
D R . J O S E F M A T O C H A

OSOBA
V DĚJINNÉM
VÝVOJI
A VÝZNAMU

V O L O M O U C I 1 9 3 0

SPISY CYRILOMETODĚJSKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY
V OLOMOUCI. ČÍSLO III.

DR. JOSEF MATOCHA

OSOBA
V DĚJINNÉM VÝVOJI
A VÝZNAMU

V OLOMOUCI

1929

OSOBA
V DĚJINNÉM VÝVOJI
A VÝZNAMU

DR. JOSEF MATOCHA

V OLOMOUCI

1929

Nr. 12.803.
IMPRIMATUR
JOS. VYVLEČKA,
Praeses a. e. Consistorii.
Olomucii, die 26. Augusti 1929.

ÚVODEM

1. VÝZNAM A STAV PROBLÉMU

Problém osoby těsně souvisí s problémem podstaty. Osoba je jedinečná a úplná podstata rózumné přirozenosti. Kdo chce poznati, co je osoba musí mítí jasný a přesný pojem o podstatě. Pojmy podstaty, osoby a případku tvoří základní pojmy lidského myšlení, jsou to ústřední kategorie.

Ve vývoji těchto pojmů zračí se ve všech dobách, počínajíc od nejdávnějších, jako v pohyblivém ohnisku celé dějiny filosofie a taktěž dějiny důležitých pravd náboženských vůbec a křesťanských zvláště. Správné vysvětlení nejsv. Trojice, vtělení Syna Božího, otázky antropologické, záhady v tajemství nejsvětější Svátosti oltářní bylo umožněno jen správnými pojmy podstaty, osoby, případku a znemožněno převrácenými pojmy hlavních kategorií jsoucna. — V problému osoby je základní odvěký problém lidského myšlení. Již Aristoteles uvádí ve své metafysice jako základní problém filosofie záhadu o podstatě. Praví: „A také ona od pradávna tak jako nyní a stále kladená a nikdy dostatečně nezodpověděná otázka: co je jsoucno? neznamená ničeho jiného nežli: co jest podstata? Neboť toto jsoucno jest podle některých jediné, podle jiných více nežli jediné, a podle některých co do čísla konečné, ale podle jiných nekonečné. Proto musíme důrazně a napřed a takřka jediné věnovati svoji pozornost tomu, co je v tomto smyslu jsoucno?“¹

Tvořila-li záhada podstaty a osoby stěžejní otázku ve filosofii starověku a středověku, dostala se v moderní filosofii ještě více do popředí, stala se namnoze rozhodujícím, diferenciálním problémem. Fakt tento možno už zjistiti u zakladatelů moderní filosofie, racionalistů a empiristů před Kantem. Hledají nové metody na cestě k pravdě, ale proto, že stanoví výstřední metody, dospívají též k výstředním důsledkům a výsledkům, které se jeví nejvíce nemožnými v názorech na podstatu a osobu. Tu nastal úplný rozchod a rozpor přítomnosti s minulostí, organický vývoj byl přerušen. Reformace, o niž se filosofové pokoušeli, stala se revolucí v plném slova smyslu.

„Dějiny filosofie dosvědčují, že od pradávna byl pojem podstaty hlavním problémem filosofického badání. Názor o podstatném jsoucnu rozhoduje o celém směru filosofickém. Proto prohlašuje již Aristoteles tento předmět za nejdůležitější, ba za jediný předmět metafysiky . . . Tak museli v moderní době Descartes, Locke, Kant nutně se obírat naukou o podstatě, ač vycházeli s různých hledisk a ač dospěli nanejvýš k různým výsledkům . . .“²

Stav problému, jakož i velký význam jeho pro veškerou metafysiku vystihuje kard. Mercier: „Velký počet moderních filosofů považuje rozdíl mezi podstatou a případy za zbytečný, neodůvodněný. Jsou, tak praví, phenomena, zevní jevy a vnitřní děje; mezi prvními a druhými jsou vztahy posloupnosti a vzájemné činnosti: avšak zevní pozorování a vědomí nic jiného neodhalují. Vy předpokládáte pod přechodnými jevy inerční a trvalý podklad, jež stavíte v protivu proudu dění, jež se vyvíjí na povrchu: *marná fikce*, vytvořena, aby se mohlo dáti jediné jméno shluku smysly poznatelných jevů světa zevního a duševního života. Klamete se čirými jevy, když připsujete „představám“ jsoucnot nezávislou na obrazivosti, jež je tvoří. Ostatně metafysici, obhajující podstatné jsoucno, musí totéž přiznati.

Copak vědí o podstatě jiného, než že je to nějaká neurčitá věc, o sobě nepoznatelná a nepoznaná, jež slouží případkům za podklad? Nuže, dejme tomu, že by existoval skutečně takový podklad pro každou skupinu fenomenů, jevů, a pro každou řadu dějů, co nám prospěje o ní mluvit, když jí neznáme. Tak se obhazuje — přesně vzato — nauka fenomenismu proti podstatnostní metafysice. — Na jedné straně nedostatek důkazů, vzatých z výzkumu nebo vědomí ve prospěch podstatnosti jsoucna nebo sebevědomého „já“, na druhé straně snadnost vysvětliti psychickou ilusi, již vytvořila fikce. Připojte pak k tomu ještě přiznání metafysiků, kteří prohlašují, že jsou jim podstaty neznámy . . .“

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

„Jest myslitelné, že by tolik myslitelů, učenců prvního řádu, jako Hume, Stuart Mill, Spencer, Kant, Wundt, Paulsen, Comte, Littré, Taine, Renouvier mohlo skutečně zneuznávat 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 iluze, kterou mu připisují fenomenisté? A mýlili se v jeho výkladu ohledně této elementární pravdy všeobecné mysli všichni loyální a neohrožení učitelé, kteří zavedli do scholastické filosofie peripatetický rozdíl mezi podstatou a případky a jej zachovali po tolik století? — Již možno tušit, že se musely stát na jedné, nebo druhé nebo i na obou stranách ekvivokace, které daly podnět k výměně důkazů a odpovědí, jež se v nic ztrácejí . . .“³

