodné ideje a mravnímu životu křesťana určeny pevné směrnice, vytčeny pevné a určité cíle a odhaleny pohnutky jednání nad jiné účinné. Sem spadají především otázky o životě vůbec, o stupních života, o principu životním, o životě rozumovém, aktivním a kontemplativním — jež ve svém pojetí, odůvodnění a v praktickém použití tvoří vpravdě součást philosophiae perennis.

S jasností sobě vlastní a s obdivuhodnou hloubkou postupuje veliký synte-
tik středověku v odvozování pojmu života cestou induktivní, vycházeje ze zjevů životních vegetativních, sensitivních a intelektuálních, a naplnil ideu života obsahem i rozsahem takovým, že se nerozpakuje aplikovati ji — ovšem sensu analogo — i na samého Boha.

Vycházeje ze spekulací největšího biologa starověku — Aristotela — 2. a 3. knihy o Duši — nereprodukuje jen prostě ideu Aristotelovu, nýbrž ji dále rozvíjí a hluboce zakládá, takže opatřena znakem jeho individuality, jeví se v nové tvářnosti. Sami stoupenci novovitalismu spatřují zde jakoby vlastní práci i vlastní výsledky.

V čem pozoruje a v co klade Tomáš charakteristickou známku života, jíž se živé od neživého liší?

Tato známka záleží ve vlastním pohybu, motus per se, jenž vychází z nitra samého živého bytí — to, co Francouzi zovou „de dedans“ — jenž zůstává v něm, zdokonaluje ho — je tedy imanentní, vtomný, a kterýžto pohyb není přijat ze zevnějšíku.

1. „Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur *ex seipsis*, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita.“ (S. th. XVIII. a 3.)

2. Dokonalost života, jak ji na třech různých stupnicích jiných bytostí pozorujeme, posuzuje podle třech zvláštních momentů, jež se v životním pohybu jeví.

Je to především cíl, k němuž pohyb ten tíhne, provedení tohoto pohybu buď nutně podle přirozenosti nebo konečně takových bytostí živých, jež vzhledem na určení cíle jsou tak uschopněny, že cíl předem poznávají a sobě kladoú.

„In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primo finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quaedam, quae movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem quae inest eis a natura, sed solum quantum ad executionem motus; sed forma, per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis a natura. — Et huiusmodi sunt plantae, quae secundum formam inditam eis a natura movent seipsas, solum habito respectu ad executionem motus secundum augmentum et decrementum. Quaedam vero ulterius movent seipsa, non solum habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam, quae est principium motus, quam per se acquirunt. Et huiusmodi sunt animalia, quorum motus principium est forma non a natura indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent seipsa. Nam ea quae non habent nisi sensum tactus, movent solum seipsa motu dilatationis et constrictionis; ut ostrea, parum excedentia motum plantae. — Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta et tangentialia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo. Sed quamvis huiusmodi animalia, formam, quae est principium motus, per sensum accipiant, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus, sed est eis inditus a natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. — Unde supra talia animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et ejus, quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. — Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum. Haec enim perfectius movent seipsa. Et hujus est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa quae exequentur motum.“

A na jiném místě (S. th. I q. 1 a 3) mluví o řádu aktivním a pasivním, jehož poslouchají a jímž se řídí bytosti stvořené, užívá k znázornění téže pravdy krásného obrazu lukostřelce, jenž řídí svůj šíp za tím účelem, aby zasáhl kořist, kdežto šíp sám jest řízen inteligencí střelce, jenž si cíl položil, sám předem určil.

„Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere; et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. — Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id, quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita, habet vi-

tam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus et semper in actu." (S. th. I. qu. XVIII. a. 3. in Corp.)

Ve smyslu sv. Tom. dlužno rozeznávat *život in actu primo et in actu secundo*. Neboť život není jen činnost životní — či jak to nazývá sv. Tomáš *motus vitae*, nýbrž také zdroj, pramen života, *principium vitae* — *princip* životní.

Povaha a bytnost tohoto principu se pozná z povahy samých činností podle zásady: „Operari sequitur esse.“ Posledním a úplným principem činnosti (*principium totale, remotum*) jest přirozenost a tu nazývá světec *vita in actu 1^o*. Činnost pak sama odtud vyplývající projevuje povahu svého zdroje, a tato činnost jest nazvána *vita in actu 2^o*.

V nejširším pak slova smyslu užívá náš křesťanský filosof slova život na přechod z pouhé vlohy, mohutnosti v čin. (S. c. G. I. I, c 13.)

Živé tělo musí býti zároveň tělem ústrojným (*corpus organicum*).

„Cum enim vivens moveat seipsum ad operationem, ad quam est in potentia, non potest secundum idem esse movens et motum —, quia secundum aliquid movet et secundum aliquid movetur. — Hoc aliquid potest esse vel pars et pars viventis, potentia vel potentia, vel potentia, quae est secundum aliquid in actu potest ulterius se movere secundum illud, ad quod adhuc est in potentia. Ex hoc simul sequitur corpus vivens debere esse organicum, i. e. habere partes diversimode dispositas ad diversa vitae munia; secus non esset ratio cur una moveret aliam.

Jelikož je charakteristickou známkou živé bytosti pohyb živého per se — a z nitra této bytosti, posuzuje se dokonalost tohoto života podle stupně nezávislosti onoho pohybu. Podle toho zaujímá mezi různými zjevy života prvé místo život vegetativní, druhý stupeň život sensitivní a na třetím místě život rozumný se svou činností intelektuální a volní.

Životem rozumí křesťanský filosof také ještě jiné zjevy činnosti životní. Jsou to ony činnosti, k nimž jeví člověk největší náklonnost a jež jsou předmětem jeho zvláštní záliby, jsou jaksi jeho zvláštní láskou. A jelikož amor est „diffusivus sui“, jsou to právě tyto životní úkony, na nichž rád popřává účast i jiným a rád je tím oblažuje.

Slyšme o tom samého křesťanského vědce!

„Proprie viventia dicuntur illa, quae ex seipsis moventur et operantur. Illud autem maxime convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur, et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur; sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur, hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt. Unde etiam in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo praecipue vult convivere amico. — Quia autem quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativum.“ (S. th. 2 II., Qu. 179, a. 1.)

Princip životní není něco tělesného, není totožný s tělem.

„Vita corpori competit non simpliciter, qua corpus est, sed ratione principii, quo fit tale corpus, quod nihil est aliud nisi forma substantialis perfectior.“ Je-li ve smyslu tomismu — obdobně s Aristotelem — každé těleso složeno z látky první — jako materiálního substrátu a z podstatné formy, jest živé tělo právě touto podstatnou formou živým tělem a není jim již proto, že jest tělesem. Aristoteles definoval tento životní princip těla jako první akt

těla fysického, organického, tělesa, jež obsahovalo život v potenci, bylo schopno život přijati. (II. De Anima, c. 1.) A zcela logicky nemůže být tělo již samo sebou principem života, jelikož by tak musilo být živým každé tělo vůbec, čemuž však odporuje zkušenost.

Tato forma pak jest něčím substanciálním, je to první akt těla. (Conp. S. th. I. qu. 75. a 1.) Proti trichotomii Platonově dokazuje sv. Tomáš existenci pouze jediného životního principu v živém těle. Tak jest duše sensitivní zároveň zdrojem života vegetativního a duše rozumná v člověku přejímá zároveň funkce života vegetativního a sensitivního.

Princip života jest jednoduchý, a to jak podstatně, ale též sám sebou i kvantitativně jednoduchý. Pokud se pak týče činností, není žádná duše celou svou mohutností v jednotlivých částech těla. Tak jest duše lidská celá v celém těle i v jednotlivých jeho částech, ale vidí či vykonává a uplatňuje svou schopnost vidění jen v oku atd. (Conp. S. th. I. qu. 75, a 5; Qu. disp. De spiritibus creatis a 4; In IVum Sent. D. X. qu. 1. a 3. sol. 3.)

Subsistentní formou života jest však jediné duše lidská. Duše vegetativní jsou sice informantes, ale jsou to formy tak zv. adhaerentes, závislé ve své činnosti na těle a následkem toho také na něm závislé ve své existenci. Mohou činnost svou vykonávat jen v těle, ale s ním také hynou. Nazýváme je proto formami materiálními.

Duší svou rozumnou a svobodnou povznáší se člověk nesmírně vysoko nad veškeru přírodu a nerozumné tvorstvo, stává se tak přirozeným obrazem samého Boha, k němuž se svým poznáním blíží a jenž jest jako bonum universale — nejvyšší dobro nejvznešenějším předmětem jeho rozumové tužby, ono dobro, jehož nemůže nechtít, k němuž nemůže vůle zůstat lhostejnou.

Životu rozumu a vůle věnuje svatý Tomáš ve své noetice i psychologii zvláštní pozornost. Hájí na jedné straně *práva lidského intelektu* na poznání pravdy, na poznání bytnosti věcí, jsoucna universálního, nezměnitelného a věčného. Tím zároveň ukazuje světec, jak lidský intelekt poznává ve věcech nutné, nezměnitelné, věčné, odhaluje zároveň odvěké ideje Boží, podle nichž jako pravzorů věci stvořené se utvářely. Tímto poznáním povznáší se člověk k Bohu, zdroji veškeré pravdy a známými svými důkazy, jež nazval cestami, dokázal sv. Tomáš klasickou formulací a přesností, jak ze změn na světě, z bytostí nahodilých, z řady účinkujících příčin a z různých stupňů dokonalosti tvorstva možno poznati bytí nezměnitelné, nutné, první příčinu nezávislou na žádné jiné, nejvyšší dokonalost a pramen vši dokonalosti v universu. Jeho moudrost a moc hlásá veškeren řád pasivní i aktivní ve světě. A bylo by zbytečným poukazovati zde ještě na šťastné a jediné správné rozřešení noetického problému, oním známým rozdělením umu (intelektu) na intellectus agens a possibilis! (S. th. I. q. 2. a 3; S. th. I. q. 88 a 1.)

A jak vytyčuje Tomáš lidskému rozumu za vznešený cíl poznání Boha — věčné pravdy, tak staví zase za cíl veškerého rozumného snažení lidské vůle Boha — nejvyšší dobro. „Omnis actio et motus est propter bonum. Quod autem est summum bonum, est *maxime* omnium finis. Sed summum bonum est *unum tantum*, quod est Deus. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.“ (S. c. G. I. III. c. 17.)

Celý mravní život člověka jest podle sv. Tomáše: „Motus rationalis creaturae ad Deum. Cílem tohoto pohybu jest *blaženost*, záležející v první řadě v blaženém patření na Boha v nebi, a tato blaženost rozumu znamená pro vůli nevýslovnou lásku a radost.

Prostředky k cíli jsou lidské akty rozumné a svobodné (actus humani), nervem mravnosti je svoboda lidské vůle, již rozum nejen předměty tužby,

nýbrž i motivy jednání předvádí. Vedle rozumu a vůle jakožto základních mohutností mravního jednání, uvádí sv. učitel také city (afekty) a jejich význam pro kvalitu mravních aktů. Stačí jen přečíst si jeho I. 2. qu 22—48, abychom vnikli do hluboké analýzy jemného psychologa, s nímž pojednává o jednotlivých afektech lidského srdce a o jejich vlivu na mravní hodnotu našeho jednání.

A principem mravnosti mimo a nad člověkem jest zase Bůh — a to jednak svým zákonem, jímž nám podává normu, pravidlo mravnosti, ale také její obsah i sankci. Milostí svou však hýbe Bůh zvláštním tajemným způsobem naši vůli, aniž by rušil její svobody, pomáhá a povznáší ji.

Tak jest Bůh zákonem svým mravním, přirozeným i nadpřirozeným vnějším regulativním principem mravnosti a synderesis jest ona schopnost — stav — poznání přirozený zákon mravní, který aplikuje svědomí na konkrétní akty.

Milostí svou povznáší Bůh lidskou přirozenost do stavu nadpřirozeného, vlévaje v ni systém nadpřirozených sil a schopností, jimiž povznášen bývá do stavu bohopodobnosti in consortium divinae naturae et activitatis, nabývá vnitřní proporce k nejvyššímu cíli k blaženému patření na Boha a stává se účastným intertrinitárního života.

V 2 II. rozvíjí pak sv. Tomáš obraz mravního života, v jehož středu stojí nadpřirozená láska k Bohu a člověku.

Systém mravnosti u Aquinata jest theocentrický, při čemž však i psychologická stránka našeho vlastního mravního jednání zůstává neotřesena. Nalezáme zde vyrovnaní a správný poměr mezi mravností a blažeností, nejvyšší rozvoj veškerých schopností mravní bytosti. Přirozeno i nadpřirozeno jest zde harmonicky zladěno, jak sv. Tomáš speciálně ve svých pojednáních o milosti, Vtělení, posvěcení, o Duchu sv. a svátostech mistrně ukazuje. (1. II. qu. 112. a. 1.—110; a. 2 ad 2; 2 II qu 23 a. 2 ad 2nn; S. th. III. qu 62, S. c. G. IV 20—22, S. th. III qu 65 a. 1., 279 a. 1.)

A při tom neznamená mravní život člověka popření světa a útěk z něho, nýbrž znamená vnitřní svobodu a nezávislost člověka rozumem a svobodnou vůlí obdařeného, povoláného a uschopněného Bohem pro nadpřirozený život i blaženost věčnou.

Učení svatého Tomáše o principu životním rozdílném od funkcí fysických, chemických a čistě materiálních pochodů těles nachází plného potvrzení nejen u fyziologů a psychologů, nýbrž i u čelných představitelů přírodní filosofie. Stačí jen uvést jména Mareš, Babák, R. Němec u nás, Reinke, Driesch, Dennert, Hertwig v Německu. Stoupenci novovitalismu uznávají vesměs samostatný, jednoduchý, procesy vitální teleologicky řídící princip životní a imanentní, mluví o entelechii — podstatné formě nebo o dominantách, jak nazval principy životní Reinke.

Domněnka o samovolném plození jest dnes jen nepatrným zbytkem přežitých fantastických a nedokázaných předpokladů, jež byly Pasteurem i Mendelem úplně zvráceny. Padesáté výročí smrti Darwinovy, jež se právě letos připomínalo, připomnělo nám znovu vratkost a neudržitelnost jeho předpokladů, vysvětliti původ vyšších jedinců z jednoduchých forem opomenutím hlavního faktora — teleologického činitele, jednoduchého životního principu.

V kritice „Základů psychologie bez duše“ prof. dr. Fr. Krejčího (Praha 1912, Lidové družstvo) vyvrací prof. Mareš názory autora o příčině dějství psychického v procesech fyziologických těmito pádnými slovy:

„Život, zvláštní činitel přírodní, zasahuje mocně v energetické obměny přírodní, vzbuzuje dějství, která by bez něho nenastala. Zvláště staví se proti

fysickému spádu energetických obměn k teplu, navodí obměny směrem zpětným k energiím vyšším, dává energiím konati práce jemu potřebné, kterých by samy nikdy nekonaly. — Tak nutí zelená rostlina sluneční radiaci k chemické práci sestrojování živých látek chovajících utajenou a velmi působivou energii. Tyto živné látky jsou zvířatům i člověku zdrojem energie nastřádané hlavně ve svalstvu, pohotové k okamžitému působení směrem určeným potřebou živočišnou. Živé tělo je zvláštní energetická soustava, připravená zvláště ke službě života, vhodná též k energetickému zasahování do hrubších soustav přírodních. — Tohoto teleologického činitele možno označovat různými jmény: životní síla nebo princip, entelechie, duše, vůle, činný subjekt atd. Člověk sám cítí se jakožto takový činitel, ježto přetvořuje a vzbuzuje přírodní dějství podle svých potřeb a účelů." (Str. 24.) Rovněž i tak zv. teorii aktivity (activitätstheorie) mluvící o aktech psychických bez substanciálního subjektu zavrhuje Mareš a potvrzuje tak jen správnost metafysického principu, že nemůže existovati činnost bez činného předmětu.

Moderní názory o smyslu a cíli života se různí podle různých filosofických systémů, které vytyčují životu různé cíle. Hrubý materialismus, ovládající nemyslíci dav, klade cíl života jen v požitek nebo ve zjemnělé formě v život podle zákonů přírody, jimž se člověk ochotně poddává a smíří se i s myšlenkou na zánik u vědomí, že jeho energie skutků vrátí se opět do oceánu věčně kolujícího života. Bůh, počátek a cíl nejvyšší života, jest úplně vyloučen, a jediné hodnoty časné mají býti předmětem vitálních tužeb bez ohledu na věčnost.

F. V. Krejčí ve svém spisku „Náboženský názor světový a moderní“ takto mluví k svým vyznavačům, vkládaje oživené mumii v ústa tato slova k člověku, dobyvateli:

„Ty všecko znáš, slunce, rovník, hvězdy,
však staré sfingy báj tě hlodá vezdy.
Co po smrti jest, rcí, oč ty víš více!

A dobyvatel odpovídá sebevědomě:

Co smrt? Mně život cílem, nadějí i touhou. Žít, myslit, pracovat, to je vše.

Upis rájů starých vrhám v plamen, svůj rozum znám: rozpětí svých ramen, pouze člověkem mi stačí být velkým. Ta víra pavézou jest mojí síly, jsem fœnix báje, Herkul budoucnosti. Prach mohyl i prach hvězd mi jednou látkou —, vše zladím v souzvuk a vše v píseň sladkou, až zatřesou se plesem mrtvých kostí." (Vrchlický při objevení pyramidy v Kreydunu.)

Kdo nevytuší zde vlivu filosofie nadčlověka, onu Herrnmoral, již jest život sám jediným cílem bez ohledu na jeho pomíječnost a vratkost jeho statků.

Bez osobního, nadsvětového Boha a bez individuální nesmrtelnosti může snad život blažiti šťastnější jedince, a to jen na krátko. Proto volal sám Nietzsche v jasném okamžiku života: „*Alle Lust will „tiefe, tiefe Ewigkeit.“ Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als flüchtiges verachteten u. nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten!*" (6, 18—19.) A na jiném místě doznal: „Das Leben ist nur Mittel zu etwas: „Es ist der Ausdruck von Wachstumsformen der Macht" (9, 521) — jest výrazem forem vzrůstu moci.

Rovněž i rozvoj osobnosti nabytím hodnot duchovních (Das Beisichsein des Geistes), jak hlásal Eucken, přestává býti — odloučen od Boha — nej-

vyšším cílem a úkolem života. Neupíráme, že život nabývá duchovními hodnotami obsahu i významu, avšak hodnoty, které nepotrvají navždy, nezasluhují pravého jména hodnot.

Totéž platí i o časných kulturních hodnotách, v jichž budování spatřoval Wundt cíl života. Jen jedno ho zaráželo, vzpomínka na pomíječnost lidstva s veškerou *jeho duchovní a mravní prací*: „Eine Vorstellung gibt es, die wir, selbst wenn wir ihre Verwirklichung in Jahrtausende verlegt denken, immer unerträglich finden würden: dies ist der Gedanke, daß die Menschheit mit ihrer gesamten geistigen u. sittlichen Arbeit überhaupt spurlos vom Erdboden verschwände u. daß von allem dem absolut nichts, nicht einmal in irgendeinem Bewusstsein eine Erinnerung zurückbliebe?“ —

A z této bezradnosti moderních filosofů, jichž ohlas se ozývá tak často u našich českých myslitelů, můžeme alespoň negativně stopovati uznání oněch jasných směrnic, jež vytyčil pro počátek, směr i cíl života veliký učitel středověku, jenž dal vystoupiti života dráze z Boha, bytosti živé, z pramene života katexochen a určil jeho cíl ve spojení s Bohem na věky u věčné blaženosti. Odtud volání lepších duchů i v našem národě po nazírání na život sub specie aeternitatis.

*

De vita in philosophia S. Thomae et hodie.

Nullum speciale opus de hac quaestione S. Thomas reliquit, sed in multis operibus directivas perpetui valoris scripsit. Clare et profunde per viam inductionis, a faenomenis vegetativis, sensitivis, intellectivis progreditur.

Characteristicum vitae est motus per se, ab intrinseco, immanens.

Distinctionem S. Thomae de vita in actu primo et in actu secundo induci oportet. Vita est non solum actio vitalis, sed etiam principium vitae. Natura principii huius ex natura ipsarum actionum vitalium cognoscitur (secund. propos. „Operari sequitur esse“. Ultimum (totale, remotum) principium activitatis vitalis est natura — vita in actu primo. Actio ex hac procedens vocatur vita in actu secundo.

Corpus vivum necesse est simul organicum esse.

Secundum independentiae motus vitalis gradum perfectio vitae determinatur. Ergo 1° vita vegetativa, 2° sensitiva, 3° rationalis.

Principium vitae non est quid corporale, sed est forma perfectior, est simplex quantitative.

Anima humana est tota in toto corpore et in singulis partibus corporis, sed videt, seu producit facultatem suam visivam in oculo tantum.

Forma substantialis tantummodo anima humana est. Animae vegetativae sunt informantes quidem, sed formae s. v. „adhaerentes“, quae sunt dependentes a corpore in operationibus suis. Cum corpore sunt et pereunt. Vocantur etiam formae materiales.

Doctrina S. Thomae de principio vitae, distincto a functionibus physicis, chemicis et materialibus processibus in corpore apud modernos magis et magis confirmationem accipit.

Sufficit forsitan-Mareš, Babák, Němec apud nos, Reinke, Driesch, Dennert, Hertwig in Germania-nominare.

Sententiae de vita, de fine eius apud modernos in diversis systematibus differunt.

Materialismus populi adhuc dominatur.

Evolutio personalitatis per acquisitionem valorum spiritualium attestatur (Eucken), sed valores perpetuos, aeternos necesse est ponere.

Saepe apud modernos desperatio videtur in his quaestionibus explicandis

Ex hoc, saltem negative claras directivas Doctoris Angelici (in quaestione de vita) investigare possumus.

**L'intuition intellectuelle de Bergson
considérée du point de vue thomiste**

PROF. DR. RÉGIS JOLIVET, LYON

I

Introduction.

1. Je dois commencer par m'excuser pour le titre sous lequel cette conférence a été annoncée, ou, du moins, expliquer ce titre, qui pourrait, dès l'abord, engendrer quelque confusion. Il s'agit surtout, en effet, d'une vue générale de l'évolution de la notion d'intuition intellectuelle, de saint Thomas à Bergson, en tant que cette évolution marque elle-même les vicissitudes du problème de la valeur et de la légitimité de la métaphysique. Si nous avons cru devoir souligner la position bergsonienne dans le titre de la conférence, c'est d'abord parce que nous lui avons accordé une attention spéciale et aussi parce que c'est par rapport à la doctrine de Bergson que nous avons voulu considérer le problème. Mais, en fait, le cadre de notre travail déborde le bergsonisme et constitue plutôt comme un schéma d'une étude historique de la notion d'intuition intellectuelle. — Cela dit, nous pouvons aborder directement notre sujet.

2. On sait de quelles vastes ambitions M. Bergson a chargé ce qu'il appelle du nom *d'intuition*. S'il est difficile de tirer des trop nombreuses définitions que M. Bergson a données de cette fonction de l'esprit une notion aux contours précis, du moins peut-on s'aider, pour la comprendre, à la fois des applications concrètes que le bergsonisme en propose et de la fin à laquelle il l'ordonne. Celle-ci, au dire de M. Bergson, est, par opposition au kantisme, de légitimer et de réaliser l'oeuvre métaphysique. „Toute la philosophie que j'expose depuis mon premier *Essai*, dit-il, affirme contre Kant la possibilité d'une intuition supra-sensible. En prenant le mot „intelligence" au sens très large que Kant lui donne, je pourrais appeler „intellectuelle" l'intuition dont je parle. Mais je préférerais la dire „supra-intellectuelle", parce que j'ai cru devoir restreindre le sens du mot „intelligence" et que je réserve ce nom à l'ensemble des facultés discursives de l'esprit, originellement destinées à penser la matière. L'intuition dont je parle porte sur l'esprit" (Lettre à J. Chevalier, dans *J. Chevalier, Bergson*, p. 296). — Sous le terme *esprit*, entendons ici, comme le suggère d'ailleurs le texte bergsonien, non pas ce qui est proprement et strictement spirituel, mais tout ce qui n'est pas matériel. Nous pourrions dire alors que l'intuition, telle que M. Bergson la comprend, est destinée à nous faire saisir l'être lui-même, le réel dans ce qui échappe aux sens. Tandis que Kant demande à la raison et à ses formes a priori de *construire* le réel, M. Bergson veut que, par l'intuition, nous le *pénétrions*, et que, loin de l'assimiler à nous, nous nous assimilions à lui.