„Spor o pojem podstaty,“ praví dr. Baur, „je sporem o možnost a oprávněnost metafysického badání vůbec a všeho toho, co se z něho odvozuje, co v něm má základ a zdůvodnění. Neboť na všechna odvětví filosofického vědění šíří se vliv tohoto pojmu: chápání nauky o poznání, zpracování psychologických, kosmologických, etických, pedagogických otázek je určováno bytnostně stanoviskem, jaké kdo zaujímá k tomuto základnímu pojmu. Spor o metafysiku však je sporem o světový názor, o teoretický základ a racionelní princip praktického života.“⁴

Podobně usuzuje Piat ve svém díle: „La personne humaine“, kde již ve svém úvodě označuje otázku o lidské osobě v soudobém stavu jako *konflikt přítomnosti s minulostí*. „Od čtyřiceti let projevuje společnost lidská zcela jinou, cizí povahu a ráz, jenž jest s určitých hledisk zcela nový. Nevěří se leč zkušenosti. Skutečnost, fakta, toť jediné, co má ještě jakous autoritu, jež je nedotčena. Co pak ale, když překročíme hranici jevů, když odhalíme záclonu za jevy, z nichž se vesmír skládá? Jest se nám zříci jakéhokoli hledání, poněvadž není naděje, že bychom mohli něco jistého objeviti. *V očích většiny našich vrstevníků je svět soustavou pohybů, nic více.* A toto nové chápání přírody mělo svůj protějšek v mravovědě: *vyvolalo vzpouru*. Sáhlo se až ke kořenům: přetvořeny byly všechny pojmy, jež jsou směrodatny ve způsobu života, v cíli lidském: *svoboda, osobnost, právo, povinnost, nesmrtelnost, život budoucí, Bůh: tot nyní všechno věci, jež vůbec již smyslu nemají, nebo aspoň nemají již smyslu dosud tradičního, dosud platného.*“⁵

V soudobé filosofii se stává tento odvěký problém palčivou, naléhavou otázkou dneška. Avšak moderní filosofie popírá skutečnost podstaty, osoby a tak boří základ celé filosofie a lidského myšlení vůbec. Ocítá se v slepé uličce, jak otevřeně přiznává dr. Tomáš Trnka. „Berkeleyův a Humeův problém byl: Člověk je postaven se svým poznáním vůči ostatní přírodě (člověka v to počítaje). Jak jest umožněno jeho poznání pomocí smyslů? Hume a Berkeley na otázku tuto neodpověděli.

Před nimi totiž příroda, substance, věci, osoby chápány byly staticky: zde leží kámen, tam stojí strom, tam jde člověk. Jak jest mezi nimi umožněna korespondence? Berkeley a Hume mají význam, že tyto statické substance, věci, osoby rozbili. Více nedokázali. — Kant pokračuje v jejich myšlenkové práci . . . Tento filosofický vývoj od intelektualismu k pragmatismu šel souběžně s vývojem moderní vědy. Také moderní věda předpokládá neustálou změnu v přírodě, pohyb v přírodě. Také zde šel vývoj od statického, substanciálního chápání podstaty světa k chápání dynamickému, energetickému.

Touto thesí o neustálé změně dostalo se do moderního myšlení cosi tékajícího a neklidného. *Substance byly rozbity a nikde nebylo již pevného bodu: ani v lidském myšlení.*“⁶

Přece však moderní filosofie, i když nedůsledně, mluví a hloubá o osobě, a moderní osvěta se koří modloslužebně lidské „osobě“. Jak ji tedy chápe? Obširnější odpověď bude dána v dějinném přehledu tohoto problému. Nyní jen kratince shrnujeme soudobý názor na osobu. Bergson a většina moderních filosofů rozlišuje dvojí problém: *Co je náš život ve své nejhlubší podstatě a jak se konkrétně tvoří*; první problém je řešení otázky o podstatě osobnosti, druhý problém je řešení otázky o jejím obsahu; první je ontologický, druhý je psychologický. Pro řešení těchto problémů je velmi důležité, poukázati na různé významy, jež se spojují se slovem osoba, osobnost v moderní filosofii.

Značí-li osobnost totéž, co „já“, jako podmět výroku, tak obsahuje to, co jsem v tomto okamžiku, co je jako myšlení, pocítování, chtění obsahem mého vědomí, ale zároveň i to, co bylo jeho obsahem a mé přítomnosti charakteristický výraz dodává. Krátce je to prazvláštní organisace určitých zážitků, jež způsobuje, že jsem tentýž, určitý, jedinečný člověk v čase a prostoru a odlišný od každého jiného jedince. Mluvíme-li v tomto smyslu o své osobnosti, nespojujeme při tom obsahově jasnou představu, nýbrž je to *pocit napětí*, jež nás dále pohání, — podobný tomu pocitu, jež máme, myslíme-li na slyšenou píseň nebo báseň, o níž nám zůstal jen souhrnný dojem, jenž tu ten tu onen detail znovu ve vědomí oživuje. — V tomto významu je slovo *osobnost* označením pro *osobní pocit*. Tento se může zažítí, vymyká se analýsi, jelikož každý pokus, jímž bychom jeho obsah chtěli najítí, ničí bezprostřednost dojmu a na místo něho nám uvádí do vědomí jednotlivé psychické prvky, počítky, zážitky, přání, touhy, rozpomínky. Proto měly negativní výsledek všechny pokusy, jimiž se měl analysovatí osobní

pocit a umožniti poznání podstaty „já“, podstaty osobnosti. — Tento pocit není u téhož člověka vždy téže počitkové jakosti, počitkového zbarvení. V něm trvajícím napětí je hned silnější hned slabší, čímž se obvykle prozrazuje více nebo méně zdařilé přizpůsobení ke skutečnosti, k realitě. Je hned radostné, hned žalostné a při silnějším zbarvení přecházejí tyto rozdíly v sebevědomí nebo v depresi a konečně v psychosu v megalu- nebo mikromanii. — Toto nevědomé hodnocení, jež má svůj psychický výraz v kvalitativním zbarvení, nemůže být autonomní v tom smyslu, jako by měl každý stav svoji hodnotu v sobě samém, vždyť tak by nebyl možný další postup nemožné by bylo vytčení cíle a nemožná budoucnost jako vnitřní zážitek. Avšak sebehodnocení řídí se podle difference mezi realitou a mezi ideálem dokonalosti více nebo méně vědomým, ideálem, který si každý tvoří o svojí osobnosti a o jehož dosažení se snaží každý veškerou činností životní. Cílem života je tedy usnadniti, umožniti tento ideál. Čím více se přibližuje člověk tomuto ideálu a realitě zároveň, nebo čím bezprostředněji a příměji se k němu zdánlivě, domněle dospívá, tím rozkošnější, blaživější je pocit osobnosti.

Z toho je patrné, jak se k pocitu osobnosti druží prvek hodnocení podle ideálu. Tu si klade moderní psychologické badání úkol, aby ukázalo, jak se tvoří „tato utopistická fikce“ a jak zpětně působí na veškerý duševní život.

Často se rozumí slovem osobnosti *ideál osobnosti*. Tu však může spočívat při tom obsažený úsudek hodnotný buď na individuálním nebo sociálním (společenském) odhadu, pokud totiž posuzuje buď jednotlivec sebe sama, nebo pokud posuzuje společnost jednotlivce. Je to tedy buď výraz přání a cílů pouhého jednotlivce nebo větší lidské skupiny a určitého, historicky vytvořeného prostředí. Tak vznikají různé osobnostní ideály, odlišné osobnosti. Ideál na př. antiky je zcela jiný než ideál osobnosti v renaissanci, neb v naší přítomné době. Povstává jako duševně organisované splnění našich tužeb, vědomých i nevědomých, ba i podvědomých, jež se vyvíjejí, a vždy novým zážitkům se asimilujíc, pozvolna dospívá osobnost v tomto smyslu k přibližné konstanci, stálosti. Co žádá etický individualismus požadavkem „vyžití se osobnosti“, není nic jiného než svobodná možnost, dosáhnouti tohoto osobnostního ideálu. V tomto smyslu užil Göthe slova osobnosti: „Nejvyšším štěstím pozemšťanů budiž jen osobnost“ nebo „Ovšem je v umění a poesii osobnost vším“.⁷

Třetí a poslední význam, plynoucí z analýzy výrazu osobnosti, není ani psychologické ani etické neb estetické povahy, nýbrž je čistě ontologický (metafysický). Osobnost v tomto smyslu je to, co jsme svou nejvnitřnější bytostí, ono něco, jehož stavy tvoří obsah mého vědomí neb tvořiti mají, to, co přes veškeru změnu času a prostoru se zdá setrvávat. Dokazuje-li již povrchní zkušenost jsoucnost osobnosti v dříve uvedených smyslech — jako pocit osobnosti, ideál osobnosti — tak jest existence osobnosti v metafysickém smyslu problém, jehož řešení zaujímalo v dějinách filosofie rozsáhlé a důležité pole, kdyžť otázky psychologické povahy, jež se k osobnosti pojí, se dotýkají jen jejího vzniku, působení, činnosti. — Správná teorie osobnosti v ontologickém smyslu musí podati prostředky k řešení všech těchto problémů. Z podstaty osobnosti musí se dáti odvoditi jak pocit osobnostní, tak i správný ideál osobnosti a muselo by se i porozuměti všem zjevům, jež jsou symptomy patologické přeměny osobnosti.⁸ — Jak se staví křesťanská filosofie k těmto názorům soudobé filosofie osobnostní? Odpověď na tuto otázku jest úkolem úvahy.

2. HÁJENÁ NAUKA

Základní pravdou křesťanské filosofie, filosofie aristotelicko-tomistické, v nauce o jsoucnu (v ontologii) jest přesvědčení, že *jsou skutečně* podstaty, osoby. Moderní filosofie křivdí křesťanské filosofii, když označuje její názor na podstatu a osobu jen *čistě statickým*. Podstata, osoba není tu nějaká ztrnulina, mrtvá nehybnost. Podstata, osoba se tu pojímá *staticko-dynamicky*. A má-li moderní filosofie vyjít ze slepé, zoufalé uličky, musí k svému dynamickému názoru přibrati chtíc nechtíc hodnou dávku této kaceřované, podceňované statické moudrosti věků. Pohyb, energie i v největším napětí bez opěrného, pevného bodu, bez nositele, bez podmětu nic neznamená. Síla však poměrně i malá podle zákonů přírody se může stupňovati, ale jen tehdy, je-li v nějakém podmětu soustředěna a má-li pevný opěrný, reální bod. Imaginární čas a prostor nic nepomohou, reální čas a prostor, v nichž se pohyb, energie, vyvíjí, stupňuje, musí býti též reálními veličinami konkrétní podstaty. — Jinak vzniknou jen energické sféry, na způsob pověstných „puncta inflata“, mydlinové bubliny, jimiž si děti pohrávají.

Křesťanská filosofie přejímá a hájí hlavní thesi sv. Tomáše o osobě:

„Osoba značí nejdokonalejší hodnotu v celé přírodě, t. j. samobytné (subsistentní) jsoucno v přirozenosti rozumem obdařené. Všechno však, co je dokonalostí, nutně se i Bohu připisuje, anať jeho bytnost obsahuje veškerou dokonalost. Tudíž je přiměřeno, že se vypovídá o Bohu tento název osoby: nikterak však týmž způsobem, jímž se slova užívá o tvorech, ale vznešenějším způsobem. Vždyť i všechny ostatní názvy (dokonalostí), jež si tvoříme o tvorech, Bohu přiznáváme jen veskrz přesažným způsobem“.⁹

Jsou tedy pevní, trvající, samostatní nositelé, podměty úkonů, činů, pochodů, postupů, proměn, vlastností, jež sledujeme ve světě kolem sebe. Jest však i v nás samých pevná, trvalá prvoť, jež jest základem, důvodem, kořenem všech jevů, fenomenů našeho duševního i tělesného života, podstata duše jako forma těla. Nejvyšší podstatou a nejvznešenější osobou jest Bůh sám, Tvůrce všech stvořených podstat.