3. Nous pouvons ici nous en tenir à cette manière de comprendre l'intuition bergsonienne, en nous réservant d'en préciser plus loin la forme concrète. Disons donc tout de suite que, *à s'en tenir aux termes que nous avons rapportés*, le problème de la légitimité et de la valeur de la métaphysique est bien posé. M. Bergson a raison d'affirmer contre Kant qu'il n'y a de métaphysique possi-

ble que par une intuition intellectuelle. Si, en effet, *d'aucune manière*, nous ne pouvions atteindre l'être intelligible, nous ne voyons pas quelle portée on pourrait encore accorder aux constructions métaphysiques : ce ne serait plus que châteaux de nuages et inventions de rêve. Voilà qui est certain.

4. Ce qui l'est beaucoup moins, c'est que, *en fait et concrètement*, M. Bergson soit aussi loin de Kant qu'il le suppose, ou que, s'il propose, en effet, contre l'idéalisme kantien, une manière de réalisme, ce réalisme soit vraiment cohérent avec les prémisses du système. — Voilà ce que nous voudrions examiner aujourd'hui. Comme on le voit aussitôt, c'est le problème de l'intuition intellectuelle comme condition de la métaphysique qui est ici en question, à propos de M. Bergson. Pour que ce problème soit bien saisi dans ce qu'il a de formel, nous croyons qu'il convient de reprendre les choses de haut et de suivre dans l'histoire les vicissitudes de la question. On verra que, de saint Thomas à M. Bergson, en passant par Descartes et Kant, le problème n'a peut-être pas fait tous les progrès que l'assurance de beaucoup de modernes se l'imagine parfois.

II.

Saint Thomas.

1. Touchant l'intuition intellectuelle, on peut résumer brièvement la doctrine de saint Thomas.

C'est une de ses assertions constantes que l'homme participe de la puissance intellectuelle ou intuitive. Saint Thomas, pour faire entendre cette doctrine, a des formules d'une admirable plénitude, telle que celle qu'il emprunte à Isaac ben Salomon Israëli : *Ratio oritur in umbra intelligentiae* (II *Sent.*, d. 3, q. 1, art. 2), et que tant d'autres textes commentent, par exemple : „Bien que la connaissance de l'âme humaine s'opère par le moyen de la raison, il y a cependant en elle une certaine participation de cette connaissance simple qui existe dans les substances supérieures et que l'on appelle puissance intuitive" (*De Ver.*, q. XV, art. 1), si bien qu'il faut dire que, dans l'intellect humain, la pureté de la connaissance intuitive ne se trouve pas complètement obscurcie (*De Ver.*, q. XIII, art. 3).

Or, en quoi consiste pour nous l'intuition intellectuelle ? Sa fonction essentielle, dit saint Thomas, réside en la saisie de l'être intelligible, qui est la première notion de l'intelligence et son objet propre : „*Primo in conceptione intellectus cadit ens*. Unde ens est proprium objectum intellectus : et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile" (Ia, q. V, art. 2). Dès le premier contact de l'esprit avec les choses singulières et concrètes de l'expérience, l'intelligence, exerçant sa fonction naturelle, qui consiste à „faire les intelligibles en acte", appréhende „immédiatement et sans discours" (*statim sine discursu rationis*, III *Sent.* d. 35, q. 2, art. 3, Sol. 1 (Vivès, t. IX, p. 592 a) les notions universelles (notions d'être, de vrai, de bien, d'un, — notions de cause, de substance, de fin) et les principes premiers, qui ne sont rien d'autre que les lois de l'être.

Non pas que toutes ces notions, complexes ou complexes, obtiennent d'emblée, chez l'enfant qui commence à exercer son intelligence, ni même chez tous les hommes, ce point de précision formelle qui caractérise la pensée philosophique. Mais, dans la saisie de l'être, tout ce qui est de l'être comme tel, c'est-à-dire à la fois les transcendants, les principes et les catégories, tout cela est implicitement appréhendé. D'une certaine manière même, c'est toute la science, dit saint Thomas, qui est originellement innée dans cette puissance de

l'intellect de saisir intuitivement l'intelligible. (*De Ver.*, q. XI, art. 1, ad 5^m). La science, en effet, est autre chose que la matière brute qui est offerte à nos sens. C'est, telle que saint Thomas l'entend ici, l'organisation intelligible de l'expérience, par référence à ses causes premières et universelles, c'est-à-dire le résultat d'une recherche conduite sous la lumière des premiers principes, ou, plus exactement encore, de l'intuition intellectuelle de l'être. A ce titre, il est donc juste de dire que, dans un certain sens, tout le savoir nous est inné, et que quiconque progresse dans la science ne fait qu'obéir aux exigences de l'être intelligible qu'il perçoit (Ia, q. 79, art. 8).

Nulle trace d'innéité dans cette conception, sinon de celle de la puissance de saisir l'intelligible, laquelle appartient à l'intellect agent. Lorsque saint Thomas écrit que, en nous, préexistent certaines semences de la science, à savoir, les premières notions de l'esprit, complexes, comme les principes premiers, ou in-complexes, comme la notion d'être, d'un et les autres de ce genre, saint Thomas est très loin d'attribuer à l'intelligence des formes a priori, comme on a parfois tenté de le dire, au prix d'un lourd contre-sens. Car, de ces notions, complexes et incomplexes, saint Thomas ajoute aussitôt: *quae statim intellectus apprehendit*. Or, si l'intelligence les *saisit* immédiatement, c'est évidemment parce qu'elle ne les possède pas en acte. Elle les possède toutefois réellement, mais en puissance, „dans la vertu de l'intellect agent“, c'est-à-dire dans l'aptitude de l'esprit à saisir intuitivement l'être intelligible et tout ce qui lui convient universellement.

2. Cette doctrine n'est pas une construction en l'air, mais elle résulte, au contraire, d'une analyse extrêmement minutieuse des procédés de la connaissance. Cette analyse, nous n'avons pas à l'exposer ici, où notre objet est moins de démontrer une doctrine que de préciser historiquement et logiquement les termes d'un problème que la spéculation moderne a surtout embrouillé.

Disons cependant qu'une des expériences les moins discutables est celle qui nous montre tous les hommes, dès l'éveil de leur intelligence, comme pensant, jugeant, raisonnant sous la lumière de l'idée d'être. L'enfant, et aussi l'homme sans culture, devant qui l'on énonce les principes universels de la connaissance, non seulement en saisissent immédiatement l'évidence, mais s'étonnent que l'on perde son temps et sa peine à énoncer de pareils truismes, manifestant ainsi sans le vouloir cette priorité de la notion d'être et des principes, dont parle saint Thomas, et, par suite, la réalité de l'intuition intellectuelle de l'être.

D'autre part, le langage témoigne hautement dans le même sens, puisque, non seulement dans le jugement organisé en proposition, mais encore dans le plus petit geste conscient — dans ce simple mouvement du petit doigt par lequel Cratyle se flattait de ne rien affirmer — c'est l'idée d'être (à savoir: la perception intellectuelle de l'être) qui est constamment invoquée ou impliquée. Le verbe *être*, disent les logiciens, est le seul et unique verbe, les autres n'étant que des formes verbales contenant en un seul vocable le verbe être et une détermination de l'être.

Ainsi voit-on que l'intuition intellectuelle de l'être est coextensive à toute notre connaissance, qu'elle est perpétuellement sous-tendue au discours, lequel ne commence, ne progresse et ne s'achève qu'à la lumière des premiers principes, c'est-à-dire, de l'être intelligible (*De Ver.*, q. XV, art. 1). L'intuition, dit saint Thomas, est au discours à la fois comme un principe et un terme (*Ibid.*)

3. C'est sur cette expérience de l'être intelligible qu'est fondée la légitimité et par elle qu'est garantie la valeur de la métaphysique. Lorsque saint Thomas, dans un texte célèbre, montre que la vérité de l'intelligence est connue de l'esprit, en tant que celui-ci, réfléchissant sur son acte, connaît non seulement

cet acte, mais encore sa proportion à la chose et sa nature d'être conformé à l'être (*De Ver.*, q. I, art. 9, in c.), il ne fait rien d'autre que de se référer à l'expérience, dont chacun peut prendre une claire conscience, de l'intuition intellectuelle de l'être. La métaphysique, en effet, selon sa notion formelle, n'est pas autre chose que la science de l'être en tant qu'être (*In Metaphys.*, Cathala 593, — 2266—2267, — 2202—2203): elle a pour fin de découvrir dans les objets offerts à l'expérience à la fois les essences et les natures, qui sont principes du réel phénoménal, et les causes et principes premiers de l'être. Les autres sciences ont pour objet, non pas précisément l'être comme tel, mais les êtres, c'est-à-dire les propriétés ou déterminations diverses données dans l'expérience sensible (Cf. *In Metaphys.*, IV, n. 530), ou, si l'on préfère, les différents genres ou divisions de l'être (Cf. *Ibid.*, 532). C'est pourquoi la métaphysique est par excellence la science universelle.

Or, comment une telle science serait-elle possible sans une intuition de l'être intelligible? Pour que nous puissions légitimement spéculer sur l'être et ses causes, il faut, de toute évidence, que l'être nous soit donné dans une sorte d'expérience. Mais, dès que l'on admet cette expérience ou cette intuition comme réelle, on convient au moins de la possibilité d'une science métaphysique. Lorsque saint Thomas, usant d'une étymologie qui paraît fantaisiste, revient si fréquemment sur cette idée que l'intelligence est „ce qui voit à l'intérieur" (*De Ver.*, q. XV, art. 1, ad 7; — III *Sent.*, d. 23, q. 3, art. 1) — *intus legere* —, il ne fait que souligner la fonction métaphysique de l'esprit qui fait de la science métaphysique un *droit*, parce que c'est d'abord un *fait*, à savoir celui d'un *intuitus intellectus* (I *Sent.*, d. 3, q. 4, art. 5, Sol. — *De Ver.*, q. 14, art. 9, in c., — q. 15, 15, art. 1, ad 7).

Cet *intus legere* de saint Thomas a alimenté, depuis le bergsonisme, toute une littérature de contre-sens. Sans doute, nous le dirons plus loin, il est légitime de rapprocher cette prérogative que saint Thomas reconnaît à l'intelligence de lire à l'intérieur, de l'une des nombreuses fonctions de l'intuition bergsonienne, qui est justement de pénétrer à l'intérieur de la chose. Mais ce rapprochement n'est légitime qu'à condition de rester très général, de se borner à souligner des *exigences* qui peuvent s'exprimer dans les mêmes termes. Car si l'on veut descendre aux applications, on verra que, de saint Thomas à M. Bergson, il y a, sur ce point, toute la distance d'une doctrine ouverte à la métaphysique à une doctrine fermée — du moins en bonne logique — à la métaphysique. *L'intus legere* de saint Thomas, revendiquant l'intelligence comme faculté des natures et des essences, des causes et des principes, des fins et des valeurs (*In Metaphys.* III, lect. 4, n. 384), pose du même coup la légitimité de la connaissance abstractive et conceptuelle. *L'intus legere* n'est pas, comme on semble parfois le croire, une apologie de l'intuition *concrète* ou *per essentiam*, par opposition au discours abstrait, mais avant tout la mise en lumière de la valeur de l'abstraction, en tant que fondée sur la saisie intuitive de l'être et de ses conditions les plus universelles. Bref, le thomisme, envisagé de ce point de vue, est à la fois et résolument intellectualiste et réaliste, de telle sorte que le réalisme n'est chez lui qu'un aspect ou un corollaire de l'intellectualisme.

Cela, d'ailleurs, ne signifie pas, pour le thomisme, que tous les problèmes soient du même coup résolus, et qu'il n'y ait plus qu'à suivre, en quelque sorte passivement, le mouvement spontané de l'esprit appliqué à l'expérience. Ce serait trop simple et ceux qui attribuent au thomisme ce simplisme ingénu montrent seulement qu'ils ne l'ont pas compris. Sans doute, c'est beaucoup que d'établir la réalité en nous d'une intuition intellectuelle de l'être et, par là, la légitimité de la métaphysique. Mais cette intuition ne saurait suffire: condition

de la science, en toute son étendue, celle-ci réclame, de plus, une *subtilis et diligens inquisitio*.

M. Bergson, pour des fins semblables — du moins le dit-il — préfère mettre en oeuvre l'intuition qu'il préconise, en lui demandant de fonder la métaphysique ou de la constituer, plutôt que de commencer par en démontrer la possibilité théorique. Cependant, s'il s'agit de l'intuition intellectuelle thomiste de l'être, nous devons dire qu'elle est d'abord posée, par analyse de la connaissance, comme un *fait*, et, par suite, que la métaphysique, avant d'être justifiée spéculativement, est elle-même un fait. „L'homme fait de la métaphysique comme il respire“, écrit M. Meyerson. Toutefois, il reste vrai que si la légitimité de la métaphysique, comme telle, n'est plus en question, il reste à étudier par quels procédés concrets, sous quelle forme et dans quelle mesure, l'intelligence est fondée à prétendre connaître le réel métaphysique. C'est tout l'objet d'une critique de la connaissance, qui empêche le thomisme d'être le réalisme naïf que l'on imagine parfois. Mais nous n'avons pas à insister sur ce point. Ce que nous voulons mettre en valeur, c'est simplement la forme la plus générale que revêt le problème métaphysique chez saint Thomas et les grandes lignes de la solution qu'il en donne. Nous allons maintenant marquer comment évoluent historiquement la position du problème et les solutions qu'on en propose.

III

Descartes.

1. Il y aurait lieu, si l'on voulait être complet, de signaler, avant Descartes, l'étape du nominalisme occamien, de montrer comment le problème de la métaphysique prend une forme nouvelle, qui va s'imposer désormais à toute la spéculation „moderne“ : *via modernorum*.

L'intelligence, pour Occam, n'est plus la faculté de l'être, et il n'y a pas, selon lui, d'intuition intellectuelle. Il n'y a donc pas de métaphysique possible, ou, du moins, la métaphysique, si elle tente de se proposer, ne saurait jamais s'imposer, parce qu'elle porte sur *quelque chose qui est entièrement étranger à l'expérience*. Or, on ne peut admettre comme réel que ce dont on a de quelque façon l'expérience, par le moyen d'une intuition qui nous donne la chose dans une perception immédiate et concrète. Le défaut d'intuition métaphysique condamne toute tentative métaphysique : que Dieu existe, qu'il possède tel ou tel attribut, que l'âme existe comme un principe distinct du corps, qu'elle soit spirituelle et immortelle par nature, que les principes de la morale soient des absolus, fondés sur la nature des choses et sur l'essence divine : tout cela, la raison ne saurait nous le dire, car d'aucun de ces êtres elle ne possède, au sens propre du mot, l'expérience. Si nous les connaissons cependant, ce n'est jamais que par la foi.

Il est facile de voir qu'en apparence, chez Occam, comme chez Nicolas d'Aurecourt, son disciple, le problème est formulé dans les mêmes termes que dans le thomisme — matériellement du moins : la métaphysique n'est possible et valable que par une intuition intellectuelle. Mais en réalité, il y a chez Occam une transposition radicale du problème, car, sous le nom *d'intuition intellectuelle*, il n'entend plus, comme saint Thomas, cette saisie de l'être et des lois universelles, opérée intuitivement, grâce à la fonction métaphysique spontanée de l'esprit que l'on appelle *intellect agent*, mais la *saisie concrète et singulière des êtres métaphysiques*. En d'autres termes, Occam, en vertu de son empirisme, nie la valeur de l'abstraction et se range au nominalisme radical. Il en ré-

sulte que *l'argumentation*, par laquelle un saint Thomas conduit à Dieu, en vertu des exigences de l'être intuitivement saisi, n'a aucun sens pour Occam. Ce qu'il exige, pour affirmer Dieu légitimement par la raison, c'est l'expérience ou l'intuition immédiate de Dieu. Le problème de la métaphysique devient donc, avec Occam, le problème de savoir si nous sommes capables de quelque façon d'appréhender directement, par une expérience immédiate, le réel métaphysique concret. En d'autres termes, *la métaphysique sera positive ou ne sera pas*. Comme on le voit, nous sommes très loin de saint Thomas. Nous sommes, par contre, tout près de M. Bergson.

2. Descartes continue Occam. (Le mouvement de sa pensée est le même). Le point de départ, non du système cartésien, tel que les *Principes de la philosophie* le formulent, mais des réflexions qui ont déterminé la formation du système, c'est bien, en effet, une négation absolue de la valeur de l'abstraction et de l'intuition intellectuelle de l'être, *au sens qui était celui du thomisme*. On sait que Descartes prend soin de noter, en réponse aux objections de Gassendi contre les *Méditations*, qu'il n'entend pas les universaux comme les dialecticiens de l'Ecole (*Réponses aux objections contre la 5e Méditation*, début. — Cf. *Principes*, pars Ia, 58, 59, A. T., t. 8, p. 37). L'universel n'est en réalité pour Descartes autre chose qu'un nom sous lequel nous groupons des choses semblables. Il n'est plus, pour lui, ce qu'il était pour saint Thomas, la quiddité de la chose, ou le concept exprimant (du moins, idéalement) une essence réelle, quoi que sous un mode particulier à l'intelligence. Cela revient à dire que la doctrine thomiste de l'abstraction est étrangère à Descartes, ou, ce qui est la même chose, en somme, qu'il refuse d'admettre cette intuition de l'être et des autres notions universelles, opérée par l'esprit, dès le premier contact avec l'expérience, qui caractérise le réalisme de saint Thomas.

En bonne logique, la seule voie qui restait ouverte à Descartes se trouvait être celle du sensualisme intégral. Cependant, il va tenter, au contraire, avec ses prémisses nominalistes, d'édifier le rationalisme le plus décidé (mais non le plus cohérent) de l'histoire. La connaissance métaphysique étant bloquée désormais pour lui en tant que perception réelle de l'être intelligible, il imagine d'appliquer avec rigueur à la philosophie la méthode des mathématiques, d'après laquelle la pensée va de l'idée à l'être, au contraire de la méthode de la tradition médiévale, qui procède des choses à la pensée. „Cum quid dicimus in alicujus rei natura, sive conceptu, contineri, idem est ac si diceremus id de ea re verum esse, sive de ipsa posse affirmari." Comme désormais *l'être intelligible* ne pouvait être appréhendé dans le réel même, il ne restait d'autre ressource, quand on ne se résignait pas à le nier, qu'à prétendre qu'il était saisi dans la pensée même, à titre de contenu immanent ou d'idées innées.

3. Tel est le sens de l'innéisme cartésien: un essai de solution du problème posé par le terminisme occamien, accepté par Descartes au principe de ses spéculations. C'est aussi dans cette perspective que *l'intuition cartésienne* reçoit son véritable sens. Si l'objet de la pensée n'est constitué que par les idées innées à l'entendement (sous quelque forme que soit conçue cette innéité, peu importe ici), le critère de la vérité ne sera rien d'autre que l'entière clarté et distinction des idées, car désormais il ne s'agira pas de vérifier l'adéquation de la pensée aux choses de l'expérience, mais de saisir *dans l'idée elle-même* les conditions absolues de sa vérité et de sa réalité. Or, à une idée on ne peut demander que d'être claire et distincte. Par suite, tout ce qui sera conçu clairement et distinctement devra être tenu pour vrai. L'être et le vrai coïncident pour Descartes, comme pour saint Thomas; mais le sens de l'axiome, chez Descartes, n'a plus rien de thomiste: cela signifie, pour lui, que l'idée est adéqua-

tement intelligible, parce qu'elle est le seul et unique terme de la pensée. La connaissance vraie se définira donc pour Descartes comme intuitive. Mais que, là aussi, le sens du terme *d'intuitus mentis* ait été transposé par Descartes, lui-même prend soin de nous en avertir: „Ceterum, ne qui forte moveantur vocis *intuitus* novo usu, aliarumque, quas eodem modo in sequentibus cogar a vulgari significatione remove, hic generaliter admoneo me non plane cogitare, quomodo quaeque vocabula his ultimis temporibus fuerint in scholis usurpata . . . sed me tantum advertere quid singula verba Latine significant, ut, quoties proprie desunt, illa transferam ad meum usum quae mihi videntur aptissima" (*Regulae*, III, A. T., t. 10, p. 369). Qu'est-ce donc que l'intuition cartésienne: „Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax, sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur . . . Ita unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia, quae longe plura sunt quam plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur" (*Regulae*, III, A. T., t. 10, p. 368). — L'intuition intellectuelle de Descartes est donc essentiellement une fonction de l'esprit consistant à tirer de soi la forme et la matière de l'idée. En fait, l'intuition sera même, pour Descartes, le seul procédé de la connaissance, car la négation de la valeur de l'abstraction métaphysique interdit à Descartes de faire une place dans sa doctrine à la déduction. Si cependant il admet la déduction comme deuxième procédé de la connaissance, elle n'est plus pour lui qu'une intuition successive, le parcours continu d'une série d'intuitions (*Regulae*, III, A. T., t. 10, pp. 369, 370).

4. Il n'y a pas lieu, semble-t-il, d'insister sur la différence qui existe entre l'intuition intellectuelle de saint Thomas et celle de Descartes. Cette différence est très exactement celle du réalisme et de l'idéalisme (ou du réalisme modéré de saint Thomas et d'un réalisme qui peut paraître assez voisin de celui de Platon).

Ce n'est donc pas sur ce point que l'on se risquera à rapprocher Descartes de saint Thomas, et ce n'est pas par là non plus que M. Bergson peut se rattacher à Descartes. Au contraire, sur ce chapitre même, M. Bergson serait, comme saint Thomas lui-même, foncièrement anti-cartésien. Si cependant on a maintes fois tenté d'assimiler l'intuition cartésienne, d'une part, à l'intuition thomiste, d'autre part, à l'intuition bergsonienne, on doit penser que ce n'est pas le fait pour ces trois maîtres d'user d'un même mot qui a justifié cette assimilation, mais plutôt quelque ressemblance doctrinale.

Celle-ci, on croit la fonder sur le *Cogito*. Descartes, dit-on, est foncièrement réaliste, en tant qu'il admet que la pensée, revenant sur elle-même par la réflexion, appréhende, par une intuition simultanée, à la fois son être et celui du sujet pensant. *Cogito, ergo sum*. — Or il est très vrai que le *Cogito* cartésien a un sens réaliste, et Descartes ne soupçonne même pas les difficultés que Kant a soulevées contre son „aperception transcendante". Ce qu'il saisit ou croit saisir, par le *Cogito*, c'est son existence, sa réalité substantielle, „res cogitans", une âme, un esprit, un moi. Descartes a répété cela avec une telle insistance qu'elle ne permet aucun doute sur sa pensée. Il a donc fourni, ajoute-t-on, le type de la connaissance certaine: celle-ci consistera pour l'esprit à saisir l'être lui-même, le noumène au-delà du phénomène. Cette saisie est au moins possible dans le cas privilégié du *Cogito*, et, par elle, une métaphysique devient possible, puisqu'un être est donné dans l'expérience. (Cf. G. Picard, *Le Problème*

me critique fondamentale, dans *Archives de Philosophie*, T. 1 (1923), pp. 93—186). Dans cet être, nous avons la forme universelle de l'être. L'intuition intellectuelle, c'est-à-dire ici, la saisie concrète et donc immédiate de l'être intelligible, dans sa réalité singulière, apparaît donc comme l'instrument propre et exclusif de la métaphysique.

Encore une fois, nous n'entendons pas discuter ces conceptions en elles-mêmes, mais seulement tenter de rendre intelligible le mouvement de la pensée philosophique. Or sans doute y aurait-il bien à dire sur ces conclusions tirées du *Cogito* cartésien. Nous nous bornerons à faire remarquer que, si l'on est toujours libre d'utiliser une doctrine pour des fins qui lui sont restées de fait étrangères, il est moins légitime de reconstruire l'histoire à sa fantaisie. Dans le cas du *Cogito*, il nous semble que ce que Descartes avait en vue était beaucoup moins l'affirmation du sujet pensant comme réalité substantielle que la découverte d'un critère absolu de la vérité. C'est d'ailleurs ce qui peut expliquer la polémique assez confuse que provoqua le *Cogito*. Descartes s'impatiente qu'on lui objecte que le *Cogito*, pour être valable, suppose des *préjugés*: notions d'être, de pensée, de substance, principes, tels que „le n'éant n'a aucune qualité", „pour penser, il faut être" etc. De fait, il n'y a plus de *préjugés*, dès que Descartes possède un critère de vérité: ces *préjugés* matériels deviennent, à la lumière du *Cogito*, des vérités absolues, à cause de leur clarté et de leur distinction. Descartes va même parfois jusqu'à laisser entendre qu'il saisit intuitivement les „notions communes", par conséquent l'être intelligible, dans l'être du sujet pensant. Ce serait proprement abandonner le nominalisme, et peut-être est-ce sur ce point que Descartes est le plus efficacement „utilisable". Quoi qu'il en soit, l'intuition concrète du moi passe à l'arrière-plan: ce n'est pas ce que Descartes a voulu surtout mettre en évidence. Par suite, quand on veut parler historiquement de l'intuition cartésienne, c'est par la doctrine des *Regulae* qu'il convient de la définir.

Il reste que le *Cogito*, avec son réalisme, domine toute la spéculation postérieure, et que Kant s'est cru obligé d'écarter de sa route ce bloc qui semblait devoir l'empêcher de passer. Le cartésianisme commande ainsi paradoxalement deux voies divergentes: d'un côté, par l'intuition intellectuelle des *Regulae*, il est au principe de l'idéalisme absolu; d'autre part, grâce aux conséquences qu'on a voulu déduire du *Cogito* et au type d'intuition intellectuelle qui y est impliqué, Descartes a passé jusqu'ici pour le père du nouveau réalisme métaphysique. Nous allons voir comment Kant nie universellement la double intuition intellectuelle du cartésianisme, sans se douter apparemment qu'une autre solution est possible, et, faute de reconnaître lui aussi la valeur de l'abstraction, invente sa théorie des formes *a priori*. Le débat va donc se dérouler maintenant autour de cette notion d'intuition intellectuelle, mais grevée d'une équivoque qui ne sera pas levée, et le problème de la métaphysique, conformément à l'alternative impliquée dans la doctrine cartésienne, se formulera désormais en ces termes: ou construction *a priori* de l'objet métaphysique, — ou saisie concrète de l'être intelligible dans sa réalité singulière. En d'autres termes: il n'y a pas de milieu pour un objet intelligible entre le fait d'être donné tout entier dans l'expérience, et le fait d'être de toutes pièces le produit de la raison, — on encore, si une métaphysique est possible, elle sera positive, au sens même que ce terme revêt dans les sciences de la nature.

1. L'oeuvre de Kant n'a été que de donner une forme rigoureuse aux antinomies que nous venons d'exposer brièvement. L'empirisme est accepté par lui dès la dissertation de 1770 comme une évidence placée au-dessus de toute discussion. Hume, selon Kant, a pleinement raison sur ce point : son erreur n'a été que de vouloir expliquer la formation des objets métaphysiques par le jeu d'une association mécanique, explication absolument insuffisante que Kant propose de remplacer par celle des formes *a priori* de l'entendement et de la sensibilité.

Le point de départ de Kant, c'est donc logiquement, en même temps que l'empirisme, la négation de la réalité d'une intuition intellectuelle. D'où le problème que veut résoudre la *Critique* : comment un *objet* peut-il répondre à un *concept* de l'entendement ? Si la réalité métaphysique n'est d'aucune manière donnée dans l'expérience, comment expliquer le *concept*, c'est-à-dire la position d'objets métaphysiques ? — On sait la solution qu'apportait saint Thomas, et qui consistait à affirmer la valeur *objective* du concept, par la mise en lumière de la réalité d'une intuition intellectuelle de l'être. Le caractère d'universalité et de nécessité de l'idée résulte, pour saint Thomas, du fait que dans les êtres l'expérience ou l'intelligence appréhende, par le jeu d'un *habitus* naturel, l'être lui-même et ses lois universelles. Le métaphysique est donc d'une certaine manière donnée dans l'expérience. Ce qu'il y a de fondamental dans cette doctrine, on ne saurait trop y insister, c'est, on le voit, le thème de l'abstraction.

Or, comme il fallait s'y attendre, le sens de cette théorie échappe à Kant. Il est remarquable, en effet, que, dans la dissertation de 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, il ait compris que c'est bien en fonction de la notion d'abstraction que le problème de la métaphysique devait être posé : „Quod autem *intellectualia stricte talia* attinet, in quibus *usus intellectus* est *realis*, *conceptus* tales tam *objectorum* quam *respectuum* dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis" (Sectio Ia, § 6). Or, quelle raison Kant apporte-t-il pour nier cette abstraction ? Celle-ci : qu'une abstraction opérée dans le sensible ne peut fournir que des concepts dépassant *speciem cognitionis sensitivae*, si bien que *quousque abstrahendo ascendunt, sensitivi manent in indefinitum* (*Ibid.*, § 5). — Il est difficile de nier plus nettement *a priori* la valeur de l'abstraction, ou, si l'on préfère, l'intuition intellectuelle de l'être. Aussi Kant prend-il soin de noter que, pour éviter toute ambiguïté dans l'usage du terme *d'abstraction*, il vaudrait mieux réserver le nom de *concepts abstraits* aux concepts tirés du sensible (empiriques, mais élevés à une plus haute généralité), et celui *d'idées pures* aux concepts proprement intellectuels. Car des premiers seuls on peut dire qu'ils sont *abstraits du sensible*, tandis que les concepts intellectuels *font* simplement *abstraction du sensible*. Bref, l'abstraction n'est jamais qu'un processus de généralisation des images fournies par l'expérience. L'être intelligible est étranger au champ de la connaissance objective.

2. Par là, Kant s'oppose à la fois à Descartes et à saint Thomas, mais à des points de vue différents. Il est, contre Descartes, anti-idéaliste, et, contre saint Thomas, anti-réaliste. La négation de l'intuition intellectuelle lui fait prendre à la fois cette double position, qui lui apparaît comme une sorte de moyenne entre le réalisme et l'idéalisme. Toutefois, s'il écarte la solution thomiste du problème métaphysique, ce n'est pas proprement en vertu d'une discussion en règle

qui l'aurait convaincu de la fausseté de cette solution, mais *a priori*, et même, davantage encore, par *ignoratio elenchi* : on a vu, en effet, plus haut, comment l'idée que l'intelligence pourrait avoir l'intuition de l'être intelligible, par le jeu d'une abstraction immédiatement opérée sur le sensible, ne se présente même pas à sa pensée, tellement celle-ci est, dès l'abord, dominée par la conception empiriste de la connaissance.

De là vient que la seule intuition intellectuelle que Kant prenne en considération (pour la nier) soit celle du *Cogito*, c'est-à-dire, en général, la *saisie concrète d'un être intelligible singulier*. Tout son effort se porte contre Descartes, pour tâcher de prouver que l'être intelligible singulier n'est aucunement donné dans le *Cogito*, et, faute de pouvoir faire cette démonstration, Kant avoue que toute la *Critique* croulerait par la base. — Il y a là à la fois trop d'optimisme et trop de pessimisme. Kant excède en s'imaginant, par son argumentation, ruiner absolument le *Cogito*, comme si, dans nos actes, nous ne saisissons pas l'être qui en est le principe. Mais Kant a aussi le tort de penser que le *Cogito cartésien* puisse seul fonder la possibilité et le légitimité de la métaphysique. D'abord, chez Descartes, comme nous l'avons montré, le *Cogito* n'a pas et ne peut avoir cette portée. Ensuite, la métaphysique est bien antérieure au *Cogito* ou à la réflexion sur l'être pensant, puisqu'elle procède *naturellement (habitu naturali)* du premier regard de l'esprit sur les choses de l'expérience. Bref, c'est avoir bien peu de confiance en la métaphysique que de lier son sort à celui du *Cogito* cartésien.

Mais, par le fait même, Kant achève de fixer la position du problème métaphysique dans les termes très impropres qui vont prévaloir au XIX^e siècle et au XX^e siècle. Il va léguer à ses successeurs la gageure insoluble de fonder une métaphysique dans le cadre d'un empirisme absolu. Kant a bien vu que, spéculativement, la cause de la métaphysique, ainsi comprise, était désespérée ; mais, après lui, d'autres philosophes vont venir qui, sans bien s'en rendre compte, vont, pour contredire Kant, abonder dans le sens kantien.

Nous allons voir que c'est éminemment le cas de M. Bergson et que ce n'est même que dans cette perspective que sa doctrine, jusque dans son dernier ouvrage sur *Les deux sources de la religion et de la morale*, prend sens et valeur.

V

Bergson

1. L'essentiel de l'oeuvre bergsonienne, telle que la définissent les intentions avérées de son auteur, peut être considéré comme un effort de restauration métaphysique. Contre le matérialisme, M. Bergson construit un nouveau spiritualisme ; contre le déterminisme, il affirme la liberté ; contre l'athéisme et le panthéisme, il proclame l'existence d'un Dieu personnel. Cette oeuvre de restauration, poursuivie avec une continuité et une fermeté magnifiques, de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* aux *Deux sources*, en passant par *Matière et Mémoire*, par *l'Evolution créatrice* et *l'Energie spirituelle*, servie, d'ailleurs, par des dons littéraires vraiment géniaux, — cette oeuvre a certainement eu et aura longtemps encore une immense portée. L'avènement du bergsonisme marque, dans la pensée philosophique, l'ouverture d'une ère nouvelle, et, en un certain sens, clot définitivement l'ère du kantisme, dont on peut dire qu'il a régné pendant tout le XIX^e siècle. *En droit*, en effet, le bergsonisme est avant tout la revendication énergique de la capacité de l'esprit à saisir le réel au delà de l'apparence, l'être par delà les phénomènes, l'absolu par delà le relatif. „Les

philosophes, écrit-il, s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes, à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de cette chose; la seconde, qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance, on dira qu'elle s'arrête au *relatif*; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'*absolu*" (*Introduction à la Métaphysique*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 janvier 1903, pp. 1-36). Ailleurs, M. Bergson écrivait encore: „Il me semble que, pour tout le monde, une connaissance qui saisit son objet du *dedans*, qui l'aperçoit tel qu'il s'apercevrait lui-même si son aperception et son existence ne faisaient qu'une seule chose est une connaissance absolue, une connaissance d'absolu. Elle n'est pas la connaissance de *toute* la réalité, sans aucun doute; mais autre chose est une connaissance relative, autre chose une connaissance limitée. La première altère la nature de son objet; la seconde de laisse intact, quitte à n'en saisir qu'une partie. J'estime, et j'ai fait mon possible pour prouver que notre connaissance du réel est limitée, mais non pas relative; encore la limite pourra-t-elle être reculée indéfiniment" (*Vocabulaire philosophique* de Lalande, Paris, Alcan, au mot *Inconnaissable*, p. 341).

Il y a donc une intuition intellectuelle, ou une fonction d'appréhension de l'absolu, et il n'y a de métaphysique possible que par le jeu de cette intuition. Si nous n'avions nul moyen d'entrer en contact avec l'être, il faudrait renoncer à en parler, et le kantisme serait invincible dans ses négations. Voilà, résumée en quelques mots, la *direction* capitale de la philosophie bergsonienne, et la vérité fondamentale qui en sous-tend le développement. — Quelques réserves que l'on puisse et que l'on doive faire sur l'organisation concrète de la doctrine, il convient de souligner fortement que, dans son *esprit* et dans son *dessein*, le bergsonisme opère réellement et efficacement, par rapport au kantisme, l'un de ces renversements du pour au contre qui définissent, en philosophie, les „crises" profondes et fécondes. Un principe est mis en lumière, une orientation est marquée, dont le dynamisme contient peut-être plus de mouvement, et de plus grande portée, que M. Bergson ne l'a vu, mais auquel une évolution naturelle — *resultatio naturalis* ou logique immanente — fera sans doute, par delà M. Bergson, et sans doute en contradiction partielle avec ses vues concrètes, peu à peu porter tous ses fruits.

2. Par delà M. Bergson, disons-nous. Peut-être, en effet, cela ne se produira-t-il qu'en qu'en contradiction avec les vues concrètes de M. Bergson, celles-ci, en somme, restant comprises dans les vieux cadres empiristes et nominalistes.

On sait que M. Bergson a proposé une critique de la connaissance conceptuelle qui procède, pour une part, d'une juste réaction contre les procédés atomistiques de l'associationnisme, mais qui, d'autre part, implique une méconnaissance vraiment profonde de la nature, du sens et de la valeur de l'abstraction. Il est vrai aussi que ce que M. Bergson entend sous le nom d'*abstraction* n'a à peu près rien à voir avec l'abstraction ou l'induction de l'intellectualisme thomiste. C'est, telle qu'il l'entend, la *décomposition physique* du réel, alors que la vraie abstraction métaphysique est essentiellement la saisie, par l'intelligence, grâce à la vertu de l'intellect agent (*faciens intelligibilia actu*), des quiddités ou universaux qui existent en puissance dans les objets de l'expérience sensible, — opération qui elle-même implique d'abord une capacité radicale de l'esprit à appréhender dans le réel l'être intelligible et ses lois universelles. Méconnaissant cette fonction capitale de l'intelligence, M. Bergson ne voit dans l'abstraction qu'une manière de *fausser* le réel ou de le *morceler*, alors que la

vraie abstraction est, par opposition à la perception sensible, principe d'unification rationnelle. Le concept devient, pour lui, l'ennemi de la connaissance vraie, et celle-ci ne se définira, à son sens, que comme quelque chose de supra-intellectuel, l'intelligence conceptuelle ou proprement dite n'étant pas ordonnée à *connaître*, mais à *faire*. *Homo faber*. — Il est sans doute inutile que nous nous étendions plus longuement sur des théories souvent exposées et discutées (Cf. J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 2e éd., Paris, Rivière, 1930, et R. Jolivet, *Essai sur le Bergsonisme*, Lyon, Vitte, 1931, ch. 2). Il nous suffira ici de les avoir brièvement rappelées.

Les conséquences de ces théories sont faciles à saisir, et elles convergent toutes vers cette affirmation qu'une métaphysique ne sera possible qu'à la condition d'être *positive*, au sens où ce mot s'entend dans les sciences de la nature, c'est-à-dire *expérimentale*. La dialectique, selon M. Bergson, (c'est-à-dire l'intelligence conceptuelle) démontre à peu près tout ce que l'on veut, sans nous fournir de raisons décisives de choisir l'une plutôt que l'autre des solutions contraires qui s'affrontent: pour vouloir nous apporter tout de suite la certitude, elle nous „condamne à rester toujours dans le simple probable ou plutôt dans le pur possible, car il est rare qu'elle ne puisse pas servir à démontrer indifféremment deux théories opposées, également cohérentes, également plausibles“ (*Energie spirituelle*, p. 63). Ce point de vue, si voisin du scepticisme kantien, le dernier ouvrage de M. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, le maintient intégralement, en spécifiant comme une chose allant de soi, que la conclusion d'un raisonnement métaphysique ne saurait jamais être que possible, ou, tout au plus, probable. M. Bergson ajoute: „Libre à vous de construire l'idée d'un objet ou d'un être, comme fait le géomètre pour une figure géométrique; mais l'expérience seule établira qu'il existe effectivement en dehors de l'idée ainsi construite. Direz-vous que toute la question est là, et qu'il s'agit précisément de savoir si un certain être ne se distinguerait pas de tous les autres en ce qu'il serait inaccessible à notre expérience et pourtant aussi réel qu'eux? Je l'admets un instant, encore qu'une affirmation de ce genre, et les raisonnements qu'on y joint, me paraissent impliquer une illusion fondamentale. Mais il restera à établir que l'être ainsi défini, ainsi démontré, est bien Dieu“ (*Les deux sources*, p. 258).

En fait, l'illusion fondamentale doit être plutôt portée au compte de M. Bergson et de son nominalisme. Car enfin, s'il y a de l'être et des lois de l'être, si l'un et les autres sont accessibles à l'esprit, le raisonnement qui se fondera sur les exigences absolues de l'être, même s'il nous conduit à dépasser l'expérience, réelle ou possible, aura, lui aussi, pourvu qu'il soit logique et cohérent, une valeur absolue. Au fond, le texte que nous venons de citer de M. Bergson, est, pour notre dessein, d'une parfaite clarté: le bergsonisme est bien essentiellement, au point de départ, dans son organisation concrète, une manière d'empirisme, et il y a ici la même ignorance que dans le kantisme de la valeur d'être de la connaissance intellectuelle. En un sens, M. Bergson débute par nier la réalité d'une intuition intellectuelle de l'être.

Toute son argumentation implique à l'évidence cette négation. Ainsi, qu'oppose-t-il à la méthode aristotélicienne (et thomiste)? Qu'elle procède *a priori*, à la manière de la géométrie. Mais c'est justement ce qu'il faut résolument contester, car le concept n'est pas, comme le prétend M. Bergson, „fabrication humaine“ (*Les deux sources*, p. 259), ni résultat d'une structure mentale antérieure à l'expérience: il veut être et il est vraiment l'expression de l'être même, fruit de l'expérience, et, à ce titre, capable de fonder des raisonnements qui, s'ils dépassent parfois l'expérience, ne la dépassent qu'au nom de cette même

expérience. Mais cela, M. Bergson ne le voit pas, pas plus que Kant, dont il adopte ici la position fondamentale : pour l'un et pour l'autre, toute notion abstraite est une construction *a priori*, le résultat d'une forme innée de l'entendement et de la sensibilité, et, au sens propre, un *artifice*.

3. Le paradoxe bergsonien va donc consister à fonder une métaphysique sur cet empirisme radical, et, pour cela, à revenir à la position cartésienne, non pas précisément celle de Descartes, mais celle que Kant attribue à Descartes et qu'il combat comme l'antithèse absolue de sa propre doctrine. Pour M. Bergson, en effet, le *Cogito*, entendu comme *intuition intellectuelle concrète*, sera le type de la vraie connaissance métaphysique. „Il n'y a pas, dit-il, d'autre source de connaissance que l'expérience" (*Les deux sources*, p. 265). — Sans doute. Mais encore conviendrait-il de définir ce que doit être cette „expérience". Pour M. Bergson, la seule „expérience" valable est *l'expérience immédiate et concrète* : cela lui apparaît même tellement certain qu'on l'a vu mettre d'emblée tout ce qui est concept et abstraction hors de l'expérience, et le renvoyer au domaine obscur de *l'a priori*. D'où l'appel aux mystiques, pour résoudre le problème de Dieu. Par elle-même, la métaphysique de l'élan vital, dans *l'Évolution créatrice*, n'aboutit à aucune conclusion *nécessaire* touchant le principe premier des choses : assurément, une dialectique peut en prolonger dans un sens ou dans l'autre la direction (d'ailleurs assez mal définie) (Cf. R. Jolivet, *Essai sur le Bergsonisme*, ch. 3), mais c'est à ses risques et périls et sans fournir plus que du possible ou du probable. Mais si nous pouvions, grâce aux mystiques, „envisager comme vraisemblable l'existence d'une expérience privilégiée, par laquelle l'homme entrerait en communication avec un principe transcendant", nous aurions désormais les moyens de nous faire de Dieu et de sa nature une notion précise et sûre (*Les deux sources*, p. 265). — Les mêmes observations s'appliqueraient à toutes les réalités métaphysiques, et cette application, M. Bergson l'a faite expressément à la liberté humaine, à la survie de l'âme, à la nature profonde du moi et de tout le réel.

Ainsi, l'instrument propre de la connaissance métaphysique, ce sera *l'intuition intellectuelle* (ou *supra-intellectuelle*) ou connaissance sympathique, par le dedans, consistant à saisir, par un effort plus ou moins violent, la réalité singulière elle-même dans son existence concrète.

4. Le problème est de savoir si le sort de la métaphysique est par là aussi parfaitement assuré que le croit et le dit M. Bergson.

Remarquons d'abord que le mouvement de la pensée bergsonienne comporte les deux mêmes étapes essentielles que celle de Kant. D'une part, une critique de la raison pure spéculative, qui aboutit, dans les deux cas, à une négation de la métaphysique. Cette première étape, nous la définissons comme une méconnaissance totale de l'intuition intellectuelle, telle que la professe le thomisme. Ensuite, un rétablissement de la métaphysique, par le moyen, chez Kant, des postulats de la raison pratique, et, chez M. Bergson, d'une intuition supra-intellectuelle de la réalité métaphysique concrète. Or ce rétablissement comporte assurément, dans le système bergsonien, autant de difficultés que dans la doctrine kantienne, car, de tout manière, *après la première critique*, ou *critique de l'intelligence conceptuelle*, l'intuition bergsonienne risquera d'apparaître aussi peu rationnelle que la raison pratique du kantisme. Ce qui est resté de Kant, au cours du XIX^e siècle, ce sont bien plus, en effet, les négations de la première *Critique* que les affirmations de la seconde. De celles-ci, on eut vite fait de se débarrasser en les taxant de pur mysticisme irrationnel. Ainsi a-t-on fait déjà pour les „intuitions" du bergsonisme. Dans une conférence organisée par l'Union rationaliste, en 1932, M. Piéron, professeur au Collège de France

et à l'Institut de psychologie, traitant des fondements de la connaissance, et se fondant sur le principe bergsonien lui-même que „l'expérience est l'unique source des connaissances humaines“ — principe entendu ici *au sens bergsonien*, car ce principe, nous le professons nous aussi, mais non au sens étroitement empiriste et nominaliste, — M. Piéron, disons-nous, déclarait: „C'est en vain qu'Henri Bergson s'est épuisé à échaffauder une métaphysique sur des sources extra scientifiques d'information; il s'est borné à détourner le vocable *intuition* dans une conception inusitée, qui ne peut s'adapter à aucune réalité expérimentale. En cela, il s'apparente aux occultistes et autres métapsychistes, qui n'ont jamais réussi à établir l'existence d'une connaissance supranormale“ (Résumé de la conférence de M. Piéron fourni par M. Marcel Boll, dans les *Nouvelles Littéraires* du 2 avril 1932). — Bien entendu, nous ne prenons pas à notre compte le nominalisme que sous-entend cette argumentation et qui s'affirme d'ailleurs nettement sous cette forme: „Jusqu'à présent, un mode non sensoriel de connaissance n'a jamais été prouvé irréfutablement“ (*Ibid*). Mais il reste que l'empirisme et le nominalisme initiaux du bergsonisme risquent fort de compromettre la métaphysique positive qui leur est associée, tout comme chez un Occam ou chez un Kant, le fidéisme de la raison pratique n'arrivait pas à faire échec au scepticisme de la raison spéculative.

D'ailleurs, si l'on examine la doctrine *en elle-même*, il faut bien avouer aussi que l'intuition intellectuelle ou supra-intellectuelle du bergsonisme est peut-être une fonction quelque peu chimérique de l'esprit. Les intuitions qui nous sont familières répondent mal aux ambitions du bergsonisme: ne parlons pas ici de l'intuition de l'être et des principes, qui ne sauraient intéresser un nominaliste; restons-en à ce que l'on entend communément sous le nom *d'intuition*: c'est beaucoup plus anticipation de l'expérience, c'est-à-dire une manière de divination, ou encore une appréhension synthétique de ce que le discours analytique a décomposé, et surtout, par conséquent, une saisie des rapports intelligibles. D'intuition concrète du réel métaphysique, nous n'avons nulle expérience, sinon, si l'on veut, et dans un sens qu'il faudrait rigoureusement limiter, celle de notre moi dans ses actes.