„Podstata jest jsoucno, jehož přirozenosti přísluší, aby v něčem jiném nebylo; případek jest jsoucno, jehož přirozenosti přísluší, aby v něčem jiném bylo.“¹⁰

Nebýti v něčem jiném (nemuseti býti) vyjadřuje samobyt a je podstatným a primárním prvkem v pojmu podstaty. Prvek ten se uplatňuje v eminentním, svrchovaném stupni u Boha.

Býti nositelem případků nebo míti na sobě něco nepodstatného je druhotnou vlastností, příslušející jen stvořeným podstatám.

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 scholastické reální rozdíl mezi podstatou duše a duševními silami a jejími kony. Neboť jevy, fenomena duševního života na podstatu duše převádí a jí 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 bytí, jsoucna, pevné podstaty.

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 přisuzuje, 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, jsounosti: 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 jsoucny (jestotami): 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 (jsouc-nem) *jsoucna* než jednoduše jsoucnem. Tentýž důvod platí i o jiných formách nesubsistujících. A proto *žádné formě 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 i vznik.“¹¹

Celý vývod Andělského doktora je kratince tento: Jediné podstaty samobytující mohou vlastně jen vzniknouti samostatně, nezávisle, poněvadž jen tyto mají jediné pravý samobyť. Co není podstatného, subsistenčního, má jen obdobný vznik a obdobné bytí, vzniká a bytuje jen na jsoucnu podstatném, s ním stojí i padá. —

Aktualismus, fenomenalismus odmítaje podstatu, osobu, musí důsledně odmítnouti právě jsoucno a tím by musel důsledně odmítnouti veškerou jednotu věcí. Není-li totiž pravého jsoucna, není právě jednoty. „Ens et unum convertuntur“, učí scholastická filosofie. „Jako všechno touží po dobru, tak touží všechny věci po jednotě, bez níž bytí nemohou, neboť každá věc jen potud je, pokud je jednou, jednotou. Proto vidíme, že se věci přičí svému rozdělení, pokud jen mohou, a že rozklad každé věci povstává z nedostatku té které věci.“¹²

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

Podstatné jsoucno, tedy bytí v sobě a pro sebe, vykazuje podle nauky aristotelicko-scholastické stupně dokonalosti. Jednotlivá podstata, jež je v sobě ohraničena, omezena a je samostatnou a není sdělitelnou, nazývá se *suppositum*, *hypostase* (ostavek).

Je-li tato hypostase bytost rozumností obdařená, pak se jmenuje osoba. Pojem osoby vyjadřuje nejvyšší formu jsoucna pro sebe, formu býti samosebou. Tím, že má rozum, stupňuje se v hypostasi tkvící samostatnost, samobyť. Neboť rozumem, sebevědomím se též projevuje duchem obdařená podstata jako samostatná, pro sebe bytující, uplatňuje se jako podmět svobodných činů, konů, podmět práv a povinností. Jako je vlastní podstatě rozumné přirozenosti, že skrze sebe bytuje, tak jí též přísluší, že skrze sebe jedná, samostatně se rozhoduje. Řídí se totiž jednání podle bytí (*Agere sequitur esse*). Skrze sebe sama jednati, konati nezávisle a samostatně žíti (*per se agere*) je možno v mnohem dokonalejším způsobu a míře podstatě s rozumnou přirozeností než podstatám nerozumným. Neb jen rozumem obdařené podstaty mají vládu nad svými činy, jednáním, mají svoje akty, kony v moci. Mají svobodu, aby konaly, jednaly nebo nejednaly. Ostatní nerozumné podstaty chovají se při svých výkonech více trpně než činně. V tom tkví hlavní rozdíl osoby a věci. Z těchto důvodů bylo tedy přiměřeno, že se rozumná podstata označovala zvláštním jménem osoby.¹³

Je-li ve scholastické filosofii o osobě předně a hlavně pojednáváno s ontologického hlediska, tak v tomto pojmu osoby nechybějí pokyny na psychologickou a eticko-právní důležitost osoby a osobnosti. Proč právě ontologické stanovisko bylo v křesťanské filosofii zdůrazňováno, bylo odůvodněno tím, že jen ontologický pojem osoby možno užítí ve výkladu nejsv. Trojice a vtělení Syna Božího. A právě snaha vysvětliti pokud možno tato tajuplná mysteria, zjevením daná, vedla největší duchy jako sv. Augustina, sv. Tomáše a jiné až k Podstatě všech podstat, do svatyně všeho osobního jsoucna a života božského, ke třem božským osobám, které při vzniku všeho stvořeného jsoucna obdařily člověka osobností podle svého věčného úradku: „Učiňme člověka k obrazu a k podobě naší, ať panuje . . . nad celou zemí.“ „Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho . . .“¹⁴

Úvaha podá: v I. části dějinný přehled problému osoby,*

v II. části nauku křesťanské filosofie s ontologického hlediska,

v III. části s psychologického hlediska,

v IV. části s etického hlediska.

* Díl této první části byl vydán r. 1924,¹⁵ je však už rozebrán, proto a rovněž pro úplnost přehledu jest znova podán.

ČÁST PRVÁ

„Τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, —
τίς ἡ οὐσία“ Arist.

„*Persona significat id, quod
est perfectissimum in tota na-
tura.* . .“ Sv. Tomáš.