Il y a cependant, objecte M. Bergson, l'expérience mystique. — Sans doute. Mais, d'une part, cette expérience est de l'ordre *supernaturel*, et nous ne pouvons ni ne devons fonder sur elle les vérités proprement rationnelles. D'autre part, l'expérience mystique n'a peut-être pas toute la clarté désirable pour que l'on puisse espérer d'en extraire une métaphysique qui s'impose à tous, ou, du moins, si nous admettons bien que les grands mystiques catholiques nous présentent sur Dieu et sa nature un témoignage d'une force admirable, nous croyons aussi que l'on n'est à même de comprendre, d'utiliser et d'accepter ce témoignage que dans la mesure où, par la raison et par la foi, on est déjà accordé, en quelque sorte, aux énoncés de ce témoignage. Pour le rationaliste que nous citons il y a un instant, que peuvent bien signifier les écrits de sainte Thérèse, les cantiques de saint Jean de la Croix, les voix de Jeanne d'Arc et les visions de sainte Marguerite Marie? Si, pour lui cependant, tout cela conserve quelque valeur, celle-ci sera ramenée au niveau de sa philosophie. Ainsi procèdent, pour nous en tenir aux modernes, Schleiermacher, Fichte, Schopenhauer. Ainsi procédait, récemment encore, M. Alfred Loisy, parlant, en général, de l'expérience mystique ou religieuse: „Les choses, écrivait-il, ne se passeraient pas autrement si la vie de l'esprit, au lieu de procéder d'un principe supérieur en qui se réaliserait l'intelligence infinie et l'infinie bonté, était comme l'épanouissement d'une force qui se cherche elle-même, qui arrive à la conscience, à une conscience fort incomplète, dans l'humanité, pour ce qui est du coin d'univers

accessible à notre expérience, sans qu'il nous soit possible de percevoir ni l'existence d'autres consciences partielles en d'autres coins du monde, ni celle d'une conscience infinie qui embrasserait tout" (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, janvier-février 1912, p. 78). Le même écrivain déclarait ailleurs, il n'y a pas longtemps, et dans le même sens: „Je veux bien que ce soit le même principe, avec des effets divers et d'inégale qualité selon le temps, les milieux et les hommes (qui anime les extatiques et les mystiques); mais que ce principe soit purement transcendant, et le Dieu des chrétiens, qui agirait partout pour n'être bien connu que de quelques-uns, voilà qui me dépasse, ou plutôt qui, pour moi, ne signifie rien. Manifestation de force spirituelle tant que l'on voudra; mais c'est jouer sur les mots que d'y voir une révélation de Dieu, de tel Dieu, dont la connaissance certaine serait acquise au genre humain" (A. Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. t. III, pp. 230—231).

Tout cela montre à l'évidence que ce qui est premier, et ce qui, par conséquent, logiquement au moins, commande le reste, c'est la raison elle-même. L'intuition des mystiques n'a chance d'être acceptée que si elle s'adapte aux certitudes rationnelles, en les portant, si l'on veut, au delà de ce qui leur est directement accessible, mais *dans la même direction*. Aussi, de quelque manière qu'on l'entende, l'intuition bergsonienne ne paraît pas capable de répondre à l'immense ambition qui l'anime. Ce fardeau de porter la métaphysique est, dans l'état actuel de l'humanité, beaucoup trop lourd pour elle.

Conclusion

De ces analyses et de ces discussions, on retiendra, semble-t-il, que le bergsonisme est beaucoup plus riche de bonne volonté que de réalisation. L'idée qui, dès l'origine, l'opposa au kantisme était profondément juste: elle consistait à souligner que la métaphysique ne devait pas être et n'était pas, comme le voulait Kant, une construction *a priori*, mais, d'une certaine manière, affaire d'expérience aussi. Par là M. Bergson orientait la pensée philosophique dans une direction nouvelle, opposée à celle qui, sous le nom de kantisme et de positivisme, avait prévalu jusqu'à lui. De ce point de vue, son oeuvre est d'immense portée.

Mais elle ne pourra produire tous ses fruits que si l'on reconnaît que ce n'est pas Descartes, nominaliste encore, mais saint Thomas, qui est capable de répondre à toutes ces ambitions. Oui, la métaphysique exige, pour se constituer valablement, une intuition intellectuelle. Oui, nous sommes capables de cette intuition intellectuelle. Mais encore convient-il de la chercher où elle est et d'en comprendre le mécanisme, familier, d'ailleurs, à toutes les intelligences humaines. Cette intuition intellectuelle, en fin de compte, n'est autre que celle de l'être commun et de ses lois universelles. Elle est comme la lumière qui nous guide en toute notre exploration du réel, c'est-à-dire de tous les genres de l'être, et c'est en elle que nous deviennent visibles les raisons éternelles et immuables des choses. Lumière divine, dit saint Thomas, reflet sur notre front de la splendeur du Verbe.

Esthetický řád v pojetí scholastickém a současném

L'ordre esthétique dans la conception scolastique

et contemporaine

PROF. DR. JAROSLAV HRUBAN

Křesťanské dogma jest hlásáním dvojího řádu, nadpřirozeného a přirozeného. Tedy nikoli pouze nadpřirozeného, neboť náboženství křesťanské řád přirozený netoliko předpokládá, nýbrž pozitivně určuje jeho vztah k řádu nadpřirozenému. Křesťanská filosofie také za všech dob jest si toho vědoma, zabývá se tímto přirozeným řádem právě s toho hlediska, jež pro existenci náboženství vůbec předpokládá zcela určitě formulovaný poměr obou řádů. Křesťanské filosofii vždy musilo záležeti na tom, a také záleželo, aby dokázala existenci nadpřirozeného řádu. Tyto důkazy všechny znaly ostře vyznačenou linii, která oddělovala řád přirozený od nadpřirozeného; v tom sluší spatřovati kořen toho, že Kant mohl stihnouti klatbou antinomií tradiční důkazy o existenci Boží. A přece též Kant v jistém směru vkročil též na cestu, kterou i my pokoušíme se bráti. Mravní důkaz jsoucnosti Boží pokládá Kant za jedině možný; on představuje pozitivní stránku k jeho kritice ostatních. Jádrem, částečně zakrytým na sobě navrstvenými pojmovými určeními jest převrácení obvyklého poměru mezi mravností a náboženstvím; ne mravnost má se opíratí o náboženství, nýbrž mravní zákon v nás má býti ono prvotní, odkud se usuzuje na Boha, který uvádí v soulad fysický a mravní řád. Vývoj mravního spočívá v protivě k přírodě a v boji s ní, s animálním a smyslným. Jako příčina tohoto speciálně etického vývoje objevuje se nyní Bůh a jeho moc umožňuje také, že se člověk dovede vzepříti své původní „přirozenosti“ a že ji překonává. Jednotlivé mravní rozhodnutí jest při tom přece věcí jednotlivce a jeho svobodné vůle; ale schopnost podstoupiti vůbec mravní boj, které zvíře nemá, připisuje mravní důkaz o jsoucnosti Boží nadsmyslné moci.

Zůstávají neřešenu otázku — existuje-li vůbec v této formulaci — zda sluší v theologii a i v křesťanské filosofii dáti přednost metodě deduktivní nebo induktivní; domnívám se, že jest to konec konců otázka ne tak vědovská, jako spíše psychologická, speciálně nábožensko-psychologická: doby pevné, neochvějné víry, žádným návaem skepse dosud nenahlované a nerozleptané, postupují metodou deduktivní, vycházejíce takto z jediné „hlubiny bezpečnosti“, kdežto naopak, doby, které již ztratily fond bezprostřední hlubinné víry, kterým jen jako z dále doznívá poselství o její blahé jistotě, cestou indukce tu i tam docházejí poznatkových záblesků, které jim zjevují, že jako v mlhách alespoň lze i ve vědě tušiti něco z toho, co s jistotou nadpřirozené záruky předkládá učení víry.

Není pochyby o tom, že naše doba náleží k oněm, které daleky jsou hlubinné, živé a žité víry; ale ani ona není naprosto zbavena metafysických aspirací, dovolíte, abych dále nerozvíjel tuto myšlenku, vždyť charakterisování filosofické přítomnosti znovuvzkříšeným smyslem metafysickým jest dnes až příliš běžné; nemá to však znamenati, že by tím nebyl vystižen rys doby z nejpodstatnějších; nikoli, právě naopak; ba, bylo by lákavé dokonce tuto periodicitu metafysičnosti domýšleti dále do důsledků, které — podle mého

mínění — dnes třeba oklikou přes strukturální psychologii by vedly opět hluboko do metafysiky.

Avšak: každé uznání metafysiky znamená otevřenou bránu k uznání plurality řádů a také skutečně setkáváme se s tímto spojením; zase tu psychologie vede nás velmi bezpečnými cestami a možno očekávati, že další experimentování v tomto směru přinese materiál, jehož průkaznost nebude moci býti popírána.

Řád u sv. Tomáše — a můžeme říci ve scholastice vůbec — jest i v estetice samozřejmě veškeren řád Bohem stanovený. Sv. Tomáš píše: *Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim sunt quae visa placent; inde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva*. Vykládá-li Dyroff: Smysl však jest jakožto *mysl* jakýsi druh *ratio*, t. zn. přece, že má něco společného s rozumovým pojmáním — myslím, že nemůžeme tento výklad přijmouti, nýbrž že se přikloníme ze závažných důvodů k interpretaci Kochově. V Aristotelově *De anima* čtyřikrát se vyskytuje, že *λογος* jest *logos*. Zde neznamena *logos* rozum, nýbrž poměr, proporci. Buď zde uveden výklad sv. Tomáše k poslednímu místu: *Sensus enim delectatur in proportionatis, sicut in sibi similibus, eo quod sensus est proportio quaedam*. (*Comm. in De anima*.) Věť tak prostě: *Pulchra sunt quae visa placent*, dostává se jejího hlubokého zdůvodnění vnitřní příbuzností mezi krásnem a smysly. Duchovou bytostí obou jest *ratio* (= *logos*), t. j. vnitřní vyrovnaní a souhlas protikladných prvků v obou se nacházejících. — Tím, že sv. Tomáš doplňuje čistě metafysické nazírání krásna psychologickou teorií o vnitřní příbuznosti naší smyslové mohutnosti s krásnými předměty na základě „*proportio*“ oběma členům vlastní, umožňuje teprve estetiku jako systém. Sv. Tomáš určuje rozdíl mezi dobrem a krásnem takto: Dobré jest, co jako takové se líbí snaze, ona se uklidňuje v držení dobra. Krásné jest to, v jehož nazírání se snaha uklidňuje. Co se zde líbí, jest poznání krásného předmětu (*pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*). Tento znak spočívá naprosto v důsledku myšlenky o *logu* a *proportio*. Souzvuk duše a objektu v aktu poznávacím jest vlastní příčinou estetické radosti. Význam myšlenky *logos-proportio* ukazuje se také zvláště v aplikaci pojmu krásna na trinitární spekulaci, k vůli níž vůbec byl rozvinut. *Proportio* spatřuje sv. Tomáš potud skutečně v Synu, pokud jest dokonalým obrazem Otce. Nazýváme však — tak zdůvodňuje — obraz krásným, když dokonale zobrazuje předmět, byť sám o sobě byl ošklivý. *Proportio* znamená zde tedy ne již úměrnost částí, nýbrž shodu mezi originálem a obrazem. Tím nabývá pojem nového užití: stává se plodným pro teorii umění. — Základ estetiky scholastické jest aristotelský: pouze řád jest ploditelem krásy, ať běží o přírodu nebo o umění. Řád jest spřízněn s dokonalostí, s jednotou, s formou, která dává každé bytosti její individualitu. Nejoriginálnějším datem scholastické estetiky jest uplatnění dojmu, který scholastikové připoutávají k samé podstatě krásy. Krásno není pouze, co jest spořádané, ale co tímto řádem jest schopno vyvolati v člověku, který jej postřehuje, radost z kontemplanace. Vztah přízpůsobení jest ustaven mezi zevní skutečností a dojmem, který má vyvolati, a krása existuje jen mocí tohoto vztahu. *Claritas pulcri* stává se podstatným prvkem týmž právem jako *proportio debita*. — Zůstávajíc objektivistickou jako estetika řecká, přiděluje tedy estetika středověká přední místo prvku psychologickému a krása přestává býti

pouhým atributem věcí. — Dodává-li Maurice de Wulf, jenž takto lapidárně charakterisuje středověkou estetiku (*L'oeuvre d'art et la beauté*, Lovaň, Paříž 1920), že Plato, Aristoteles, Plotin, sv. Augustin, Pseudo-Dionysius, sv. Tomáš Akv. tvoří touž řadu, že představují etapy a osvětlují osmnáct století lidstva a že díky jim celý ten řetěz lidí po dobu tolika věků musí býti pokládán za téhož člověka, který neustále trvá a ustavičně se učí, potom neváhám právě zde připojit, že onen zlatý řetěz jde dále a sahá až po naše dny. Velkou a vnitřnou souvislost všech estetických teorií ukázal lapidárními rysy E. Utitz ve svém letos vyšlém stručném přehledu dějin estetiky (*Geschichte der Aesthetik*, Berlín 1932). V jaké blízkosti sv. Tomáše ocitá se Kant, hlásá-li, že krásný jest předmět bezzájmové libosti, když před ním učil sv. Tomáš, že dobré jest, co se líbí, krásné však, jehož zjev se líbí! — A zrovna jako za scholastiky, za sv. Tomáše, jest řád ploditelem krásna: tento dnešní řád ovšem prošel kriticistickou fází kantismu, jest hledán, jest postulován, nicméně, ba právě proto, vznáší se nad estetickými hodnotami; kdybychom je plně pochopili, pochopili jsme i onen řád a naopak. Scholastice i přítomnosti jest společné přesvědčení, že krásno se odnáší k řádu; ve své kvintescenci jest dnes vládnoucí pojetí vystiženo pregnantním výrazem Kruegrovým: „Každé pravé dílo umělecké jest symbolem proformované, bezčasové celosti; tvůrčí umělec propracovává se k ideálním útvarům.“ Ovšem, řád středověké filosofie byl dán především zjevením, věrou, deduktivní metodou; z Boha vycházejí rozlévá se po všem stvoření; řád naší doby jest posledním článkem velkého řetězu induktivního, který počíná snad u zdánlivě nejbezvýznamnějších pokusů psychologických, aby posledními tušeními vědecké metafysiky zachytil alespoň poslední paprsky vycházející ze zdroje Světla, z Absolutna, z Ducha absolutního.

Abych se však dobral až těch nehlubších základů, dovolu mi, abych k nim sestoupil od vrcholu pyramidy. — Středověk podává dvojí pojetí lásky, které také jest vyjádřeno v jeho tvorbě umělecké. Jsou to pojetí, jež bychom mohli nazvatí fysickým a extatickým. Fysické, rozumí se, neznamená tělesné a stoupenci tohoto nazírání vidí v lásce smyslné jen odlesk lásky duchové. Fysické znamená přirozené a označuje zde nauku těch, kteří budují lásku na nutném sklonu, jež mají bytosti přírodní, aby vyhledávaly své vlastní dobro. Mezi láskou k Bohu a láskou k sobě jest základní totožnost, třebaže utajená, která z ní činí dvojí výraz jednoho pudu, nejpřirozenějšího ze všech, či lépe, jedině přirozeného. Tento způsob zastává na příklad Hugo de St. Victore ve svém traktátu *De sacramentis*, sv. Bernard v *De diligendo Deo*, též Pseudo-Dionysius. Byl konečně precisován sv. Tomášem, jenž ukazuje, že jednota (*unitas*) spíše než individualita je důvodem jsoucnosti, měrou a ideálem lásky; ustavuje dokonalou kontinuitu mezi láskou žádostivostí (*chtiče*) a láskou přátelskou. Toť pojetí řecko-tomistické.

Koncepce extatická naproti tomu jest ta, která chce přetrhati všechny pásy, které zdají se spojovat lásku blízkenskou se sklony sobeckými; láska je tím dokonalejší, tím více jest láskou, čím úplněji klade subjekt „mimo sebe“, láska dokonalá a hodná toho změna vyžaduje skutečně duality členů; typem lásky není to, že každá bytost se odnáší nutně k sobě samé! Láska jest krajně násilná, poněvadž je protichůdna přirozeným pudům, poněvadž se zdá, že nemůže býti ukojena leda zničením subjektu, jenž miluje, jeho pohlcením v předmětu milovaném. Jí se obětuje vše v člověku, až po štěstí a rozum. — Toto pojetí bylo vyloženo s velkým uměním, zápalem a subtilností některý-

mi z mystiků, již jsou nejoriginálnějšími postavami XII. století. Setkáváme se s ním zase v Hugovi ze St. Victoru, v pozdějším sv. Bernardu, Abélardovi, jeho stopy jsou poznatelný ve scholastice františkánské. (Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* v *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster 1908.)

Nazvěmež si nyní umělecké směry, které se v dějinách vystřídávají románstvím či gotikou, renaissancí či barokem, klasicismem či romantismem, připustíme, že mezi konstitutivními prvky těch či oněch slohů setkáváme se s takovými, které mají svou analogii v oněch protichůdných pojetích lásky.

Chceme-li ovšem tyto principy aplikovati zvláště na umění středověké, mějme na zřeteli jedno: že syntetisující duch středověku nedopouští takového vyhranění krajností, jakého nám poskytuje doba moderní; i zde platí slova R. J. Malého o středověku jakožto době podivuhodné duševní rovnováhy. Toho budme pamětliví, budeme-li gotiku řaditi ku projevům pojetí extatického, i když konstruktivní, technická base její spíše vyplývá z fysického pojmání reality. Zdá se, jako by stálým, byť ne vždy úplně uvědomělým úsilím středověkého umění byla snaha překlenouti či sloučiti u vyšší jednotu oba protichůdné principy, tak jako to bylo snahou, třeba ne formálně prohlášenou, ve filosofii, aby syntetisovány byly protichůdné koncepce lásky a s ní též posledních příčin, v nichž jest fundován svět.

Analogii poměru mezi oběma pojetími lásky mohli bychom spatřovati do jisté míry zvláště alespoň mezi architekturou románskou a gotickou. Schmarsow označuje umělecký smysl zobrazovacích prostředků slohu románského jako „organisaci“ a „posunkování“, t. j. vytváření podle lidského obrazu a ráz pohybu podle způsobů jeho údů, pokud se vůbec uzavření v trvalé formě může snést s takovými návaly našeho teplého života; kdežto organisaci ve smyslu gotiky charakterisuje jako stupňování rytmických a mimických hodnot. — I když v zásadě přijmeme, že středověká kultura směřuje k duchovým ideálům, že též umění bylo podřízeno nadpřirozenému řádu, nesmíme opomenouti, že pojetí toho řádu vzhledem k naší přirozenosti je dvojí a že se zjevem, který ve filosofii se nám jeví jako protiklad pojmání fysického a extatického, setkáváme se také v umění. — O baroku bylo výslovně řečeno, že extatické stavy působily při jeho vzniku. Zrod malířských a sochařských děl barokních z extatických stavů je přímo hmatatelný, neméně jeví se nám i barokní architektura homogením rámcem takovýchto děl. To neznamená, že barokní architektura vyrůstala jen jako rámec kolem hotových děl jiných, to pouze naznačuje, kterak týž způsob názoru světového jest jejich myšlenkovým základem. — Barok v hudbě včleňuje se sem zcela logicky.

Někdy by bylo snad možno charakterisovati celé oblasti umělecké podle zásady koncepce fysické nebo extatické.

Stojíme tedy v dějinách všech umění i ve filosofii tváří v tvář dvěma blíže neurčitelným tendencím, z nichž jedna se projevuje všemi postřehnutelnými zákonitostmi vesmíru i života duševního, kdežto druhá znamená vpád jiných realit do našeho světa realit, které jednak završují a vysvětlují zákonitosti našeho světa, jednak však objevují se jako cosi zcela různorodého, cosi naprosto se vymykajícího z naší zákonitosti.

Zmiňuji se tu — dalek jakékoliv úplnosti — alespoň o dvou knihách, z nichž vyznívá podobné pojetí. — Kulturní problém lze převést na jednoduchou formuli problému sloučení vědeckého poznání a náboženské víry. Dessauer odpovídá naň v knize „Leben — Natur — Religion“, Bonn 1924, tím, že přírodní zákony musí býti splněny: to však nevylučuje, aby skutečnost jiného, vyššího druhu při dění suverénně nespoleupůsobila. Objasňuje to na příkladech

melodie, jejíž význam trvá, aniž se tím poruší přírodní zákony, podle nichž probíhá tónový sled. To dokazuje (podle Dessauera) nadřaděnost různorodých skutečností bez vzájemného porušování jejich řádů. Fakt analogické nadřaděnosti náboženské skutečnosti nad přírodním děním dokazují mu mezi jiným dějiny. V zákonitosti dějin shledává materiál k zbadání působení „mravní síly“, „kompasové síly“, která jakožto vyšší skutečnost působí na jednání lidí. Vzájemná vazba různorodých řádů není provedena u Dessauera s takovou přesvědčivostí, aby nemohly býti proti ní vzneseny velmi závažné námitky a také se tak stalo; nicméně zůstává tím možnost navrstvení různorodých řádů nedotčena. — Maximilián Beck obrací se ve své knize „Wesen und Wert“, Berlín 1925 proti zlovyku, jenž chce nechati jen to platiti, co může býti „vysvětleno“ předem pojatou teorií. Podle něho jest naše vnímací schopnost zásadně absolutní, prostírá se nejen ze zevnějška na vnitřek a podstatu věcí, nýbrž také na vzdálené, minulé i budoucí, ba dokonce i na jiné světy. Tak jsou umělecká díla reprodukcemi viděných předmětů jiných světů. Nápadný jest k ostatnímu existenčnímu optimismu Beckovu protiklad, jenž spočívá v myšlence, že vitální zájem bytostí tělesně-duševní nesouhlasí s absolutním subjektem, jeho vněmy falšuje, jej vůči kráse zaslepuje, jeho jasnozření zatemňuje. Absolutní poznání jde právě proti zájmu těla, míní Beck. — Jsme nuceni uznati, že při všech paradoxech tkví mnoho ducha a originality v knize, jejíž extatický jsoucnostní klad stojí mimo pravdu a blud. Beckovy analýsy, čerpané z hlubokého uměleckého prožívání básnictví a malířství, mají trvalou cenu. Dokonce přehánění v jeho objektivismu jeví se zrozena z hluboké nevole nad vším psychologickým relativismem časových proudění. Beck jest v lecčems pravým opakem Dessauerovým, ale jedno mají společné: transcendující ráz estetických hodnot.

Tato polarita, toto napětí mezi základními strukturami duchového zmocnění se světa, dá se aplikovati na všechna umění. Při tom se nikterak časem a místem jednotlivá umění nutně nekryjí, a vysvětlovati zajímavé zjevy brzy shodné, brzy zase se neshodující, jest úkolem jiných věd; nám stačí, vidíme-li, že polarita náleží bytostně k tvorbě umělecké.

Avšak od napětí mezi směry uměleckými vede cesta dále. Oblast problému se snad zúžuje, zato on sám vyvstává tím větší intenzitou: jest to napětí vnitř díla samotného. Odtud otvírá se cesta přímo za estetickým symbolem. A v poměru symbolisujícího k symbolisovanému postihujeme opět napětí, které jest mezi dvěma jsoucnostními řády. Budiž ontologický ráz jejich jakýkoli, obojí tyto řády jsou tu ve vzájemném vztahu; od symbolů prehistorie až po symboly vrcholných děl uměleckých naší doby tento základní rys nedoznává a nemůže doznati změny: jest dán předmět nebo akt, mající v sobě svou plnou existenci, avšak vedle toho jest s kladem toho předmětu neb aktu zároveň míněn jiný, buď skutečný nebo ideální; předmětem nebo aktem symbolisujícím symbolisovaný se uskutečňuje nebo projevuje v našem lidském světě nebo nastává v našem vědomí explicitní uvědomění hodnotné oblasti symbolisovaného. Dvojitost řádů se tu projevuje týmž způsobem, jakým se nám projevila dvojklannost estetické hodnoty: estetická hodnota jest fundována v organismu lidském a v jemu paralelních pochodech duševních, ale zároveň přesahuje jakékoli biologické a ekonomické tendence a odkazuje k jiným oblastem duchovým; symbol rovněž vyrůstá z dat, která leží plně v okruhu našeho, ať tak díme, normálního života, ale při tom jest prostředníkem mezi naším světem a jiným, tušeným nebo věrou přijímaným, jehož zákonitost jest zcela jiná než naše, ale k jejímuž tušení dorůstáme právě v oněch aktech, kdy hloubkovým prožitkem duševním plně se zmocňujeme symbolu.

A tu již staneme před otázkou, která svým dosahem jest osudová a osudovou se státi musí: jest to ontologická otázka, otázka po tom, zda onen druhý, skrytý, tušený řád spadá pod kategorii jsoucna, či zda mu přísluší toliko hodnota principu regulativního vzhledem k prvému, skutečnostnímu řádu; ocitáme se tedy, s nepřilíšnou nadsázkou, před otázkou starou jako svět, řešenou tak úporně a vášnivě po celý téměř středověk, položenou s celou osudovostí životního údělu Kantem, vynořivší se po jeho zdánlivě definitivním rozřešení za krátko s touž palčivostí a stojící dnes před námi jako hluboká, zející rána nejen našeho vědomí, nýbrž — a to jest osudové a v tomto životě rozhodující — všeho našeho konání, našeho štěstí i zoufalství, v plném a pravém významu celého smyslu našeho života.

Kdybych se měl omeziti jen na obor estetický, mohl bych úplně přejíti tuto otázku, pro život ze všech nejdůležitější. Neboť pro estetiku, či přesněji zde, pro estetické stavy mysli, jest prozatím úplně lhostejno, co jest onen druhý řád, vpadaající uměleckým dílem do řádu našeho světa. Umělecké dílo se nám dává jako onen zvláštní výtvor, v němž stmelují se dva řády, jeden zcela „konkretní“, jak bychom mohli říci, řád, kterým jest řízen materiál či umělecké prostředky toho kterého uměleckého díla takřka antropocentricky, podle zákonů, jimiž tělesně-duševní bytost dovede sobě neadekvátněji přijímati manifestace těchto prostředků — jakási širší analogie toho, co nazývá Schering v hudbě „zásadami, podle nichž hudebně upotřebitelné tóny se řazují do rozumové (vernunft gemäss) souvislosti“ (claritas pulcri); druhý pak řád, jest právě (dosud) pojmově nezachytitelný, jest — žel, že nutno se uchýlovati k obrazům — jakýmsi jemným oparem, který se všech stran obklopuje a zahaluje umělecké dílo a který nám dává intuitivní vědomí realit, jejichž prožívání by dovedlo v nás vyvolati stavy mysli, které by jednak byly dovršením a naplněním těch, jež nám již byly dány vněmem díla a jednak by znamenaly jakési přesunutí v oblasti nové, v nichž tušíme říši suverénní duchové svobody a do níž vcházíme nenáhlým přechodem z onoho stavu mysli, který pro nás znamená vrcholné prožití díla.

Jest pochopitelné, že v tragicku nejintenzivněji ze všech modifikací estetična se nám projevuje onen zásah vyššího řádu v náš životní řád. Především, že oddati se světu estetickému neznamena nevázané vyžití, nýbrž jenom vázanost na jiné zákony (Dessoir). Neboť uznáváme v esteticu jiný stupeň reality a skupiny předmětů, které svou kvalitou tvoří pravou „tvářnost“ věcí a nejsou neživotnými, klamnými schémata. K těmto kvalitám náleží také tragicko. Opona, za níž jest ukryt smysl každého smutného dění, zvedá se na okamžik v tragickém. Jest to bleskovité zazáření jiného světa a jednotlivé dění zjevuje se ve větší významové souvislosti dění vůbec. Již prosté pozorování tragického jevu, ne teprve výklad, který vnášíme do smutného dění, dává nám poznati velkou, jasuplnou stránku světa, vznešenost a harmonii „jiného“ světa. Ve smírujícím a povznášejícím rázu, v odhalování temného základu světového a v hrozně a otřesně vážnosti tragického dění spočívá slavnostní poukaz k poslednímu smyslu všeho dění.

Nejsilněji projevuje se neúprosná přísnost tragického dění tam, kde tragická nutnost jest již dána v tragické látce samé, jako na př. v pozemské lásce. Láska buduje na dvou lidech a na této dvojnosti, na individualitě druhého člověka dochází také nutně svého konce. Čím výhradnější jest snaha po posledním spojení, po splnutí obou osob v pozemské lásce, čím hlubší tedy se stává láska, tím méně lze zadržeti neúprosný, tragický konec. V této nemožnosti splnutí obou milujících spočívá též nejhlubší rozdíl k nadpřirozené lásce. Jenom tam, kde jest prolomena světová imanence, jenom v Bohu jest

možno toto nejhlubší v sebe patření obou milujících. Čím silněji jest zakotvena láska mimo svět, tím více rozšiřují se meze spojení, tím více však mizí také tragika. Jest to typický případ pro obecný zákon, že všechna tragika se ruší takovým transcendentním zaměřením. Odnímá se jí, která jest specificky pozemským zjevem, takřka půda, na níž jedině může růsti. — Svou studii o tragičnu,¹ z níž jsem právě citoval, uzavírá Klees slovy, která znamenají naplnění a dovršení našeho řádu právě ve zjevení onoho vyššího: „Jako hrůznost bouře zmizí, jakmile první sluneční paprsek pronikne tmavou clonou mraků, tak prchá také při smírném zakončení tragického osudu hrozný dojem z utrpení člověka a oblažení pocítujeme, jak se nebe k zemi sklání a nás, kteří se děsíme jeho moci, dobrotivě k sobě pozvedá.“

Když tedy tragično jest takové, nepřekvapí nás vybudování jeho metafysiky, jakého se mu dostalo v díle Volkeltově. Není v něm vysloveno více, než k čemu můžeme dostoupiti od pojmu estetické hodnoty vůbec. Základní idea Volkeltova pojetí tragična jest vystižena těmito slovy: Lidské sebevědomí se prostě nevyčerpává v konečnu, nýbrž jeho povaha zrovna tak spočívá v tom, že pracuje proti konečnu, že překonává konečno. Tím se jednak stává, že kontrastem k této snaze opačně směřující tím silněji se cítí břítkost konečna, s druhé strany však vzniká tím pro člověka možnost, aby ohnul tragiku konečna ve směrem pozitivně směřujícím. — Můžeme říci: metafysická tragika člověka tkví v tom, že v jeho bytosti jest spojeno konečno s nekonečnem nevyrovnaným způsobem, jenž zůstává rozeklán. Lidský duch jest oblažujícím překonáním konečna, ale jest jím jen ve formě touhy, snahy, toho, co býti má, nikdy ve způsobu plného uskutečnění. Tím, že se snažíme nad konečno, cítíme přec všude, jak jsme v ně vklínění, v omezující, ochromivou, znečišťující, drásavou moc konečna. Ba právě, že jest v nás schopnost, abychom cítili konečno jako omezení a nad ni se snažili, dávají se nám cítiti tím řezavěji a pokorněji všechny nedokonalosti, zla, bolesti, zakrněliny, zničení, která tvoří družinu konečna. Propast mezi kusým dílem konečna a zaokrouhlenou dokonalostí ideálu nikdy zplna nedosaženého, hrůzně nám zeje vstříc. Nechť i statečně a oblaženě vzhůru vzletáme, cítíme se přece všude důrazně upomínání na svou slabost a nízkost. Ještě jednou: rozporu plné spětí konečna a nekonečna tvoří tragicko-metafysické jádro lidské bytosti. (*Aesthetik des Tragischen*, 2. vyd. Mnichov 1906.)

Zde máme také jádro všeho tragična: dvojí řád, který ovládá náš svět — nejen snad tehdy, zaujímáme-li vůči němu postoj estetický, ale tehdy vždy a nezbytně — postihujeme v tragičnu v konfliktu ve svém vědomí; vítězství vyššího řádu zakončuje tento stav katharsí, jež znamená nakonec hlubinné, čistě duchové přisvědčení tomuto řádu.

Mimovolně musíme při katharsí vždy vzpomenouti Aristotela, ačkoli pro náš případ ani z jeho definice ani ze všech dosavadních jejích výkladů nic přímo nevyplývá. Snad ale přece stojí na tomto místě za zmínku nejnovější pokus dospěti k rozřešení aristotelského problému tragična jinou cestou než dosud. H. Otte (*Neue Beiträge zur aristotelischen Begriffsbestimmung der Tragödie*, Berlín 1928) dospívá k závěru, že Aristoteles označuje tragedii jako básnické přetvoření látky dané, bájí a dějinami předané, které soustrastí a bázní způsobuje očištění takových jednání.

Výklad Ottův má mnohé přednosti; význam soustrastí a bázně pro tragično, jak je zdůrazňován i na jiných místech poetiky, byl by tím ještě více podtržen.

¹ Über das Wesen des Tragischen v Zeitschrift f. Aesthetik XXXI. 1. 1932.

Nám naprosto neběží o to, abychom rozhodovali o definitivním výkladu Aristotelovy definice; stačí nám poznatek, k němuž jsme dospěli až dodnes: ono aristotelské *ἔλεος* a *φόβος* jsou psychologické manifestace konfliktu, v němž se ocitly dva řády.

Jinou půdou, kde se odehrává konflikt, ale i vyrovnání dvojího řádu, jest symbol — symbol ve všech svých mnohotvárných projevech. Nám jde výhradně o symbol estetický, což se ztotožňuje — nehledě k poznámkám, které bychom tu mohli přičiníti o symbolice krásy přírodní — se symbolismem díla uměleckého. Netvrdím, že k podstatě uměleckého díla by náležel symbol plně uvědomělý, nejde tu o explicitní logické vědomí symbolu, ale trvám, že děje se tu jakési uvědomování mimologické, jež se hlásí citem onoho zvláštního zabarvení, který provází stavy estetické. Nepřekvapuje při nesmírně křehké a složité struktuře estetických pochodů, že se tu často setkáváme s takovými stavy, které nevstupují explicitě ve vědomí, ale trvají v něm latentně a působí pouze jakýmsi modifikujícím tlakem, který znamená, že kdykoli mohou být aktualizovány. Tato duchová pohotovost, smíme-li tak říci, jest snad specifikem estetických stavů myslí; zvláště Volkelt je vysledovává až do jejich nejjemnějšího rozvláknění v I. díle svého „Systému“.

A symboličnost takto latentní smíme předpokládati v každém uměleckém díle; není třeba, aby explicitě si jí byl vědom ať nazíratel ať tvůrce sám. Nazíratel ocitá se v estetickém prožitku v duševním stavu, jehož odchylností od ostatních, mimoestetických, jest si plně vědom, aniž ovšem dovede udati, zvláště když není zvyklý prováděti introspekci, v čem spočívá tento stav a z čeho vyplývá; kdyby byl toho schopen anebo k tomu naváděn, postřehl by snad neb alespoň vytušil, že jeho duše jest současně jata dvěma proudy tvořícími nedělitelný obsah vědomí, z nichž jeden se poutá k dílu uměleckému tak, jak se nám podává nejen svými estetickými hodnotami objektivními, to jest uměleckými v nejvlastnějším slova smyslu, nýbrž i subjektivními, to jest všemi, které dovedou v nás vyvolávat, udržovat a umocňovat estetické stavy vědomí a k nimž náležejí všechny asociace, které umělecké dílo vyvolává; nejen ty, které vyplývají bezprostředně z něho samého, nýbrž i ony, které s ním, právě jakožto dílem uměleckým, nemají zcela nic společného; všechny asociace sem náležejí, ovšem se samozřejmou podmínkou — neboť běží tu výslovně o estetický stav nazíratelův — kterou jsme již vyslovili: jsou-li srovnatelný s estetickým stavem myslí.

Druhý proud vědomí je těžko zachytiti slovem. Jest tu cosi z oné oscilace vědomí, o níž již byla učiněna zmínka a která sama o sobě tedy již znamená vstup či přechod do jiného světa; ale tato oscilace jest pouze základnou, z níž vykvétá (mnohdy utajený) symbol umělecký. Ona způsobuje, že pevná stavba světa, do něhož jsme včlenění, počíná se uvolňovat, ocitáme se na rozhraní dvou světů; umělecké dílo, které jest světem pro sebe, jest zároveň útvarem zvláštní reality, který odděluje a zároveň spojuje dva světy, rozrušuje a pozměňuje strukturu našeho, uvádí nás ve zcela zvláštní duševní stav, který se vymyká jakémukoli popisu; podepření nejsubtilnějšími poznatky o celosti duševna dospíváme k intuitivnímu tušení, že tu běží o manifestace čiré duchovosti, která si samu sebe uvědomuje ve své nesmíšené (*αμύγνης*) ryzosti. Svět pak, který se nám takto zjevuje, jeví se jako adekvátní této čisté duchovosti aktualizované vnímáním uměleckého díla, jako říše ducha nezatíženého hmotou, pro nás tedy konkrétně, duše nezatížené příkazy a zákony těla, vcházíme v něj, zmocňujeme se jej hloubkovým citovým prožitkem; neodvažuji se zatím postoupiti dále v určování vlastní jeho podstaty. (Říkám: nezatížené, což neznamená, že duše rázem přestává býti tou, která

v nás rozvíjí své mohutnosti vždy jen jako s tělem spjatá, ale má to znamenati, že od té chvíle tato duše svou autonomií, svou suverénní svobodou vládne tím, co a jak musila přijmouti za elementy svého života.)

A takto umění jest právě symbolem, každé jednotlivé dílo umělecké odkazuje ať explicitě ať implicitě k onomu duchovému světu; pokud jest toto odkazování pouze implicitní, nastávají případy, že symbolický ráz díla může býti popírán; pokud ho vůbec není, nemáme co činiti s uměleckým dílem ve vlastním slova významu. Explicitní poukaz je pro nás všude tam, kde přímo mluvíme o umění symbolickém; implicitní opět, kde postihujeme symbolické prvky teprve rozumovým rozbořem ovšem; avšak k této činnosti jsme přiváděni jakýmsi citem, který nám signalisuje takměř přítomnost dvojího řádu ne vědomí a kdy první řád se nám označuje za symbol druhého. Tento cit jest dosti specifický a jest pro duševní život, ba pro samu podstatu duchovou příliš významný, že bych neváhal nazvati jej přímo citem symbolickým. Zdá se, že odkazuje k pravrstvám duševna, k původním potencím ducha, které v nás, v duši lidské, záhadno jak a proč, jsou jakoby zlomeny a zakřiknuty. (Připomínám jen per parenthesin, že tomuto našemu tušení se dostává znamenité opory pokusy, které byly konány v l. 1920—30 na heidelberské klinice se zvláštním alkaloidem, který se vyskytá v jednom mexickém kaktusu a označuje se jménem „meskalinu“. Charakteristické pro účinek meskalinu jest zvláště, že uvádí člověka neodolatelnou mocí do prožitku velké souvislosti, tedy do mysticko-extatického základního prožitku. Na meskalinovém materiálu ukazuje se s plnou jasností: tvoření symbolů a symbolický život vůbec spočívají na základě velkého souvislostního prožitku.)

Ale mohli bychom snad právem postoupiti dále a spatřovati již v pouhé existenci symbolu záruku, že nad řádem světovým, jehož jsme se dobádali, klene se jiný, vyšší řád — duchový. Weinhandl dal tomu výraz slovy: „Jen tam, kde je bezprostřední přehlednost z jakýchkoli důvodů zrušena, stává se požadavek „symbolického“ zobrazení nutkavým.“ Anebo bychom mohli říci, že vyšší duchový řád stává se praktickým postulátem tam, kde symbolické patření, symbolický postoj nabyt převahy. Týž Weinhandl se o tom ještě dále vyslovuje způsobem, který — po mém soudu — velmi výstižně naznačuje poměr mezi řádem středověkého a dnešního myšlení. Je-li vědomí řádu přímo habítem scholastického myslitele, jest řád současnosti spíše občasným zábleskem, vynořujícím se z matoucích, ale zároveň nabádajících spleti fakt. Je-li první řád řádem Božím, druhý bezejmenný snad, není to v nejmenším překážkou uznati, že oba tíhnou za cílem týmž a jediným: „Tak se nám může státi každá jednotlivina (das Besondere) symbolem metafysické celosti, zcelujícího metafysického základu, tím, že jí v její dynamice považujeme právě za toto zjednotlivění tvůrčího života samotného a učiníme ji takřka průhlednou pro nejčistší formy, v nichž se nám dosud zjevovalo dynamično jako jev. Čím bohatší tento statek, čím silněji, hlouběji, mnohostranněji a čím v zčištěnějších představách v nás zaznívá, tím jasnější jest světlo, které nám proráží jednotlivými zjevy. Vždy však jest při tom modifikováno konkrétnem, symbolem, takže tento prostě by nemohl zrovna tak dobře scházeti; nýbrž naopak a zpětným působením ono vždy více vykládá a zjevuje. Tam přestává atomismus světa v tisíce kusů a trosek rozpadlého, kde každé jednotlivině dáme býti prozařovadlem pro totéž Jediné, Poslední, z patření a víry zrozené. Také útvary a obrazy osudu stávají se tu symboly celosti a mluví slyšitelnou řečí. Praotázkou jest, patříme-li jimi do světla nebo do vždy hustší temnoty, jdeme tam, odkud není východiska a kde jest jen větší zmatek? To by znamenalo, že hypostasujeme rozkouskovanost povrchu, toho, co

se událo. Stojíme před otázkou, zda jest nám celost pouhým slovem nebo plností a kořenem existence."

Touto otázkou též se zabývá citovaný autor ve své knize „Über das aufschliessende Symbol“, Berlín 1929. Zdá se, že ani dnes nejsme tak vzdáleni onoho transcendentního řádu, jak by se zdálo prvnímu pohledu na situaci doby. Weinhandl se obírá podrobněji pojmem analogie u Fechnera. V analogii vyslovená možnost transcendentna nemůže sice ovšem dokázati jeho skutečnosti, ale zajisté dovede se postaviti proti námitce nemožnosti. Tím je získána zásadně nová myšlenka nad myšlenku o částečném obsahovém souhlase symbolu s transcendentnem, která poměr symbolu k transcendentnu, k němuž odkazuje, osvětluje s nové stránky. Všechna tvrzení o nemožnosti, která se obrací proti existenci nebo uzpůsobenosti transcendentna, spočívají na schématech abstrahovaných ze světa zkušenosti, proti nimž se staví nyní schémata, pocházející z téhož zdroje zkušenosti. Mohlo-li se metafysické faktum, o něž běží, vzhledem k prvním tvrzením a poukazům jeviti nemožným, nelze nyní již mluvíti o zásadní nemožnosti. Proti domnělé nemožnosti byl postaven jakýsi způsob umožněnosti. Není již příčiny k pochybnostem, řekneme-li, že symbol jako názorný výtvar fantasie, jako takřka vykonané zfantasování transcendentna jest sám svědectvím a průkazem jeho možnosti. — Cesta od symbolu k reální existenci symbolisovaného jest tím uvolněna.

Jak na tyto otázky odpovídá křesťanství a křesťanská filosofie, o tom není ovšem pochybnosti. — Nebylo by také nesnadno prokázati, že v obsáhlém rytmu předdějiny — středověk — novověk — střední věk představuje stupeň charakterisovaný členěností, organickým spájením a vzájemným pronikáním částečných forem, což bychom nejlépe mohli zahrnouti pojmem celistvosti; t. j. církevně-křesťanská kultura se vyznačuje ve veškerých duchovných oblastech snažením po poslední, všeobsahující celosti, o níž se člověku předdějin nesnilo,¹ která se však v novém věku od renaissance rozkládá, štěpí v celou řadu ojedinelých, částečných celostí: v samostatné umělecké druhy volného malířství, plastiky atd., v samostatné vědecké disciplíny, náboženská společenství, státní organismy a pod.

Polarita, periodicita zjevů kulturních, zvláště pak uměleckých, jest od desítek let předmětem zvýšeného zájmu a prohloubeného studia; jest na snadě, že po dokonání konstatování jevů se položí důrazně otázka žádající si výkladu jejich. A odpověď bude spadatí popředně do filosofie umění a zasáhne nezbytně — aniž bude třeba, abychom byli stoupenci estetiky výhradně psychologické — do filosofie a do metafysiky ducha. Chtěl bych se domnívati, že polarita dvojího řádu se tu projeví v celé své síle a že řešení této nejvyšší otázky nepůjde příliš daleko od pojetí, které Hegel takto vyslovil: „Jest to hloubka nadsmyslného světa, do něhož vniká myšlenka a jej především jako jakýsi onen svět staví proti bezprostřednímu vědomí a přítomnému počítku; jest to svoboda myslícího poznání, které se oproštuje od tohoto světa, který slove: smyslová skutečnost a konečnost. Tento zlom však, k němuž postupuje, dovede duch právě tak zhojiti, vytváří ze sebe sama díla krásného umění jako první smířující mezičlen mezi pouze zevnějším, smyslovým a pomíjivým a mezi čistou myšlenkou, mezi přírodou a konečnou skutečností a mezi nekonečnou svobodou chápajícího myšlení.“ (I. 11—13.)

Z dějin estetiky vždy slyšíme zaznívati hlas touhy stále obnovované po

¹ přesněji řečeno: v uvědoměle zamýšlené celosti; neboť na počátku již stojí ona mystická celost, v níž však vše konečné, jež pouze v celosti může dojíti svého zdokonalení, se takřka přelétá, aby se mocným rozletem dosáhlo hned nepodmíněné, vše přesahující celosti.

jakémsi postoji ducha vždy vyšším a dokonalejším vůči veškeré skutečnosti; vzpomínám jen, jak lapidárně tento ustavičný vzestup ducha zachycuje Utitz ve vzpomenutých již „Dějinách estetiky“.

Stalo se nespočetně pokusů, aby zjevy, které jsem uvedl, a jim příbuzné, byly vyloženy jinak než za předpokladu různých řádů částečně se pronikajících, částečně se přesahujících. Ale zdá se mi — a chtěl bych býti dobrým prorokem — že neunikneme tlakům, které neodčinitelnou růzností svých směrů nás nutí uznati možnost plurality řádů a vyznati již nyní jejich dualitu. Vyrůstáme ze svého přirozeného řádu do oblastí onoho druhého, nazvěmež si jej nadpřirozeným či ponechejmež jej prozatím beze jména: všechno nám mluví o tom, že tento druhý řád jest vlastním životem ducha a že všechno, co se děje a co konáme v tomto našem řádu, mělo by směřovati k tomu, aby byl dosažen nebo aby byl uskutečněn — v tom jsou dogmatisté s kritici sty zajedno — onen řád vpravdě duchový.

*

L'ordre esthétique dans la conception scolastique et contemporaine.

Le dogme chrétien implique deux ordres: un ordre naturel et l'autre, surnaturel. Ce double ordre, il apparaît le plus manifestement dans l'argument moral de l'existence de Dieu, unique argument qui a trouvé grâce aux yeux de Kant. En attendant, je n'aborde point la question, si, en théologie et en philosophie chrétiennes, il faut préférer la méthode déductive à la méthode inductive, et vice versa; je crois que c'est plutôt une question psychologique, spécialement une question de psychologie religieuse. Nul doute que notre époque appartient à celles qui sont loin d'une foi profonde vive et vécue, mais cependant, elle aussi n'est pas tout à fait dépourvue d'aspirations métaphysiques. Mais, en moment où l'on reconnaît la métaphysique, on reconnaît de même une pluralité d'ordres.