DĚJINNÝ PŘEHLED

Podati úplný a přesný vývoj problému podstaty a osoby bylo by totéž jako líčiti celé dějiny filosofie, proto se omezujeme jen krátkým přehledem dějinným, jenž má poskytnouti povšechnou orientaci o tomto problému. Uvedeme jen hlavní zástupce a důležitější názory na podstatu a osobu. Nutno však sledovati i vývoj pojmu podstaty, poněvadž na řešení otázky o podstatě vždy závisela též otázka o osobě. Otázka o osobě v přesném a nejvlastnějším slova smyslu se vynořila až ve filosofii křesťanské, jež připouští a dokazuje rozdíl mezi podstatou jako přirozeností a mezi osobností.

Přehledné studium dějinného vývoje nejlépe vymezí smysl pojmu podstaty a osoby. Porovnání a přirovnání pojmu podstaty, osoby s příbuznými pojmy, jež se snaží bytnost a jakost jsoucna přesněji podati, objasní ještě více pojem osoby.

Z dějinného vývoje pojmu podstaty a osoby vybíráme šestero období:

- v prvním nutno aspoň nastíniti názory v *orientální filosofii*;
- v druhém názory *předaristotelické*;
- v třetím nauku *Aristotelovu*;
- ve čtvrtém nauku *sv. Otců*;
- v pátém názory *scholastiků*;
- v šestém teorie osobnostní v *moderní filosofii*.

Možno již nyní poznamenati, že v pěti prvních obdobích převládalo v nauce o osobě hledisko ontologické, kdežto moderní filosofie uvažuje o osobě více s hlediska psychologického nebo etického.

Doklady pro různé směry filosofické nebylo možno vždy podati podle původních děl, některé jsou převzaty z hodnověrných pramenů monografických. Důležitější citáty byly úmyslně i v textu obšírněji uvedeny, poněvadž autor sledoval při tom účel svého filosofického semináře. Předmět úvahy má býti příštím rokem tématem cvičení ve filosofickém semináři.

Zajímavý případ uvádí prof. dr. Karel Vorovka ve svém výborném díle: „*Americká filosofie*“,¹ t. j. případ rozsáhlé dotazníkové akce J. H. Leuba. Akce měla zjistiti, jak víra v Boha ve smyslu křesťanském a víra v nesmrtelnost jsou rozšířeny ve Spojených státech u různých vědeckých odborníků. Výsledek uvádí Leuba ve své knize v procentech. Otázky „*Osobní Bůh — osobní nesmrtelnost*“ lze podle nauky křesťanské filosofie sloučiti v jednu: *jest podstatné a proto též osobní jsoucno reálným skutečnem?*

Aristoteles odpovídá shora uvedeným výrokem, k němu se druží these sv. Tomáše. Pro tuto nauku budou uvedeny názory „pro“ a „proti“. Tu nebudeme počítati jen odborníky podle čísla, abychom dostali obrázek v procentech, ale jest nám přihlížeti k důvodům, které byly kdy v dějinách rozhodujícími v řešení problému osobního, podstatného jsoucna. Vedle slov Aristotelových a Tomášových jest si připomenouti znovu vážná slova kardinála Merciera: „*Stěží by se mohla upřílišněně zdůrazňovati důležitost této diskuse. Málolkterými pojmy se tolik zabývá moderní myšlenka, jako právě pojmem podstaty (i osoby); a obhájci i odpůrci vědí dobře, že na úspěchu nebo pádu substancionalismu závisí osud metafysiky.*“²

I. PODSTATA A OSOBA VE FILOSOFII ORIENTÁLNÍ

1. INDICKÉ VÉDY

Poetická, bujně tvořivá obrazotvornost, jíž domovem je dumavý, hloubavý východ, a přirozená mysl vůbec snažily se od pradávna vyniknouti nejrozličnějším způsobem do nitra věcí samých, nespokojující se pouhým vnějším jevem. „Od nejdávnějšího starověku a daleko dříve než u národů západních nabyla kultura vzdělanostní patrného rozvoje, východ měl filosofii, jejíž podmínky bohužel většinou zmizely, ale jejíž stopy shledáváme v četných dílech věnovaných výkladu náboženských

obřadů a poznámkám k náboženským naukám. Zvláště v Indii toto prvé úsilí lidské myšlenky, snažící se vystihnouti *sebe samu i svět*, proniklo v život . . .“ poznamenává správně Léon Brothier.³

Indické Védy podávají nauku o jednotě všeho, co jest. Brahman, bráhman jest původně modlitbou, svatým slovem, později vše-jedno, božské, pravdivá bytnost věcí, věčné, nezměnitelné, nehmotné jsoucno, božské samo („Atman“) ve všem, poněvadž všechny věci jsou o sobě bytnostně tytéž a v základě totéž („aham Brahma asmi“; „tat twam asi“, to jsi ty). Kde se bráhman a atman různí, je bráhman kosmický a určitelný, atman psychický a určující princip.

Podle starších Véd povstává svět z brahmy, filosofie vedanty však svět označuje nicotným, marným, klamným, ilusí („závoj majy“).

Z četby Véd, Purán, Zákonů Manuových a jiných posvátných děl indických poznáváme první pokusy lidské mysli o vysvětlení jsoucna, podstaty. Je to názor pantheistický. Bůh je podle něho svět sám, ale svět omezený na stav pouhé substance, neboť rozmanitost, která překvapuje na světě, není bohem, nýbrž planou podívanou, kterou bůh sám sobě poskytuje. Tato rozmanitost jest jakousi halucinací jeho snův a při jeho probuzení se rozplyne a bude zapomenuta. — Smyslové dojmy jsou zřídly klamu. O čem nás poučují dojmy? Poučují nás o tom, že existují zjevy, známky odlišnosti více méně vyznačené mezi rozličnými bytostmi. To je vše lež. Rozum také klame. Rozumem předpokládáme, že jsou naprosté odlišnosti, individuality. Tento předpoklad je snem, který máme bdíce. Pravdou jest pouze to, co nám pocit odhaluje, totiž jenom podobnosti a vztahy. Každé rozlišování je plané.