L'ordre chez St. Thomas — et, on peut dire, dans la scolastique en général — est, aussi en esthétique, évidemment tout l'ordre établi par Dieu. En complétant la nature purement métaphysique du beau par une théorie psychologique de l'affinité intérieure de notre faculté sensitive avec des beaux objets au fond d'une „proportio“ commune aux deux partis, St. Thomas rend possible une esthétique comme système. L'accord de l'âme et de l'objet dans l'acte de la connaissance est la véritable cause du plaisir esthétique. L'ordre est rapproché de la perfection, de l'unité, de la forme qui donne à chaque être son individualité. Si Maurice de Wulf (*L'oeuvre d'Art et la Beauté*, Louvain, Paris 1920), qui caractérise ainsi de traits succints l'esthétique médiévale, ajoute que Platon, Aristote, Plotin, St. Augustin, le Pseudo-Denys, Thomas d'Aquin forment une même lignée, qu'ils représentent des étapes et qu'ils éclairent 18 siècles d'humanité et que grâce à eux toute cette chaîne d'hommes doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement, je n'hésite point d'ajouter justement là que cette chaîne d'or se continue encore et va jusqu'à nos jours. Comme à l'époque de la scolastique, sous St. Thomas, l'ordre est générateur du beau; l'ordre d'aujourd'hui a subi — il est vrai — la phase du criticisme kantien, il est cherché, il est postulé, mais néanmoins, et justement à cause de cela, il plane au-dessus des valeurs esthétiques: ayant pleinement compris ces valeurs, on a compris cet ordre même et vice versa. L'ordre de la philosophie médiévale fut donné avant tout par la méthode déductive: en pro-

cédant de Dieu, il se répand sur toute la création ; l'ordre de notre époque est le dernier anneau d'une grande chaîne inductive qui commence par des expériences psychologiques, peut être tout insignifiants en apparence, pour retenir, par les derniers pressentiment d'une métaphysique scientifique, au moins les derniers rayons sortant de la source de la Lumière, de l'Absolu, de l'Esprit absolu.

Le Moyen âge a créé deux types de conception de l'amour qui s'expriment dans sa création artistique : la conception de l'amour physique, et l'autre, extatique. Physique veut dire naturel et indique la doctrine de ceux qui fondent l'amour sur le penchant qu'ont des êtres naturels à rechercher leur propre bien. D'après la conception extatique, l'amour est contradictoire à tout penchant naturel, parce qu'il ne semble pouvoir être satisfait que par la destruction du sujet, qui aime, par son absorption dans l'objet aimé.¹ Qu'on appelle les tendances artistiques qui apparaissent dans l'histoire, romane ou ogivale, renaissance ou baroque, classicisme ou romantisme, on ne niera pas qu'on rencontre dans les éléments constitutifs des styles de tels qui ont leur analogie dans ces conceptions contradictoires de l'amour.

Une analogie des rapports entre les deux conceptions de l'amour, on pourrait la voir, d'une certaine manière au moins, entre l'architecture romane et ogivale. Même si l'on accepte que la culture médiévale tend vers des idéals spirituels, que, en son ensemble, l'art était de même subordonné à l'ordre surnaturel, il faut pourtant ne pas oublier que la conception de cet ordre est double, à l'égard de notre nature, et qu'on rencontre aussi dans l'art le phénomène qui — en philosophie — nous apparaît comme l'antithèse de la conception de l'amour physique et de l'amour extatique. On rencontre des conceptions semblables sur des ordres différents même aujourd'hui : Dessauer tâche de prouver qu'il existe une superposition de réalités hétérogènes, effectuée sans perturbation de leurs ordres. Pour Maximilien Beck les oeuvres d'art sont des reproductions d'objets vus dans d'autres mondes. Beck est en bien des opinions le véritable contraire de Dessauer ; ce qu'ils ont de commun, c'est le caractère transcendant des valeurs esthétiques.

La tension que présente l'oeuvre d'art en soi-même mène directement vers le symbole esthétique. La duplicité d'ordres s'y manifeste de la même façon de laquelle l'avait fait la valeur esthétique : celle-ci est fondée dans l'organisme humain et dans des procès psychiques parallèles à lui, mais en même temps elle surpasse les tendances biologiques et économiques quelles qu'elles soient, et nous renvoie à d'autres régions spirituelles ; le symbole, à son tour, sort des dates qui se trouvent dans le domaine de notre vie — pour ainsi dire — normale, mais en même temps il est un intermédiaire entre notre monde et un autre que nous pressentons ou que nous acceptons par la foi, et dont les lois sont tout autres que les nôtres et à l'idée desquelles nous parvenons précisément dans les actes où nous nous emparons du symbole au moyen d'une profonde expérience psychique.

Et c'est justement là que nous nous trouvons en face d'une question qui, par sa portée est une question de notre destinée et doit l'être : c'est la question ontologique, la question, si cet ordre, caché et pressenti, appartient à la catégorie de l'être ou s'il lui n'appartient qu'une valeur d'un principe régulateur par rapport à ce premier ordre de réalité ; on se trouve, sans beaucoup d'exagération, en face d'une question aussi vicille que le monde, que se fatiguait à résoudre tout le moyen âge, qu'a posée dans toute sa portée Kant, et qui ressortit, après la solution qui semblait être définitive, en peu de temps, avec la même ardeur

1 Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen âge, Münster 1908.

et qui se tient debout devant nous comme une blessure profonde et béante non seulement de notre conscience, mais de toute notre action, de notre bonheur et de notre désespoir, du sens entier de notre vie. — Si l'on ne se bornait qu'au domaine esthétique, on pourrait passer sous silence cette question la plus importante pour la vie.

Il est facile à comprendre que cette atteinte d'un ordre supérieur dans l'ordre de notre vie se manifeste avec le plus d'intensité dans cette modification esthétique qui est le tragique. L'inexorable sévérité d'une action tragique se manifeste le plus vigoureusement là où la nécessité tragique est déjà donnée dans la matière tragique elle-même, comme p. ex. dans l'amour terrestre. Klees, dont l'essai sur le tragique je mentionne à cet égard, termine par les mots qui signifient l'accomplissement de notre ordre dans la manifestation de l'ordre supérieur. L'idée fondamentale du tragique de Volkelt se rapproche bien de cette conception : la conscience humaine ne s'épuise point dans le fini, mais sa nature consiste également en ce qu'elle s'oppose au fini, qu'elle le vainc. Et comme il existe en nous la capacité de sentir le fini comme une limitation et de tâcher de le surmonter, toutes les imperfections, les maux, les douleurs, les rabougrissements, les destructions, qui forment la suite du fini, se font sentir d'une façon plus brûlante et plus humiliante. Ce n'est pas notre affaire à nous de trancher la question de la définition d'Aristote ; il nous suffit d'être parvenus à comprendre que cet *ἔλεος* et *φόβος* aristotéliens sont des manifestations psychiques du conflit dans lequel se sont engagés deux ordres.

Un autre terrain où s'achève le conflit, mais aussi l'accommodement de deux ordres, c'est le symbole, le symbole dans toutes ses manifestations multiformes. Rien de surprenant — si l'on se rend compte de la structure fragile et très compliquée des procès esthétiques — qu'on y rencontre souvent de tels états qui n'entrent pas explicitement dans notre conscience, mais y subsistent d'une manière latente et n'agissent que par une pression latente et qui signifie qu'ils peuvent être actualisés à quelque temps que ce soit.

L'oeuvre d'art, qui est un monde à part, est en même temps la formation d'une réalité toute spécifique qui sépare et lie en même temps deux mondes, relâche et modifie la structure du nôtre, nous introduit dans un état d'âme tout spécifique et qui échappe à toute description ; appuyés sur les plus subtiles lumières sur la totalité psychique, nous parvenons à un pressentiment intuitif qu'il s'y agit des manifestations de la pure spiritualité qui devient consciente de soi-même dans sa pureté non mixte (*ἀμυγῆς*). Le monde cependant qui se manifeste ainsi apparaît comme adéquat à cette spiritualité pure, actualisée par la perception de l'oeuvre d'art, comme le règne de l'esprit non-chargé de matière, pour nous alors, concrètement dit, de l'âme non-chargée des commandements et des lois du corps, nous y entrons, nous nous en emparons d'une profonde expérience de sentiment, je n'ose, pour le moment, poursuivre la détermination de son essence. — Je dis : l'âme non-chargée, ce qui ne veut pas dire que, d'un seul coup, l'âme cesse d'être telle qui épanouit en nous ses facultés, toujours unie au corps, mais cela veut dire que, dès ce moment là, elle règne dans son autonomie, dans sa liberté souveraine sur ce qu'elle doit et comment elle doit l'accepter comme des éléments de sa vie.

Mais de bon droit on pourrait pénétrer encore plus loin et voir dans la simple existence du symbole la garantie de ce que, au-dessus de l'ordre de notre monde, à la connaissance duquel nous nous flattons d'être parvenus, se voûte un autre ordre supérieur et spirituel. Weinhandl exprime la possibilité extrême en disant : Toute particularité peut devenir symbole du total métaphysique, du fond métaphysique reintégrant, par ce fait que nous la considérons

dans son dynamisme, justement comme la particularisation de la vie créatrice même et la faisons transparente pour ainsi dire, pour les formes les plus pures où jusqu' alors le dynamisme nous apparaissait comme phénomène. Aussi les formes et les images du sort deviennent — elles des symboles de la totalité et parlent d'un langage perceptible ! — Si la conscience de l'ordre est, pour ainsi dire, un habitus du penseur scolastique, l'ordre de notre temps est une lueur qui s'émerge du réseau troublant des faits. Le premier est l'ordre de Dieu, l'autre sans nom peut-être ; tous les deux poursuivent le même et unique but.

Il me semble qu'aujourd'hui même nous ne sommes pas si éloignés de cet ordre transcendantal qu'il ne nous voudrait apparaître au premier coup d'oeil. La voie conduisant du symbole vers l'existence réelle du symbolisé semble être dégagée d'obstacles insurmontables. Je voudrais être de l'avis que dans l'histoire des valeurs culturelles et de l'art surtout, la polarité du double ordre se manifesterait dans toute sa vigueur et que la solution de ce problème fondamental ne sera pas trop éloignée de la conception que Hegel a formulée ainsi : „C'est la profondeur du monde transcendant où pénètre la pensée et le pose tout d'abord comme un au-delà contre la conscience immédiate et la sensation présente ; c'est la liberté de la connaissance qui se dégage de ce là-bas, qui s'appelle réalité sensible et nature limitée.”

Il me semble — et je voudrais être bon prophète — que nous n'échappons pas aux pressions qui par une diversité irréductible de leurs directions nous obligent à avouer la possibilité d'une pluralité d'ordres et de reconnaître dès aujourd'hui leur dualité. Du fond de notre ordre naturel nous croissons dans cet autre, que l'on appelle surnaturel ou qu'on le laisse préalablement sans nom : tout nous parle que cet autre ordre est la vie propre à l'esprit et que tout ce qui se passe et ce que nous faisons dans notre ordre devrait viser à atteindre ou à réaliser — en quoi les dogmatistes et les criticistes sont d'accord — cet ordre vraiment spirituel !

Metafysické základy mravního a sociálního řádu

Fundamenta metaphysica ordinis moralis et socialis

P. PHDR. JAN URBAN O. F. M.

Introductio: Zkušenost denní i staletá ukazuje, že myšlenka jest předchůdcem života a že se vtěluje v jednání jednotlivce a podle svého rozšíření i v jednání a skutky lidských celků společenských. — Z tohoto předpokladu vyrůstá i úkol scholastiky pro dnešní dobu: Podávati její zásady v podobě (formě), aplikované na novodobý způsob myšlení a nových poznatků, a ukázati tak věčnou jejich platnost. Směřujeme-li k tomuto cíli, a máme-li tedy na zřeteli vysloviti srozumitelně pro dnešního člověka buď určitou část jejího obsahu nebo zpracovati jej úplně, považují za postupově správnější vycházeti od toho způsobu myšlení a vyslovení, jaký jest srozumitelný dnešnímu myslícímu člověku a překládati výrazy i výroky scholastické do terminologie moderní filosofie, než používati jejich terminů a výměrů bez ohledu, že se jim bude nesprávně rozuměti.

Proto též chci rozuměti *metafysikou* to, co jí rozumí asi moderní filosof a na jeho definici dojíti k metafysice ve smyslu scholastickém: Moderní filosofie necítí v tomto slově zkoumání o jsoucnu jako takovém, nýbrž zdá se, že jeho způsobu myšlení odpovídá definice: *Metafysika je zkoumání o podstatě reality*, čili jinými slovy, jest problém, *zda, a jak skutečně něco existuje* mimo myslící subjekt. Z tohoto zkoumání má pak metafysika vytvořiti světový názor vědeckými prostředky. (Külpe-Messer, Úvod do filosofie, Melantrich 1929, str. 21.) Nuže i v této otázce, *existuje-li něco mimo nás* či ne, *tkví i jádro problému, má-li etika a sociální řád metafysické základny* či nemá.

A tato otázka, abych navázal na prvou větu, jest dosahu tak vynikajícího, že se podle odpovědi na ni vytváří život jednotlivce i život kolektivu, z jednotlivců těch složeného. Ještě dále: Na této odpovědi závisí mravní a sociální řád vůbec.

Nuže, je-li v něm jádro otázky, bude na místě, věnovati mu celou pozornost naší úvahy, neboť všechny ostatní částečné etické a sociální problémy jsou jeho pouhými důsledky.

Přijmeme-li za předmět morálky individuální i kolektivní zkoumání o jakosti lidského jednání, je-li dobré nebo zlé, a jako druhý úkol stanovení norem, jak má člověk jednat, aby jednal dobře, můžeme totéž vysloviti výrazy, shodnými s výměrem morální filosofie křesťanské, která má za úkol „*zkoumati a stanoviti jakost lidských činů*“, pokud jsou nebo mají býti ve shodě s normou, vymezující dobré a zlé. Tuto normu můžeme nazývati buď *mravním řádem* nebo *zákonem*. — A tím se problém již jasně specifikuje: *co jest nebo kde jest tento mravní řád nebo zákon dobra a zla*.

I. Historický přehled.

Krátký pohled do minulosti lidského myšlení po této stránce nám přiblíží a vyjasní podstatu otázky: *U Platona* nalézáme důvod dobra a zla, a tedy i normu mravnosti, v idejích věčných, popředně v ideji dobra. Jest jasné, že

připisuje-li Platon ideím vlastní subsistenci, že jeho mravní moment jest eminentně metafysický. (Hlavní pramen etických názorů jeho jest *Politeia*.) Základem morálky *Aristotelovy* jest touha po nejvyšším dobru, v jehož dosažení jest *blaženost*. V *etice Nikomachově* praví, že tato blaženost spočívá v rozumné činnosti duše. Tu tedy již hledá mravní normu v člověku samém, čili zakládá ji na immanenci. Stoicismus a epikureismus stanoví jako mravní normu požadavek, abychom žili *přirozeně*. Přirozeně žítí znamená jim žítí rozumně, rozum tedy jest normou mravní. Ostatní školy filosofické nepřinesly již podstatně nových prvků etických.

Nová doba jest takřka napořád nezávislá na náboženství a na metafysice a soustavně hledá mravní normu v člověku samém. Že jest to naprosto nutné podle vývoje filosofického myšlení směrem ke skepticismu Descartovu a přes subjektivismus až k extrémnímu idealismu, jest zcela jasné a nemůže ani býti jinak. Celé etické myšlení se ubírá celkem ve dvou proudech, *aprioristickém* a *empirickém*. K aprioristickým etikům patří angličtí intuicionisté, spatřující mravní normu v bezprostředním tušení člověka. Hlavním zástupcem apriorismu jest ovšem *Kant* s kategorickým imperativem a hypotetickými předpisy, Schopenhauer klade ji do lidského citu, Herbart pak připisuje jí vnitřní evidenci bez potřeby dokazovati ji. I fenomenologové jsou etickými aprioristy.

Prvním jeho rozhodným nepřítelem jest *J. Locke*; odhlížíme-li od jeho aprioristického momentu, skrytého v jeho předpokladu Boha, domnívá se, že mravní názory se rodí a vyvíjejí. V novější době evolucionismus jest směrem přímo empirickým a stal se vládnoucím názorem moderní etiky, jak se projevuje u Spencera a Wundta.

V celku nutno tedy konstatovat, že apriorismus jest ametafysický, hledaje mravní normu v myslícím subjektu, kdežto empirismus ji spatřuje ve vnějším světě, tedy připouští již metafysické skutečnosti.

II. Metafysické základy ve smyslu jednak moderního pojmu metafysiky, a jednak konečně ve smyslu metafysiky křesťanské.

Považujeme tedy metafysiku podle způsobu filosofického myšlení dneška za vědu, předpokládající v prvé řadě reálnost vnějšího světa. Chceme-li tedy dokázati *metafysické* základy etiky, učiníme tak nejprve v *tomto* smyslu.

Ametafysická etika klade mravní normu do *jednajícího subjektu*. A k vůli jasnosti zdůrazníme: klade ji *pouze* do jednajícího subjektu. — Tedy *zákon* mravního jednání, normu dobra a zla, jednající subjekt nejen *poznává*, *nýbrž ji tvoří!* Jest to zcela jasné, neboť popřeme-li jakoukoli vnější realitu nebo možnost poznati ji, *není vůbec nic*, co by mohlo v jednajícím člověku působit, než *on sám*. Buď tedy pravím, že jedná podle svého rozumu neb citu, a tu zůstává pevným tvrzení, že normou jest stále týž subjekt. Pravím-li, že rozum musí poznávati objektivně mravní zákon, aby jednal tak, aby jeho jednání mohlo býti obecnou mravní normou, pak již připouštím existenci něčeho jiného, *mimo* jednajícího podmět a mám prvek metafysický. Chtěl-li bych tvrdit, že člověk má jednat podle *přirozenosti*, pak buď vidím přirozenost v sobě a norma mravní zůstává subjektivní, nebo ji vidím kolem sebe a jsem opět v metafysice. Chci-li tvrditi, že mravní norma jest *mí vrozena*, pak připouštím ještě více nějakou hodnotu neb činitele mimo sebe, který jest původcem této vrozené ideje, která přece jest ve všech lidech táž, a tedy mám opět prvek metafysický. Nebo tvrdím, že jest idea mravní vrozena jen mně a jsem opět ve vodách subjektivismu.

Vyrůstají tedy s přijetím nebo popřením metafysických základů mravnosti dva souběžné směry: *morálka subjektivní a metafysická*.

Morálka subjektivní (ametafysická).

Přesným rozlišením pramenů mravnosti možno shrnouti všechny immanentní principy její v pojem subjektivismu. Etika má souditi jakost a stanoviti normy jednání, aby bylo dobré. Čeho je potřebí k dobrému jednání?

Zajisté předně *poznat*, co je dobré, a potom také podle poznání jednat. *V tom je teprve celá funkce etiky*, aby měla dosti obsahu a splnila *celou* tuto úlohu. Etika, která neřekne, *proč* mám a musím jednat dobře, není celou etikou. Nutno jíti ještě dále: Etika, která má tak slabé *motivy*, že vlastně prakticky se jimi nemusí nikdo řídit, nechce-li, a etika, která přenechá jednajícímu možnost, aby si stanovil mravní normy sám, jest tak slabou morálkou, že jest spíše *nemorální!*

Nuže, dokonalá etika, která jest přece věcí *života* a nikoli jalového uvažování, musí míti takovou *sankci*, aby ten, kdo se jí neřídí, došel odplaty a naopak. Dnešní život a celá mravnost ukazuje, kam spěje etika bez *sankce*. Zůstává planým moralisováním. Nemá-li mravní zákon tolik opory, že člověk jej musí zachovávat, pak je k ničemu. Vidíme denně, že může býti člověk sebe vzdělanější a znalejší mravních povinností, ale *kdo* pohne jeho *vůli*, aby je také *plnil*? A nepozná-li lidstvo, že plané mluvení o mravním jednání z vnitřní čestnosti a charakteru jest morálkou chimerickou, naučí je *výsledky*, aby se vrátilo k požadavku *jakékoli mravní sankce!* A je-li mravní norma immanentní, pak všechny rozdíly vzdělání, vědění, výchovy, nadání, vrozené povahy a bystrosti budou součiniteli při tvoření mravních soudů, takže skutečná mravní norma zůstane utopií, i když odmyslíme všechny mravní, vášnivé a náladové momenty, které při tvoření mravních soudů spolupůsobí.

Morálka metafysická.

Musí býti tedy mravní norma *nezávislá* na mravním subjektu, čili musí býti *metafysickou*. Avšak tato skutečnost úplně souvisí, ano, je totožná se skutečností vnějšího světa. Neboť: *Není-li nic* — nebo nemožno-li nic poznati — *mimo nás, není ani zákona* (t. j. mravní normy, objektivního dobra a zla). Neboť co jest zákon?

Lidské činy nejsou ve své viditelné a smyslové skutečnosti ani dobré ani zlé. Hnutí ruky při krádeži je totéž, jako když bere týž člověk svou věc, hnutí ruky při vraždě je totéž jako při popravě, při bití zvířete jako člověka. Jest tedy mravní moment jinde! Jest v *oměru* tohoto činu, pokud jest výsledkem rozumové rozvahy a svobody, *k mravnímu řádu*. Mravní řád neboli *zákon* (v tomto případě není nutno dále rozlišovat) nemůže býti v *ničem!* Musí být v někom, musí být od někoho a o něčem. Je-li v nás, vrací se otázka subjektivní morálky, o níž již byla řeč. Je-li mimo nás, jest tedy v *něčem*.

V kom jest tedy zdůvodněna norma mravnosti čili rozdíl dobra a zla?

Jakmile hledáme tento důvod *mimo* sebe, jednáme již podle moderní terminologie s hodnotami metafysickými.

Dejme tomu, že *lidstvo*, jakožto společnost, má určité požadavky a že život mezi lidmi vyžaduje a tvoří určité regulativy. Jest tomu tak a jest to pravda! Ale jest tato odpověď poslední? A filosofie hledá *poslední* příčiny věcí! Uvažujme!

Lidstvo jest *souhrn jedinců*. Není tedy *ničím* kvalitativně, podstatně *jiným*

než jedinec. Rozdíl je kvantitativní. Může tedy kolektiv, který nemá vyšší přirozenosti nebo práva, omezovati absolutně a zásadně svobodu jednotlivce, když není ničím jiným než množstvím *týchž stejnorodých* jednotlivců? *Právem* nikdy, obzvláště když není záruky ani v pravděpodobnosti, že kolektiv jedná vždy lépe nebo lépe myslí, než vzdělaný nebo ušlechtilý jednatel. Mravní sankce kolektivu jest nanejvýš *násilím*, nikoli morálností. — Kromě toho vzhledem k poznání dobra a zla: Není mravní norma, která by byla výsledkem lidstva, ničím jiným než *duševním produktem*, čili něčím zase jen subjektivním?

A možno mysliti, že na příklad dnes, při mimořádných technických možnostech, by nemohl *jednotlivec* pomocí tisku, telefonu, radia vytvořiti rychle veřejné mravní mínění, které by změnilo mravní názor, aniž by bylo vlastně vůlí lidstva, nýbrž oktrojem jednotlivce? Jak snadno se na příklad vytvoří ovzduší o ostrosti hospodářské krise, které způsobí domněnku, že ze sociálních důvodů se musí změnit mravní názor na rozluku neb jedinnost manželství nebo na dovolenost zákroků proti pučicímu životu a pod. A co když nejsou ty zprávy pravdivé ani důvody dostatečné? A jest takové mravní mínění produktem lidstva?

Z celého plyne, že mravní norma plynoucí *jenom z lidstva* není dostatečnou a vzhledem k tomu že jest mnoho mravních problémů, které nemohlo lidstvo ani vyřešit ani stanovit, není ani *poslední*, tedy není filosofickou.

Jinou vnější mravní normou by mohl býti podle názoru mnohých *stát*. Jest jisto, že, co jsme řekli o lidstvu, platí i při obměně rozsahu o státě.

Jsem si dobře vědom, že celý problém není tak jednoduchý, ale opět jest nutno upozorniti, že *všechny* jiné problémy se dají redukovati na otázku reálnosti vnějšího světa nebo jeho popření, a dále na fakt, že filosofické mravní *kriterium* nemůže zůstat při neposlední příčině, nýbrž musí hledati *příčinu jednak poslední, jednak* všemu stačící nebo *vyčerpávající*. Tím chci říci, že i v *lidstvu*, i ve státě, i v citu, tedy immanentně, *jsou mravní normy*, ale pravím, že *ne všechny a ne v posledním dostatečném zdůvodnění!*

A proto nutno hledati tak dlouho, až dojdeme příčiny poslední.

Metafysické základy křesťanské etiky.

Metafysická skutečnost lidstva, státu, zkušenosti a pod. hodnot, nepostačí jako metafysický základ mravnosti. Nedostatky jsou v možnosti změny, takže by mohlo býti dnes dobrem, co včera bylo zločinem, že by bylo zlem jednomu, co snad většině je dobrem, a dále v nedostatku mravní sankce a práva na ni.