Co je bytost podle této indické filosofie? Bytost jest všechno, bytost je to, co jest. Jest více bytostí? Tato otázka byla by nesmyslná, neboť při několika bytostech bylo by potřebí, aby se mohly mezi sebou rozlišovati, a každé rozlišování jest klamné. Neříká tedy indický filosof ani, že jest pouze jediná bytost, neboť slovo *jediná* označovalo by, jak se zdá, že jest možno více bytostí, nebo by připouštělo myšlenku *jednotky*, myšlenku právě tak chybnou, jako jest myšlenka množství. Říká tedy, že vše, co se zove bytostí, jest pouze *táž* bytost.

Jest pouze bytost, bytost bez jakékoliv vlastnosti, ježto vlastnost byla by odlišením. *Jak* může býti bytost *osobitá*, když se neodlišuje? Jak může býti rozumová, když věděti jest rozlišovati? Je to dokonce tvrzení přílišné, říkáme-li, že jest. Také by bylo přílišným tvrzením říkati, že není, neboť tvrzení jako popírání jsou rozlišováním. Jestliže existuje,

děje se to *ne-bytím*; vše, co jest nám dovoleno o ní říci, jest, že jest velkým neurčitem, že jest neomezeností samou čili „*universální substance*“.

Co jsou však člověku známé bytosti? Co jsou věci, jež nás obklopují? Nic skutečného, pouze pomysly. Ani já, ani nic z toho, co já zná, neexistuje. Jako pomysl sice existujeme a v tom ohledu se můžeme sebe ptáti, co jsem já, co jsme my. Odpověď zní: jsme prchavými omezeními neomezeného. Jsme klamnými zjevy *universální substance*, zdánlivými odlišnostmi *svrchované totožnosti*. Vzhledem k ní jsme tím, čím jsou slova vzhledem k tomu, kdo je pronáší, tím, čím jsou proti oceánu vzduchové bubliny, které na jeho hladině plovou. — Za všech dob bylo ono neomezené, ježto není schopno ani počátku ani konce, poněvadž to jsou omezení, ale ono trvá pouze za podmínky, že se projevuje souvislou řadou omezení, jež jsou jím samým a nejsou mu cizím, jež vycházejí z jeho lůna, aby se tam později vrátila pohybem zavíracím, který přivádí zpět k totožnosti to, čemu vývojový pohyb z ní dal vytrysknouti. Tato omezení čistě jevová, jež jsou bytostmi, jimiž jsme my, jsou tedy jakýmsi vyzařováním, jakýmsi postupnými emanacemi *universální substance*. Ale poněvadž jsou tyto emanace postupné, jest jasno, že poslední, k nimž došlo až po vyčerpání plodného ohniska, které se znovu rozehřívá pouze tím, že shromažďuje opět své paprsky, musí býti účastny tohoto vyčerpání a musí býti nejdokonalější. — Lidstvo spěje však veškeré jako řeky do lůna oceánu, aby se ztratilo konečným pohlcením v propasti *totožnosti*. Kdo dávali však v životě přednost činnosti před klidem, budou bráti život vážně; kdo rozvinou v sobě cit osobnosti a nebudou chtít státi se podobnými živoucím mrtvolám, tím, že se odliší více od ostatních bytostí, vzdálí se čím dále tím více od *svrchované totožnosti* a po své smrti budou se od ní ještě dále vzdalovati tím, že oblekou podoby bytostí nižších, než jest druh lidský.⁴

Přesto se však vyskytují i ve Védách patrné stopy původního monoteismu, vedle čirého immanentismu i pojem transcendentní činnosti Nejvyššího. Rig-Véda má chvalo zpěv:

„Ničeho tehdy nebylo, ani jsoucna, ani nejsoucna, ani vyšších říší, ani vzduchu, ani nebes, ani dne, ani noci — avšak On jedině dýchal (žil) tak ale, že dýchání (život) v něm zůstávalo. Ničeho nebylo mimo Něho. Na počátku samy temnoty temnotami byly zahaleny, voda bez pohybu zůstávala, vše bylo neurčito ... Touha lásky byla v Něm, z je-

hož duše prvé símě vzešlo. Avšak kdo to poznal? Kdo to dovede vy-
líčiti? Odkud pocházejí jsoucná? Co je ono tvoření? Bozi sami byli
od Něho vytvoření. Avšak, kdo ví, jak existuje?“⁵

2. NÁZORY BUDDHISTICKÉ NA OSOBNOST

Buddhismus je nauka Buddhy (t. j. poznávající, probuzený) a s touto
naukou spojený názor světový a životní.

Jednotlivé „já“ není ničím reálním, skutečným, končí-li žádost ži-
vota, snaha životní, přestává i stěhování duše, a duše přechází ze světa
zdánlivého (Sansara) do stavu naprostého klidu bezžádostivosti, do Nir-
vany. Nirvana: podle buddhistického názoru je nebytí individuality, zá-
nik jedinečnosti jednotlivce, zánik životní vůle egoistické přinášející
bol, odvrát od světa jedinců („Sansara“) a návrat do stavu bez žádosti
a bez jedinečné jsoucnosti, do stavu bez sebevědomí a do stavu a vrchole
nejvyšší dokonalosti.

Odvrát i návrat nastává částečně již za života, částečně (po skonče-
ném znovuzrození) po smrti je dosažitelný („Parinirvana“). Podle De-
ussena⁶ je Nirvana, jež znamená „zhasínání“, zároveň i blaženost, stav,
který je po své bytnosti pozitivnější, kladnější než celý svět se svým ob-
sahem, a který však přece pro organizaci naší schopnosti poznávací,
která vylučuje pochopení toho stavu, jen negativně může a musí býti
označen.

Buddhismus se velmi rozšiřuje a proniká znovu poslední dobou i na
západě. Je podáván na základě starého buddhismu, avšak i ve formě
neo-buddhismu. Vůdcem tohoto směru je J. *Krishnamurti* svým dílem
„*Království štěstí*“.⁷

U nás vyšla též objemná, krásně upravená a při tom nápadně laciná
kniha dra Leop. *Procházky, Buddha* a jeho učení, Plzeň 1926.

Jaký jed je obsažen v rozšiřovaném buddhismu, je patrně nejlépe
z nauky buddhistické o lidské osobě a osobě Boha. Budiž proto obšír-
něji podána tato nauka podle citovaného díla dra L. Procházky.⁸

1. Předpoklad noetický Buddhismu.

Bez subjektivního pocítování není objektivních jevů. Pouze tam, kde
je subjekt, je také objekt, jen kde poznavatel jest, je také poznávané,
jen kam síla představy neb poznání poznavatele sahá, je zdánlivě po-

znané předmětno. Objekt řídí se podle subjektu, nikdy naopak. Tím se dospěje k anarchii, s pořádkem světovým je konec, je báhorkou; pořádek, který se zdá v přírodě panovati, koření v našem bludu, který pořádek ten ze sebe do prostoru promítá a tam upevňuje. Pořádek ten rozplyne se přímo k divokému, fantastickému, vířivému tanci, když si svět trochu blíže prohlédneme, nikterak, jak leží v prostoru, nýbrž v čase. Ke každému konání potřebí času; dění bez času je nemožným; bez času by svět přestal existovati.

Naše smysly jsou proto naprosto prolhaní společníci, avšak ani jejich páni nejsou lepšími, jsou jen představou nevědomosti. Vše, co jest, *představuje* se jako „dění“, jako „procesy“. Všechny procesy dělí se v takové, které jsou udržovány, a v takové, které se samy udržují . . . Živý proces má v sobě cosi, co každému pokusu zvratnosti odporuje: sílu, podmiňující takový proces; síla je působení a působení představuje v každém okamžiku novou hodnotu.

Tím se přichází k druhé charakteristice skutečných procesů: totiž, že samy stanoví potřebné rozdíly napětí k svému trvání. Skutečnost, příznačně vzato, je všude bez výjimky vyrovnání rozdílů napětí.

A tak stojí buddhista před otázkou: Jest možno, aby živoucí tvor pochopil sílu, jež ho podmiňuje?

Odpověď skytá *intuice* Buddhova, která prý silou genia temnotu osvětluje. Buddha praví:

„Každý živoucí tvor jest čistě dynamický systém, který se zcela ve svém dynamismu vyčerpává, který jest naveskrz působením podobně jako plamen.“⁹ Toto individuální působení nazývá Buddha „Kamma“. Tím přichází buddhista do oblasti čisté skutečnosti, t. j. čistě dynamických jevů životních. Co vidím, to *mám* za předmět; moje schopnost zraková, to *jsem* já sám, což řící dlužno i o ostatních smyslech. Tyto různé schopnosti jsou pro jedince to jedině bezprostředně přístupné v celém světě. Ze souhrnu všech těchto jednotlivých dynamismů sestává individuální působení, jež nazýváme „Já“; aneb správněji řečeno: nesestává z nich, nýbrž nechá se v ně při pozorování rozložit. Krátce: živoucí tvor „nemá“ pět forem lpění, khandha, jako funkce, nýbrž *jest* toto vše sám. Těchto pět skupin lpění, t. j. celý proces „Já“, představuje v každém okamžiku jemu vlastní zvláštní hodnotu potenční energie, kteráž přechází na vybavující dráždění vnějšího světa v živou energii hnutí vůle, chtění. Touto součinností rozlišuje se skutečnost od zpětné skutečnosti odvozené. Skutečným je to, co rozdíly

napětí, ke svému trvání potřebné, samo ze sebe dává a vyrovnává. Nejlepším k tomu vysvětlením jest pochod výživy. Bytí živoucího tvora jest hladové „stávání se“, „dění“, t. j. kladení rozdílu napětí vůči vnějšímu světu a ukojení tohoto chtíce, t. j. vyrovnání rozdílů napětí... Otázka: co jest život? nedá se z příznaků zodpovědět, nýbrž vyžaduje odpovědi z *vnitřního zření*. A tu dává Buddha; on učí s ideálně-pojmovým chápáním života učiniti konec, a život z povznešeného, ale nepochopitelného pojmu všeobecného myšlení převést na skutečnost. A skutečný život jest pro každého živoucího tvora jen jediný: ona hra působnosti pěti skupin, khandha, kterou bezprostředně sám prožije. A tak poučen vstupuje v správném nazírání bezprostředně do vlastní dílny života. Zde ve mně, zde vytryskuje život vždy znovu v tření o vnější svět, právě tak jako teplo vždy znovu vytryskne v tření dvou dřev o sebe. Zde hoří! Zde vzplane to každým okamžikem vždy znovu, nikterak jako výron metafysické síly, nikterak jako funkce podobně metafysické hmoty, nýbrž jednoduše jako samočinný proces, jako výsledek sama sebe, jako výraz individuální autonomní síly.

„Celkem vzato,“ praví Procházka, „je to ohromná jednoduchost myšlenky Buddhovy, přes kterou lidé klopýtají, která nám ji činí cizí, ba podezřelou. Neboť uznáme-li toto vnitřní zření, tu padají samy sebou oba směry našeho dosavadního duchovního života, z nichž jsme až dosud trávili. Oba, víra i věda, žijí celkem z otázky: odkud pochází život? Poznáme-li s Buddhou, že odnikud nepochází nežli sám od sebe, tu znehodnotí se ovšem pro nás duchovní kapitál celého civilisovaného světa.“

„Obyčejně zůstávají lidé při starém stanovisku, že nepovažují život za výsledek jeho vlastních předpokladů, nýbrž za výraz něčeho jiného, původnějšího. Jdou-li v pátrání po tomto původnějším cestou vědy a předvádějí si život před oči v mikrokosmu aneb v experimentu, aneb provedou-li akt víry a věří, že život v transcendentním, univerzálním spočívá, to není podstatným rozdílem; v obou případech zbloudili sice v protivném směru, ale stejně daleko od skutečnosti. Proto ještě jednou a vždy znovu: život není žádnou transcendentní hodnotou; není ničím, naprosto ničím nežli souhrnem toho, co individuum prožívá.“

Je síla pochopitelnou? Ona není pochopitelnou, ale stane se pochopitelnou tam, kde v průběhu samočinného vývoje jednotlivec svůj vnitřní život jako takový prožívá, t. j. ona stane se pochopitelnou pro sebe samu ve vědomí...