Pravili jsme, že dobro a zlo není smyslové. Že jest to poměr, tedy pojem *universální*. Pojmy universální nejsou samy v sobě, jsou v něčem, in rebus. Jako *poznání* jsou v nás. Jako zdůvodněné jsou v něčem, co jest na nás nezávislé. A tu nelze najíti přirozeným rozumem jiného zdůvodnění, co je dobré, a proč je to dobré, a proč se to musí konat, než *v ideji*, která je neměnná, v níž dobro není již poměrem k něčemu jinému, nýbrž v níž jest *věčný zákon*, či *lépe, která jest sama takovou, že její bytnost jest zákonem*: Co jí odpovídá, je dobré, co jest proti ní, jest zlé. Jest to tedy idea nejvyššího Dobra, tedy poslední příčina a základ mravní normy, *Bůh*. — Bůh, který je pramenem všeho bytí a vši existence *proto*, že vše v něm od *věčnosti existovalo* jako jediná věčná idea, a že vše, co nyní existuje, není ničím jiným, nežli provedením toho, co jako idea v něm od vždy bylo. *Proto to nemůže odporovat jemu jakožto Dobru*, protože jest to uskutečnění jeho vlastní myš-

lenky. To, co Bůh od vždy ví a co podle toho tvoří, jest nejvyšší mravní normou. A ježto není v Bohu rozdílu mezi podstatou a vlastnostmi, jest to opět on sám. V něm tedy jest nezměnitelná, nelibovolná, a přece svobodná, i s naší strany, norma dobra, protože jest to myšlenka, z níž jsme se sami zrodili, a tedy která nám podstatně patří. Má nejvyšší sankci, které nikdo neujde, má nejvyšší právo jako Stvořitel.

IV. *Důsledky metafysické a ametafysické morálky u individua.*

Sledujme nyní jako argumentum ad hominem důsledky, které jsou plodem těchto dvou směrů: *ametafysického a fysického*.

Popřeme-li existenci vnějšího světa, ztrácíme tím druhý termín morálního jednání, totiž celá ona část, která má mravně určovat naše jednání vzhledem k bližnímu, jest bezpředmětná, neboť buď druhý člověk neexistuje nebo nemohu jistotně poznati jeho existenci, a v obojím případě buď je mravní ohled na něho bezpodstatný nebo aspoň tak slabý, že není možno myslit na mravní povinnost, zvláště v případech obtížných, k tomu, jehož existence mi není jista.

A tak, jako po stránce rozumové dovoluje imanentní etika tvořiti si subjektivní mravní soudy a není skutečného podkladu a ani možnosti vytvořiti si soudu objektivního, tak opět s druhé strany větší část etiky, která stanoví mravní formy jednání ke druhému, jest také odstraněna. Tím se ovšem důsledně dostáváme k mravnímu solipsismu, který má nedozírně zhoubné důsledky. Sledujeme-li přísně linii mravního myšlení v předpokladu tohoto subjektivismu, dojdeme v první řadě k *mravní autonomii*. Není-li vnějšího předmětu, ke kterému by směřovaly moje mravní povinnosti a není-li zároveň ani vnějšího důvodu, který by je objektivně určoval, stává se individuum nejvyšší mravní autoritou, což jest přímo řečeno jen dalším krokem k *amorálnosti*; tvrdil-li by někdo, že mravní autonomie je také morálkou, pak jest morálka pouze faktický stav mravního stavu každého jednotlivce, čili pouhým slovem, nikdy normou. Kategorické imperativy jsou vlastně vykoлеjení z nouze z důsledného domyšlení subjektivismu neb idealismu a dokazují právě neudržitelnost a neživotnost tohoto názoru, jakmile se setká se skutečným životem. Subjektivní mravní autonomií se vytváří důsledně stav *bez objektivního práva*, a k úplné mravní *anarchii* jest jen krok, který obyčejně jen proto se nedostavuje, že zbývají skutečné prvky prvotní výchovy a zdravého rozumu, který ještě neprovedl do konce to, co filosofie idealistická v teorii musí připustiti.

Při jasném pohledu na stoupající pokles mravnosti v nejširším rozsahu, kdy pouze demagog může popírati její skutečný, jak absolutní, tak poměrný vzrůst, jest tento postup od subjektivistického mravního myšlení k mravní anarchii až příšerně jasný.

Obrátíme-li svůj pohled k *mravnímu objektivismu* čili k mravouci s metafysickými základy, a to již nikoli pouze ve smyslu moderního významu slova metafysika, nýbrž ve smyslu nejvyšší ideje Dobra, v níž jest objektivní, nutný a neměnný důvod mravnosti, musíme nalézt v individuu, jednajícím podle něho na prvním místě *závislost*, které nemůže změnit. Nejvyšším zákonem není autonomie mravní, nýbrž *autorita*, vyplývající v první příčině z věčného zákona, z něhož v další řadě derivuje se *jedině*, má-li být oprávněná a tedy mravní, *každá* jiná autorita, v první řadě státní.

Důsledkem *autority* jest v jednajícím člověku *sebezápor*. Sebezápor však není něčím, co by provádělo vůli v člověku, nýbrž naopak, *sebezápor* jest

vládou ducha nad hmotou. Jest tedy dalším krokem v morálce objektivní *spiritualismus*, vládá ducha. Tím ovšem jest vyloučen mravní *mechanismus* a život se stává schopným *akkomodace* podle potřeb, protože jest opravdu *svobodný*. A *svoboda* jest tedy nejvyšším důsledkem objektivní morálky, při níž individuum se podrobuje autoritě, protože podrobuje se duchu, proti vlastním vášním a svévoli, což jest práce *eminentně duchová*.

V. Důsledky metafysické a ametafysické morálky v sociálním řádě.

Máme-li důsledně domyslit účinky etických názorů obojích směrů, nemůžeme zůstat při morálce individuální, nutno dojít k morálce kolektivní.

Neboť dojde-li jednotlivce podle důsledného provádění mravní imanence k mravní autonomii čili anarchii, stává se, zcela v důsledku popření okolního světa, *úplně osamoceným* na tomto světě, který pro něho neexistuje. Jest tedy nejvyšším soudcem i zákonodárcem. Při tom zákonodárcem neomezeným, protože nic není, co by ho omezovalo. Jestliže však *vsutku* bude žítí takových mravních autokratů na světě vedle sebe ne miliony, nýbrž několik, musí se jejich zájmy střetnout. Nuže, teď: *Kdo* dá komu právo? Není práva, jest jen nejvyšší autonomní zákon každého jednotlivce. Naprostá disordinace jest jasná. Než dále: *Nějak* musí lidé vedle sebe žít! Kdo je tedy srovnán? Objektivního a sankčního zákona zde není, tedy zbývá jediné východiště: *Násilí*. Nedbat tedy práva jednotlivce, které je čistě subjektivní, a *donutit* jednotlivce, aby — *nikoli uznal*, neboť nemůže uznati, když nic vnějšího neexistuje — donutit jednotlivce, aby jednal podle *násilí*. V morálce subjektivní není kolektivního práva, jest pouze *násilí*!

Násilí ovšem znamená ve společnosti *tyranii* a povšimneme-li si ideologie kolektivní v těch sociálních směrech, které vyrostly z filosofické půdy *materialistického* subjektivismu (sensismu), vidíme, že nemohly, pokud *opravdu* důsledně a neúprosně provedly vše do posledního konce, dojíti jinam, než k *absolutní státní supremacii*, v níž individuum není pro sebe, nýbrž jest *číslem* ve státě, kterému se slouží *nadevše*. Komunismus ukazuje tuto důslednost, a třebas se to jeví nesmírně paradoxní, přece nemůžeme než dojít k výroku, že socialismus, který se držel těchto filosofických teorií, a při tom hlásal sociální *svobodu*, musí dojít, jakmile popře metafysickou morálku, k popření jednotlivce a musí zničit osobní svobodu i osobní *význam*, a čím je důslednější, tím méně může *svobody připouštět*. Jest tedy sociálním vrcholem subjektivistické etiky ztráta individua, ztráta svobody a práva a *státní absolutismus*, ano, *zbožnění státu* jakožto jediného a nejvyššího pramene práva — práva? nikoli — nýbrž pouze výkonné *moci*.

Sociální důsledky *metafysické etiky* jdou směrem opačným: Každý skutečný sociální řád může být postaven jen na *principu jednoty a harmonie*. Jednota však je nemožná bez jednotícího, objektivního principu, bez objektivního zákona. Jednota není možná bez *sebezáporu a ducha oběti*. To již v řádu pouze přirozeném! Z hořejší úvahy o postupu mravních důsledků u jednotlivce poznáváme, že sebezápor jest úkonem *duchovým*. Proto sociální řád metafysický *není* produktem *mechanismu a nutnosti*, nýbrž výsledkem *ducha svobody*, v němž není násilí, nýbrž *rozumné* poznání zákona a poznání, že jest nutno podle něho jednat, jakož i poznání, že i ten, kdo *nechce* ho šetřit, musí být zcela samozřejmě k tomu přiveden, a to nikoli na principu násilí, nýbrž na základě práva, plynoucího z *objektivního zákona*, metafysického platného, a tedy všechny zavazujícího, ať chtějí nebo nechtějí. Ale jsou rozumnými lidmi, a proto chtějí mohou a mají. Jedná tedy kolektiv,

stát, obec, postavený na základě subjektivní morálky násilím a bez práva, kolektiv na základě etiky objektivní jedná třebas stejně, ale *plným právem*.

Popření tedy nejvyššího Zákona, který má právo zavázat *všechny lidi*, popírá se i právo na výkon spravedlnosti. Stát tedy, který popírá osobního Boha, zabíjí sám sebe, neboť sám se olupuje o právo, vykonávat moc právem a nikoli násilím, takže každý, kdo ve státě pracuje na zničení nejvyššího Zákona a na uznávání jeho, provádí vlastně velezradu. A je-li kolektiv s podkladem metafysickým ve své podstatě útvarem *ducha*, neboť předpokládá *poznání a podrobení*, pak jest sociální řád toho druhu řádem *duchovým*, oproti mechanickému na straně druhé. A *jednotlivec* v něm není pouhým číslem, nýbrž *samostatnou a podstatnou složkou*, které kolektiv slouží a která jest jeho účelem, nikoli naopak. Jest tedy vrcholem sociálního řádu metafysického *sociální individualismus!*

Z á v ě r.

Hrozný stav dnešního lidského života jest velikým výkřikem a znamením ke kontrole myšlení a mravnosti. Jsme přesvědčeni, že celá krise jest *duchová*, nikoli jen mravní, nýbrž *rozumová i mravní*. Lidstvo, člověk, nepoznává nebo zapírá pravdu, a tím i opouští pravdivou morálku. Jest to důsledek pochybného myšlení. Myslitelé, kteří si zahrávají s pojmy a psali nevinné knížky, kteří vzbuzovali u nefilosofů úsměv, když tvrdili, že není toho, co vidím, není toho, co slyším, ti myslitelé ani nemyslili, jak hrozné důsledky může mít tato hra. Musíme zpět *k reální filosofii* a nehrát si s ohněm — myšlenkou, je-li ještě čas.

Etika bez objektivního zákona dává zvůli každému — a to nikoli jen dobrému, ale spíše zneužívateli — etika bez metafysických základů jest pouhým popisem jakostním lidského jednání, ale není normou. Tedy jí chybí podstatná část, tedy *není etikou!* Ergo: Buď etika metafysická, nebo žádná!

A to metafysická nikoli *jen* ve smyslu existence vnějšího světa, v němž by byl zákonem jednotlivý tvor neb útvar, nýbrž etika vpravdě filosofická, která hledá *poslední důvod* dobra a zla, poslední důvod mravního řádu a zákona, *Boha*.

Pozn.: Postup v práci není podle metody aristotelsko-tomistické, neboť pojem Boha není přímým, bezprostředním základem mravnosti. První psychologický i metafysický pojem v etice je pojem dobra. Dobro, jímž je Bůh, je poslední, k čemuž přicházíme poznáním. These tomistická je protivná thesi neoplatonsko-augustiniánské o bezprostředním patření na Boha.

Proto není ukázáno, proč je v Bohu nejvyšší zákon mravnosti, toto tvrzení zůstává v práci nedokázaným předpokladem. První je participatio divinae legis in nobis, lex naturalis atd. než dospějeme k poslednímu odůvodnění v Bohu.

*

Fundamenta metaphysica ordinis moralis et socialis.

Introductio: Ex experientia scimus cogitationem praecursorem vitae esse. Incorporatur actioni hominis et secundum extensionem suam etiam collectivis. — Ex hoc apparet munus philosophiae scholasticae in temporibus nostris: Porrigere principia applicata cogitationi huius temporis.

Sub conceptu metaphysicae itaque intelligere volo id, quod forsitan philosophus modernus intelligit et cum hac definitione metaphysicae pervenire ad definitionem in sensu scholastico. Modo cogitandi modernorum hanc definitionem respondere videtur: Metaphysica est scrutatio substantiae realitatis, seu

aliis verbis, est problema, utrum et quomodo aliquid realiter existit extra subiectum (cogitantem). Post hanc scrutationem metaphysica aspectum universalem construere debet per media scientifica. In hac quaestione, utrum aliquid extra nos sit, etiam *nucleus* haeret problematis, utrum ethica et ordo socialis fundamenta metaphysica habeat an non.

Ad mentem responsionis huius quaestionis formatur vita individui et collectivum, imo etiam ordo moralis et socialis in ipsa fundatur. Alia problemata ethica et socialia huius tantummodo consequentiae sunt.

Sumentes obiectum moralis individui et collectivum inquisitionem qualitatis actionis humanae, utrum bona sit, an mala, et secundum munus, constituere normas, secundum quas homo operari deberet, ut bene operaret, possumus idem per expressiones moralis philosophiae christiane pronuntiare, quae munus habet: inquirere et statuere qualitatem operationum humanarum, prout sunt vel esse debent consonantes normae, quae inter bonum et malum dimensionem facit. Hanc normam ordinem moralem seu legem nominare possumus.

Per hoc autem problema iam specificatur: *quid sit vel ubi sit* hic ordo moralis seu lex boni et mali.

I. Perspectiva historica. Cause boni et mali simulac normae moralis apud Platonem (*Politeia*) in ideis aeternis. Fundamentum moralis Aristotelis desiderium summi boni. Postea auctor brevem aspectum adducit super moralem ad hoc tempus.

II. Fundamenta metaphysica in sensu conceptus moderni metaphysicae et in sensu metaphysicae christianae. Metaphysica secundum cogitationem hodiernam realitatem mundi exterioris praesupponit. In hoc sensu fundamenta metaphysica ethicae probare debemus. Ethica ametaphysica ponit normam moralem in subiecto agenti. Ergo legem operationis moralis, normam boni et mali subiectum non solum cognoscit, sed efficit! Si affirmare voluissem hominem secundum naturam operari debere, tunc aut video naturam in se et norma moralis remanet subiectiva, aut circa se et sum in metaphysica. — Exsurgunt ergo cum acceptione vel negatione fundamentorum metaphysicorum in morali duo concomitantes: moralis subiectiva et metaphysica.

Moralis subiectiva (ametaphysica).

Per correctam distinctionem fontium moralis possibilitas datur omnia illius principia immanentia in conceptum subiectivismi congregare. Ethica debet iudicare qualitatem et constituere formas operationis, ut bona sit. Primo necessarium est bonum cognoscere et postea secundum illud operari. In hoc est tota functio ethicae. Ethica, quae non dicit „propter quid“ (ita faciendum), non est tota ethica. Vita hodierna sufficienter demonstrat, quid ethica sine sanctione sit. Si norma moralis est immanens, omnes differentiae educationis, indolis etc. sunt cooperantes in formatione iudicii moralis. Ideo realis forma moralis remanet utopia.

Moralis metaphysica. Necessarium igitur est normam moralem independentem esse a subiecto morali seu esse *metaphysicam*.

Si non est aliquid extra nos seu impossibile est aliquid cognoscere, neque lex existit (i. e. norma moralis boni et mali). Motio manus in furto est eadem ac si fur suam rem sumeret. Momentum morale alibi est. Est in relatione huius actus (prout est effectus deliberationis) ad ordinem moralem. Lex moralis est in aliquo, non in aliqua re. Similiter proceditur in colectivo, quod est conglomeratio individuorum. Problema non est simplex, sed omnia alia possibile est ad quaestionem realitatis mundi exterioris reducere. Quaeritur causa ultima.

Fundamenta metaphysica ethicae christianae.

Bonum et malum sensibile non est. Est relatio, conceptus universalis. Con-

ceptus universales non sunt in se, sed in rebus; ut cognita sunt in nobis. Ideo verificatio bene operandi est tantummodo in idea immutabili, in qua lex aeterna est. Quod illi correspondet bonum est, quod non-malum. Hoc est idea summi Boni, causa ultima et fundamentum normae moralis-Deus, in quo omnia existunt ab aeterno. Quod Deus semper (ab aeternitate) scit et secundum hoc creat, est summa norma moralis. Habet supremam sanctionem, summum ius-ut creator.

III. Consequentiae moralis metaphysicae et ametaph. in individuo.

Negando existentiam mundi exterioris secundum terminum operationis moralis (proximum) amittimur. Individuum hoc modo autonomiam moralem acquirit sine iure obiectivo; consequentia ulterior-anarchia moralis. Contra haec omnia ponitur obiectivismus moralis, *dependentiae* consciens suae, *auctoritatis*; quorum consequentia-*sui abnegatio*, dominatio spiritus (fundamentum spiritualismi obiectivi in morali). Eo ipso mechanismus moralis exterminatur et vita accommodationis capax efficitur, quia libera est. Libertas autem est suprema consequentia moralis obiectivae.

IV. Consequentiae moralis metaphysicae et ametaphysicae in ordine sociali. Si individuum in executione immanentiae moralis ad autonomiam (anarchiam) pervenerit, *solum* remanet in hoc mundo (isolatum). Sed debet aliquo modo cum hominibus vivere! Lex obiectiva abest, superest *coactio*. In colectivo individuum tantummodo *numerus* fit-societas deificatur (absolutismus socialis).

Consequentiae ethicae metaphysicae contrariae sunt: Totus realis ordo socialis exclusive in principio unitatis et harmoniae fundatur. Unitas non est sine obiectivo principio unitivo-sine abnegatione sui, sine oblatione. Hoc iam in ordine naturali valet! Ordo socialis metaphysicus non est productum mechanismi et necessitatis, sed est effectus *spiritus libertatis*, in quo non est coactio, sed potius *cognitio* normae et cognitio obligationis ex lege obiectiva metaphysica, quae omnes obligat. Summum punctum ordinis socialis metaphysici est *individualismus socialis*.

Conclusio: Crisis huius temporis *spiritualis* est, non solum moralis, sed intellectualis et moralis. Homines veritatem non cognoscunt et moralitatem derelinquunt. Quam terribiles consequentias haec habere potest. Ethica sine lege obiectiva neminem obligat (neque bonum, neque malum), — ethica fundamentis metaphysicis privata mera descriptio est qualitativa operationis humanae, sed non est norma (non est ethica). Ergo: Ethica metaphysica et nulla alia.

**Tomismus v náboženské filosofii
jako východisko pro moderní mysl**

Thomismus tamquam fundamentum menti modernae

in philosophia religionis

PROF. P. EM. SOUKUP O. P.

Kdo je poněkud obeznámen s rozsahem dnešní literatury filosofie náboženství, chápe, že tento referát nemůže býti leč náčrt. Jím se má naznačiti, že tomismus má co říci i do tak nové záležitosti, jako je filosofie náboženství, a to slovo osvobozující. Vlastně celý referát jest jen jeden articulus ze Summy svatého Tomáše Akvinského, opatřený časovými poznámkami.

Modernímu člověku je skoro samozřejmým názor, že náboženství jest výsledkem kulturního vývoje člověka, jenž teprve po dlouhém kulturním vývoji přišel na náboženské myšlenky. Avšak morfologie kultury vede k opačným výsledkům. I když tyto výsledky Frobenius vyslovil svým způsobem, senzacním, zůstává jejich jádro přece nedotčeno. Frobenius píše ve své poslední knize „Schicksalskunde im Lichte des Kulturwerdens“ doslova: „Z posvátného náboženského slova povstala slova básnického umění; z posunků obřadního kroku a pozdravu povstal tanec, valčík a tango; z hluku, který měl sloužiti náboženskému vytržení, pochází všechna hudebnost; z náboženských znamení povstaly ozdoby a klenoty; z číselné symboliky matematika, z magických obrazců písmo, z vonné náboženské oběti kouření tabáku, z obrazu slunce kolo u vozu, z náboženských kostek a losů hry v kostky a karty atd.“ Jinými slovy, nikoli kultura je pramenem náboženství, nýbrž naopak náboženství se jeví jako původ kultury. A je to přirozené, uznáme-li pojem náboženství, jak jej má filosofie náboženství, stojící na křesťanských základech a na základech posledních výsledků dějin náboženství a srovnávacích věd náboženských. Náboženství se tam jeví jako podrobení ducha a života nejvyšší bytosti. V tom pojmu však je obsaženo podrobení rozumu vyšším pravdám, podrobení vůle ve skutečném uspořádání života této skutečnosti jsoucnosti a práv nejvyšší bytosti a konečně prožívání skutečného vlivu nejvyšší bytosti na podrobeného člověka. Je tedy náboženství v tomto smyslu vyvrcholenou prací rozumu a vůle a síly životní; proto není jinak možno, než aby bylo východiskem kultury, která je též výslednicí tohoto trojího. Všechny nesnáze a všechna bludiště filosofie náboženství v její nynější podobě mimo nás pocházejí ze zneuznání této skutečnosti. Návrat pak ke zdravému názoru i ke zdravému dalšímu vývoji může jíti jen přes pochopení tohoto významu náboženství. Od toho pochopení je velká náboženská věda velmi daleko následkem svých filosofických předpokladů.

Naznačím stručně jádro náboženství, aby se vidělo, kde je třeba nasaditi práci.

Náboženství filosoficky znamená tři věci: *a)* nejdokonalejší výraz *celkovosti* všeho jsoucna a všeho dění. Neboť jest projevem životní spojitosti všech věcí a dějů, sjednocení všeho v nejvyšším a vše ovládajícím jsoucnu. *b)* Náboženství znamená *skutečnost*, to jest zachycuje skutečnost a není chimerickým hraním pojmy a city. Neboť jest projevem člověka jako skutečného článku celku, zařazeného pod moc ústředního nebo nejvyššího nebo prvního jsoucna. *c)* Proto znamená ve svém filosofickém pojmu náboženství také

podstatně *pravdu*, to jest skutečný vliv, a proto skutečný zisk člověka z toho zařízení. Znamená obohacení ducha ideou a jejím světlem, jež vycházejí ze skutečnosti onoho ústředního, nejvyššího a prvního jsoucna, náboženstvím skutečně uchopeného.

Filosofie, která povstala z odporu proti aristotelské čili tomistické filosofii, nemá pro tyto tři věci místa. Proto v náboženském ohledu musela lidská myšlenka ztroskotati, jak ukazuje uznaně skutečný stav myšlenky moderní doby.

Nejprve celkovost. Stesk Senekův byl, že „proto děláme chyby, ježto o částech života uvažujeme všichni, ale o jeho celku neuvažuje nikdo“. A mohl by býti opakován dnes. Neboť myšlení minulého a tohoto století jest ovládáno rozkládáním věcí, se snahou přijíti na podstatu této věci. Z toho rozkládání povstala, ovšem jako vedlejší účinek, ale osudný účinek, ztráta smyslu pro celek, a tím také pro vyšší kulturní hodnoty. Zmíněný Frobenius praví doslova: „Nyní tu stojíme prostřed velikých dějin světa, na vrcholu velkoleposti a — pokud ještě máme právo nazývati se myslícími lidmi, nejsme nikterak se sebou spokojeni. Stojíme tu a většinou nevíme, co si počítí se všemi těmi krásnými věcmi ve strojích a přírodních zákonech. Dům kultury hoří, a každý chvátá hasiti tekutinou, kterou právě má nejbliže po ruce: jeden kolínskou vodičkou, druhý barvou na vlasy, třetí benzinem, čtvrtý inkoustem. Tato bezradnost je proto, že jsme zapomněli mysliti na celkovost. Lidstvo přímo křičí po celkovosti a hledá se vůdce, který by převedl přes bídu bezradnosti, která je výsledkem kouskovacích metod.“ Tak Frobenius. Kouskovací metody totiž vycvičily člověka v soustřeďování všeho na sebe. Každý pak pro bídu pocítovanou dával jako lék zase jen sebe, to jest své osobní dojmy a nálezy. Tak muselo býti rozbito vědomí celku, ježto bylo posunuto těžiště a ohnisko celku ze středu skutečného na obvod.

Z toho plynula pak ztráta smyslu pro skutečnost. Francouzský myslitel Dromard psal knihu o lžích našeho vnitřního života a praví, že „je většina našich tak zvaných přesvědčení jsou přesvědčení bez obsahu. Ze je málo skutečných věřících a skutečných pochybovačů, neboť k tomu je třeba poznati úzkosti ducha hladového, jenž nemůže se spokojiti přeludy neskutečnými; toho královského utrpení dnes většina lidí nezná“ — a jen tak je možné, že se opakují stále věci, které jsou dávno již opuštěné. Právě pro ztrátu smyslu pro skutečnost zkamenělo lidské myšlení. Dobře vystihl situaci onen myslitel, který letos na veřejné přednášce řekl, že svět je odsutečněn. (Fr. Werfl.) „Dějiny světa sotva znají dobu, která by se více minula skutečností, než je naše přítomnost, ačkoli se zdá, že tato naše přítomnost je k prasknutí nabita skutečnem, to jest nedbáním o to, co se jeví jako nadsutečnost našich smyslových dojmů.“ Subjektivismus zavřel člověka do něj samého, a tak byla zaviněna tato odsutečněnost, když tak člověk byl postaven za nejvyšší měřítko všeho. Tak byl lidský duch denaturován, zbaven spojení se skutečností. Proto i filosofie náboženství musela touto cestou denaturovati sám pojem náboženství. Náboženství se omezilo jen na nitro člověka, ježto se ztratil smysl pro význam náboženství jako spojení se ústřední a nejvyšší skutečností. Všechno, co se v poslední době považuje za výsledek filosofie náboženství, všechny pojmy „svatého“, které prý je jádrem náboženství, prozrazují toto odsutečnění, protože prozrazují jen subjektivní hledisko, totiž estetický dojem svatosti.

Filosofie náboženství, pěstovaná na základě filosofických směrů proti-aristotelistických, pozbyla také smyslu pro pravdu. O tom není třeba dále mluvit. Pravda je vliv z venku a obohacení ducha z venku něčím, co je vyšší,

než duch, aspoň v této chvíli. Proto pravda nezbytně potřebuje skutečnosti a také smyslu pro celkovost, neboť celkovost je zapojení do všech skutečností. Subjektivní pravda vůbec není pravdou. A tak musela i filosofie náboženství ztratit cestu k pravdě.

Ježto dějiny náboženství dokazují, že náboženství ve svém filosofickém pojmu se všude jeví jako mající tyto tři složky za podstatný požadavek své bytnosti, vidí se nemohoucnost moderních filosofických soustav, dáti lidskému duchu světlo a cestu v náboženství, jež přece je nejsilnější vášní lidské duše. Hledá se tedy stále cesta.

Povšechná zásada pro cestu, která by vyvedla z bezradnosti v oboru náboženství, lze stručně vystihnouti jednou větou: „Filosofie proto ztroskotala, poněvadž postavila všechno na konvenci místo na evidenci“ — řekli bychom, že místo realismu postaven subjektivismus, neboť evidence, čili zřejmost, je jas skutečnosti a pravdy v celkovosti a v celku, kdežto konvence čili vhodnost je postavení všeho na subjektivní, osobní dojmy jednotlivcovy. Musí se tedy přejíti i tu na cesty realismu. Že to není myšlenka jen pěstovaná v kruzích křesťanské filosofie, ukazuje výrok filosofa Simmela, jenž v knížce o Hlavních problémech filosofie praví: „Když hledíme na izolovaný kus jsoucna, shledáme v něm zlomkovité uskutečnění, naznačené současností základních pojmů na všechny strany neshodných, jako bytí a vznikání, jednota a množství, jsou nějak závislá a nějak nezávislá, ukazují se stopy spojitosti s nějakým vyšším celkem a stejně stopy toho, že naše lidské pojmání jim propůjčuje jejich přesný výraz. V tomto pojetí zblízka se zdá, že obraz věcí má všechny skutečnosti jako v zárodku. A teprve, když od této blízkosti odstoupíme, nabudeme úplného obrazu celkové skutečnosti.“ To však je otevřená cesta k realismu tomistickému. Můžeme směle tvrditi, že není filosofické soustavy, jež by filosofii náboženství mohla prokázati lepší nebo jen takové služby, jako tomismus se svou filosofií a se svými zásadami pro filosofii náboženství.

Pro náš nynější účel dostačí poukázati na skutečně programový článek v Summě svatého Tomáše Akvinského v první části, ot. XII., článek 12. Otázka jest, zda přirozený lidský rozum může v tomto životě poznati Boha. To je nejvlastnější jádro veškeré filosofie náboženství, vlastní východisko a vlastní vůdčí myšlenka. Nelze-li na tuto otázku odpověděti kladně, není náboženství leč špatně pochopený prelud, neskutečnost a nepravda v celkovosti života. Může-li však pouhý rozum člověka nějak poznati Boha, musí tato možnost a její způsob určovati nejen postup náboženské práce, nýbrž i postup náboženské filosofie.

Odpověď svatého Tomáše na otázku ukazuje, že je si vědom všech obtíží, jež jsou obtíží moderní doby a moderní filosofie náboženství. Ve svých námitkách jmenuje tři, na kterých je přesně zbudována moderní filosofie náboženství. Namítá se totiž, že nelze rozumem poznati Boha, a tudíž že není možné objektivní, skutečnosti odpovídající náboženství ani filosofie náboženství, ježto nelze rozumem poznati Boha. A svatý Tomáš si to namítá také: a) rozum je schopný poznávati jen věci svoje a co je pod ním, ne však to, co se předpokládá jako jsoucí nad člověkem a jeho rozumem; b) rozum může poznávati jen hmotu, protože bez fantasmat nemůže nic poznávati, kdežto se předpokládá, že Bůh je nehmotný a proto obrazy fantasmie nedotknutelný; c) poznávání rozumové musí býti u všech, je-li pravé, kdežto poznávání Boha není všeobecné. Odpovědí pak na námitky a na otázku zároveň jest vlastní nauka svatého Tomáše. „Naše přirozené poznávání běže svůj počátek od smyslu, a proto naše poznávání může a musí míti takový rozsah, jak daleko

může býti přivedeno předměty smyslů. Smyslové předměty ovšem nemohou náš rozum přivést k tomu, aby poznal samu bytnost nejvyšší a ústřední, a první příčině musejí příslušeti určité vlastnosti, jimiž září ve svých účincích a má před sebou; ale, poněvadž tyto předměty smyslů jsou zřejmě účinky, závislými na příčině, mohou nás přivést k poznání, že Bůh jest, že mu jakožto první příčině musí příslušeti určité vlastnosti, jimiž září ve svých účincích a je převyšuje. A tak i třetí můžeme poznati: jeho poměr k účinkům, to jest k věcem, které nejsou on, že totiž je příčinou, od níž skutečně a stále všechno závisí, a on sám není nic z toho, čeho je příčinou, protože všechno převyšuje."

V tom stručném textu jest obsaženo všechno, co bylo zkušeností potvrzeno jako nutný předpoklad filosofie náboženství. Je tu splněn požadavek věčné zřejmosti, která způsobí, že se badáním filosofie náboženství stojí na pevné půdě skutečnosti. Je tu splněn druhý požadavek, totiž obsáhnutí celku a hledisko celkovosti, neboť se tu jeví to, co vlastně celek činí celkem, síla, která celek tvoří a drží pohromadě, protože jej ovládá. Konečně cesta svatým Tomášem naznačená zajišťuje to, co od svého počátku náboženství lidstvu zajistiti chce, pravdu, to jest skutečný vliv skutečnosti vyšší než je člověk.

Že tato cesta neodporuje ani nejmodernějšímu badání exaktních věd, ukazuje projev Sira Artura Eddingtona na loňském kongresu astronomů a fysiků: „Domýšlíme se, že vesmír je učiněn tak, abychom jej mohli pochopiti.“ Neboť, dodáváme my, poznati vesmír, učiněný s didaktickou vypočítavostí, znamená poznati toho, jenž byl tak vypočítavý, a již jsme na cestě poznávání a vlivu pravdy přes skutečnost celku.

Tak má již přirozené náboženství otevřenou cestu nejen ke kontrole, zda postupuje správně, nýbrž i ke skutečnému postupu ve svém obsahu a vlivu. A — protože těžko je vysvléci se z člověka, podle starého filosofa, totiž těžko je se vysvléci z theologa, i když tento theolog mluví jako filosoficky myslící, musíme dodati: pro filosofa, jenž na tomto základu postavil filosofii náboženství, není nikterak nepřijatelným zjevení, tak odmítané právě ve jménu vědeckosti. Neboť to je zase ještě krok dále ke skutečnosti, do jejích hloubek, krok dále k celku v jeho nejzazším jádru, k pravdě v jejím největším lesku. Neboť nezná omezení toto slovo o štěstí duše: „Štěstí jest bohatství, které povstalo přetvořením skutečnosti na majetek duše."

*

Thomismus tamquam fundamentum menti modernae in philosophia religionis.

Opusculum hoc nihil aliud est, nisi unus articulus Summae Th. S. Thomae Aqu. brevissime dictus nostroque tempori applicatus.

Moderni arbitrantur religionem ex evolutione culturae hominis exortam esse, quod autem ipsa morphologia culturae negat. Sic Frobenius in libro „Schicksalskunde im Lichte des Kulturwerdens“ dicit et ostendit culturam e religione evolutam esse. Est enim religio vita alicui Summo subdita, in hoc conceptu vitae intellectus et voluntas et ordinatio operationis includitur, quae vita ideo vitam intellectualem valde perfectam significat, dum cultura solus effectus praedictorum est. Error autem philosophiae hodiernae religionis exsurgit e contemptu et ignorantia eorum, quae dicta sunt supra.

Religio philosophice sumta designat: a) totalitatem omnium, quae sunt et fiunt; quia est unitas omnium in Uno summo. In scientiis per analysim usque ad mi-

nimas partes deducimur, dum totum nos fugit. Quod efficit, ut unusquisque unumquodque consideret et cognoscat et curet, sed solummodo secundum se obiectivitate neglecta. Centrum non ponitur in centro.

Hoc tollit secundam praesuppositionem religionis: *b)* realitatem; nam religio nullo modo est phantasma conceptuum vel affectuum, sed aliquid reale ab aliquo reali (= homo) actum. Dicit Dromard paucos hodie esse, qui revera credant vel revera dubitent, ad quod necesse esse cognoscere angustias animi esurientis non autem fugere regalem viam doloris, sicut hodie. Omnis fere sententia hominis fit subiectiva, etiam conceptus religionis, qui ponitur tamquam fictio sanctitatis individualis.

Quam ob rem non habet *c)* veritatem. Veritas enim est ab extrinseca realitate, quae cum totalitate connectitur. Nam neque partialitas neque subiectivitas potest esse perfecta veritas.

Et moderni adhuc semper viam quaerunt, quia haec principia tria nesciunt. Habent convenientiam loco evidentiae — subiectivismum loco realismi — partem loco totius (Vide Simmel). Quodsi relinquemus, in realismo Thomistico sumus. S. Thomas enim in sua Summa I. quaest. XII., art. 12. ostendit modo etiam modernae menti sufficienti. *a)* Cognitio nostra, quae a sensu incipit, cognoscit omnia mediantibus rebus, Deum autem tamquam Causam summam, primam omnium. Quae Causa omnia, quae facit, superat. Ipse Deus nihil est ex rebus creatis, quia est maior omnibus et omnia ab eo dependent.

Quae doctrina dat et totalitatem, quia dat Summam, et realitatem et veritatem, quae est in ea evidens. Ne scientiis naturalibus quidem contradicit haec doctrina (Vide Sir Artur Edington!). Et tali modo via veritati patet.

**Necessitas synthesis novae vitae
et veritatis pro studentibus**

(Sermo academicorum linguae Hungaricae)

Excellentissimi Domini!

Illustrissime Congressus!

Liceat hunc scientiae et vitae intellectualis renascentis splendidum Areopagum nomine studentium catholicorum lingua et gente Hungarorum in Republica Čechoslovaciae veluti minoritas ethnica viventium salutare. Hi juvenes, in Universitatibus Pragensibus, aliisque academiis Reipublicae Čechoslovaciae studiis vacantes circiter ducenti-quinquaginta in circulo nuncupato ab Episcopo Prohászka, celeberrimo vitae catholicae penes Hungaros regeneratore coadunantur. Qui vero honorem habet sequentia breviter tradere, nomine hujus Circuli Prohászka, ejusque praesidentis Juris utriusque Candidati, Redactoris Eleméri Rády, pro dolor absentis, hoc facit.

Studens Academicus hodiernus et necessitas synthesis.

Permagnus est hodie scientiarum progressus. Enormis augmentatio materiae diversarum scientiarum. Sequela hujus inevitabilis: limitatio in studiis (et sic in toto modo cogitandi) ad materiam omnino determinatam, limitatam i. e. (si licet hunc terminum etiam in lingua Latina usitare, quod nobis opportunum videtur) sic dicta *specialisatio*, et quidem ad materiam plus et plus semper restrictam cum quoad studium, tum quoad posteriorem activitatem vitae practicae studiis academicis absolutis.

Naturale quoddam desiderium et exigentia necessaria sanae vitae intellectualis: conceptum universalem rerum et earum causarum efformandi in nostra mente, in nostro modo cogitandi, seu synthesim intellectualem (gallice: *synthèse intellectuelle*, germanice: *Weltansch.*) et postea etiam nostro modo practico agendi.

Talis synthesis a natura sua debet esse universalis, vel ad minus debet tendere ad quandam universalitatem: amplectens et aliquo modo in unitatem componens materiam diversarum scientiarum. Sine hoc modus cogitandi hominis necessario valde limitata remanet; semperque adest periculum istas partes scientiarum, quae non constituunt materiam propriae specialisationis et veritates ex illis deductas omnino non posse intelligere. Per consequens continuum adest periculum, homines, qui aliis, ac nos, studiis specialibus incumbunt, in eorum modo cogitandi et agendi in vita nunquam posse intelligere.

Sic desiderium naturale sibi conspectum mentalem universalem rerum et idearum, i. e. synthesim efformare:

a) Vel fere totaliter evanescit. Tunc academicus nihil amplius videt, ac particularia. Nihilque remanet, nisi notiones propriae specialis scientiae.

b) Vel sibi quandam synthesim, seu conceptum mentalem rerum et idearum, totiusque mundi utique efformat: sed fere unice ex materia propriae scientiarum facultatis et specialisationis, quoad extensionem necessario valde restrictae: neglectis et praetermissis, imo ignoratis materiis vastissimis aliarum scientiarum, quae tamen ad construendam synthesim scientificam aliquo modo universalem omnino necessariae forent.

Apparatus scholaris universitatum hodie vix aliud esse videtur, ac omnino

inorganica juxtapositio diversarum facultatum, diversarum scientiarum, imo non raro diversarum partium et fragmentorum scientiarum. Nec juvenis doctor medicinae ex aula academica egrediens ullam habet ideam de ordine juridico, vel de ordine philosophico- paedagogico cum scientifico, tum practico facultatis iuridicae et philosophico-paedagogicae Universitatis, nec vitae practicae eorum, qui ex his facultatibus suum scientificum ortum habent. Idem dicendum vice versa de juristis et paedagogis relate ad alias, ac suas, facultates.

Deterior adhuc relate ad possibilitatem sibi efformandi synthesim scientificam aliquam universalem est conditio eorum, qui non in universitatibus, sed in scholis academicis specialibus (v. gr. technicis, agronomicis, mercantilibus, veterinariis, musicam, picturam, aliasque hodie sic dictas artes colentibus, et sic porro) suam formationem scientificam specialem acceperunt. Primi enim ad minus in vita et conversatione quotidiana contactum habent cum tironibus aliarum facultatum et scientiarum. Ultimi vero, nempe studentes academicarum extra- universitariarum (technicarum, et sic porro) nec in quotidiana vita practica ullum habent modum de materia aliarum scientiarum ex contactu et colloquio quotidiano saltem cum studentibus aliarum facultatum quasdam notiones haurire: quod funestissimas habet consequentias pro tota doctrina et vita scientifica, sed et practica diversarum nationum, imo totius humanitatis. Tot sic efficiuntur synthesae scientificae et practicae (seu Weltanschauung), quot sunt facultates, imo quot sunt infra unam facultatem partes scientiae. Omninoque aliam synthesim cogitandi et etiam agendi et vivendi habet medicus, omnino aliarum jurista, aliam technicus, et sic porro. Et quidem saepe modum cogitandi non solum sibi mutue nescium, sed etiam adversum.

En una causarum certe non minimarum totae confusionis et status chaotici vitae modernae!

Medio aevo aliter fuit. Omnes, antequam in universitatibus ad suam propriam studendi materiam accederent in facultate theologica, iuridica, medica: obligati fuerant sibi conspectum universalem de fundamentis omnis scientiae totiusquae vitae, seu synthesim efformandi in facultate sic dicta artium: ubi primo et principaliter non artes tradebantur musicae, picturales, vel aliae, quae verbo „ars“ in moderno sensu comprehenduntur: sed leges fundamentales et universales omnis scientiae et vitae: scientiae nempe philosophicae: causas altiores et altissimas omnis scientiae et omnis vitae investigantes et demonstrantes.

En principale fundamentum scientifico- intellectuale universalitatis et unitatis culturae et vitae humanae tot diversarum gentium et nationum Europae in saeculis praeteritis!

Nec ulla nostrae culturae et civilitatis ex confusione chaotica hodierna fuga, nec ulla salus: nisi redintegratio culturae philosophicae, veluti fundamentum et propedeutica ad omnes alias scientias et artes academicas: pro tironibus omnium facultatum et scholarum academicarum specialium: aliquatenus fors simili modo, ac Sanctissimus Pater Pius XI. pro tironibus Theologiae nuperrime feliciter praescripsit. Sic cultor uniuscujusque scientificae facultatis locum organicum suae scientiae et suae activitatis in tota materia scientiae et actionis humanae inveniet; homoque in toto suo modo cogitandi et agendi facilius fit id, ad quod a natura destinatus est: ens nempe sociale. Tunc medicus intelligebit ordinem iuridico-socialem et paedagogicum, jurista causas sanitatis publicae nec non educationis, paedagogus res sanitatis et iuridico- sociales et sic porro. Omnesque intelligent fundamenta commu-

nia omnium scientiarum et universalitatem ordinatam scientiae et actionis humanae.

Hodiernus autem modus causas universaliores et universalissimas scientiarum titulo „philosophiae“ in logica, in psychologica aliquasque perpaucae affines materias cum in superioribus classibus scholarum lyceo- gymnasialium, tum in studiis academicis nimis est restrictus, nec ullo modo ad synthetisim aliquo modo universalem efformandam sufficit.

Ex toto corde ergo salutamus magnificum conatum virorum, scholae universalissimae et maxime syntheticae Aristotelis et Sancti Thomae addictorum: praeprimis Doctores Braito et Habán pro scholaribus nempe universitariis, praesertim Praegae, occasionem semper uberiores dare, ut acquirant tale fundamentum solidissimum, largissimum et maxime syntheticum omnis scientiae et vitae!

Liceat in fine hujus brevis et modestae expositionis aliud adhuc addere verbum: sicuti scientia non potest separari a vita, sic nec vita a scientia. Qualis doctrina, talis vita. Doctrinae sine ulla synthesi, vel cum synthesi compilata ex materia omnino limitata et insufficienti juvenum scientiis academicis hodie addictorum correspondere solet etiam defectus synthesis practicae. Ita est eorum vita quotidiana practica efficitur omnino chaotica, confusa, inordinata, in interiore harmonia pauperrima: — per modernam vero tam magnam crisim oeconomico-socialem adhuc difficilior.

Liceat igitur salutare omnes viros, qui quocumque modo curam habent de victu et tectu studentium, praeprimis vero de eorum anima immortalis.

Demum vita scientifica studentium utillime completur per quamdam initiationem practicam: videndo nempe vitam quotidianam contemporaneam cum omnibus suis difficultatibus videndo etiam miseriam proletariorum pauperum et labore carentium, ut eis aliquando adiutores et tutores effici possimus ad fraternam solidaritatem christianam omnium classium demonstrandam. — Liceat ergo etiam nobis, juvenibus gentis Hungaricae, hoc loco quoque ex toto corde salutare Doctorem Patrem Joannem Urban Ordinis Sancti Francisci, apostolum caritatis hujus urbis, qui nos suae apostolatus in peripheriis Praegensibus discipulos, utique modestissimos, efformat et paterno semper nos amplectitur favore.

O b s a h

<i>Dr. Rückel, čestný předseda: Pozdrav sjezdu</i>	11
Pozdravné telegramy a přípisy	15
<i>Dr. Metoděj Habáň O. P.: Úvodní proslov — Životní názor (De synthesi vitae)</i>	29
<i>Prof. dr. Josef Beneš, Praha: O stavu filosofie v české mentalitě, a je-li možno přispěti jí metafysikou svatého Tomáše (De statu philosophiae in mentalitate bohemia et de relatione eius ad metaphysicam S. Thomae)</i>	41
<i>Dr. Casimirus Kowalski, Gniezno: Metaphysica Thomistica et aspirationes mentis modernae sive Metaphysicae thomismi ad tendentias philosophiae modernae relatio</i>	51
<i>Profesor dr. J. Matocha: Ontologický řád jako základ vývoje lidské osobnosti (De ordine onthologico, prout fundamentum est evolutionis personalitatis humanae)</i>	69
<i>P. Erich Przywara S. J., München: Thomas von Aquin und die geistigen Grundmotive der Gegenwart .</i>	85
<i>R. N. dr. Artur Pavelka: Fysický řád základem metafysického řádu (Ordo physicus ordinis metaphysici fundamentum)</i>	93
<i>Dr. Hyacint Bošković O. P., Zagreb: Obiectivitas cognitionis humanae</i>	99
<i>P. dr. J. Weiss-Nägel S. J.: Pasivita nášho rozumu a jej kriteriolog. význam</i>	109
<i>Dr. Antonín Kříž: Pravdivé a živé ve filosofii Platonově a Aristotelově (Vita secundum Aristotelem et Platonem)</i>	117
<i>Le Père René Kremer, C. SS. R., Doct., Professeur de philosophie, Louvain: La synthèse thomiste de la vérité</i>	137
<i>Dr. I. M. Bocheński O. P., Kraków: La métaphysique et la logique moderne</i>	151
<i>Profesor dr. J. Konečný: Život ve filosofii sv. Tomáše a dnes (De vita in philosophia S. Thomae et hodie) .</i>	161
<i>Prof. dr. Régis Jolivet, Lyon: L'intuition intellectuelle de Bergson considérée du point de vue thomiste .</i>	171
<i>Prof. dr. Jaroslav Hruban: Esthetický řád v pojetí scholastickém a současném (L'ordre esthétique dans la conception scolastique et contemporaine)</i>	189

<i>P. PhDr. Jan Urban O. F. M.: Metafysické základy mravního a sociálního řádu (Fundamenta metaphysica ordinis moralis et socialis)</i>	205
<i>Prof. P. Em. Soukup O. P.: Tomismus v náboženské filosofii jako východisko pro moderní mysl (Thomismus tamquam fundamentum menti modernaе in philosophia religionis) .</i>	217
<i>Necessitas synthesis novae vitae et veritatis pro studentibus (Sermo academicorum linguae Hungaricae)</i>	225

SBORNÍK
MEZINÁRODNÍCH TOMISTICKÝCH KONFERENCÍ
V PRAZE 1932

Vydala „Filosofická revue“ v Olomouci
jako 4. svazek své knihovny.

Vytiskly

Lidové závody tiskařské a nakladatelské,
spol. s ruč. obm. v Olomouci.