V buddhismu není síla ani něčím podmíněným, ani něčím nepodmíněným, nýbrž něčím samo sebou podmíněným, sebe sama podmiňujícím, neboť ona vždy znovu čerstvě vytrysknouti musí, aby zde vůbec býti mohla, ze svých vlastních předpokladů třením o vnější svět. Ve víře jest síla něčím čistě neskutečným; neboť „*síla o sobě*“, jako „*něco samo o sobě stávajícího*“, neexistuje ve skutečnosti. Ve vědě jest síla čistě odvozenou, zpětnou skutečností, ať se chápe již jako konaná práce anebo pohyb. V buddhismu jest síla skutečnou a může jako taková každým plamenem býti kontrolována; i plamen jest ze svých vlastních předpokladů něčím vždy znovu vytryskujícím.“¹⁰

2. Učení o „skutečnosti“ použito na osobnost.

Tento myšlenkový pochod na pojem „světa“ přenesen dá následující: Ve víře jest svět produkt prásidy, výtvořem. Ve vědě jest síla produktem nestvořené prahmoty, což jest nutnou konvencí mechanicko-materialistického světového názoru. V buddhismu jest jen jeden svět, ten, který každý jedinec sám pro sebe prožívá, není ani stvořen, aniž nestvořen, nýbrž něčím z předpokladů světa vždy znovu sám sebe tvořícím. Produkt a producent v jednom a tudíž v každém okamžiku, jednota počátku a bezpočátečnosti.

Pakliže byl takto proces „Já“ pochopen, pak nelze mluvit více o možnosti, že za jevy schovává se něco metafysického . . . Neboť pochopili jsme pak všechny předpoklady procesu „Já“, jakožto v něm samém ležící. Síla mne podmiňující jest nalezena, hra její činnosti pochopena, „stavitel“ odkryt. Ještě teď chť něco metafysického do biologické summy vpraviti, mělo by právě tolik smyslu, jako chťti pozitivní číslo zvětšiti o nulu.

Bezprostředně přístupným, t. j. prožitím, jest každému jen jedno na světě: vlastní osobnost. Na ni musí se obrátiti každý skutečný myslitel, kterému zjevy a příznaky, jména a pojmy nestačí, nýbrž který jde za hledáním síly. A zde jest Procházkovi Buddha vůdcem, ba jediným vůdcem. On učí celou osobnost jako samu se prožívající sílu pochopiti. Tím, že jednotlivec od něho poučen pochopil: já nejsem žádný „konatel“ (podle víry), aniž jsem „něčím pouze vykonaným“ (podle vědy), nýbrž „já jsem konáním samým“, t. j. že působení, konání „*nemám*“ jako funkci nějakého vykonavatele, nýbrž že konáním (kamma) sám „*jsem*“, stane se síla prožitím. Že jako osobnost nejsem nic jiného než

forma, pocit, vnímání, schopnost tvořivá, vědomí, t. j. pět skupin lpění, khandha, to prožije každý, kdo do svého nitra vážně se vnoří. Více zde není naprosto ničeho a kdo ještě něco jiného za tím hledá, ten vydal se za pátráním předpojat. To, co jmenujeme obecně „Já“ neb osobností“, to vyčerpává se zcela ve hře pěti khandha a tím prožívám se jako se uskutečňující síla v možné její hranici.

Myslitel, který prý toto pochopil, shlíží s úsměvem na zástup těch, kteří v hledání síly nebe a zemi prozkoumají, poněvadž nevědí, že sami onou silou jsou, a poněvadž to, co jim jejich nitro říká, falešně vyznačují: buď jako pouhý pohyb molekulární (věda), nebo jako výraz transcendentálnosti (víra). „Nevědomost“ o sobě samém jest jediný dědičný hřích lidstva a teprve z tohoto hříchu vyvinou se všechny ostatní hříchy jak myšlenkové, tak činné; že činné hříchy jsou velmi mnohé, to ví každý; myšlenkové hříchy dají se všechny zahrnouti jedním slovem: *pojmem*. Pojem jest myšlenkový dědičný hřích lidstva a prapojem jest právě pojem o onom „Já“, které jako „síla o sobě“ za hru khandha jest stavěna. Tento prapojem jest v buddhismu neudržitelný. Pro pojem „Já“ není v buddhismu žádného místa, aniž možnosti; vše rozpívá se v žáru dění, které vždy znovu tryská v pětinasobném uchopování vnějšího světa. Ve skutečnosti není žádného „bytí“, jest pouze „dění, stávání se“.

Buddhistický pojem života, vesmíru zahrnuje v sobě vše a praví: všecek život jest jednotou. Právě tak jako voda moře jednotou jest a jedinou celkovostí, podobně je tomu s tímto stále pokračujícím životem. A jako ve velkém oceánu nelze přirozeně oddělit zvláštní masu vody od celku, právě tak v oceánu života nemůže byti jednotlivé o sobě existující jednotky, ať již nejvýše neb nejnižše stojící, nejjemnějšího neb nejhrubšího druhu. Právě tak, jako v moři, jsou vody v oceánu života v stálém pohybu (anicca); bičován větry „*nevědomostí*“ a poháněn chťicem, vášní a klamem, vyhazuje oceán bytí bezpočetné vlny. Každý živoucí tvor, satta, kterého nevědomost představuje jako individualitu, jako skutečnou a samostatnou bytost, jako Já, duši, a pod., jest ve skutečnosti pouze takovou vlnou, anebo pouze vlněním na povrchu oceánu. Jako v moři každá jednotlivá vlna ze samostatné hmoty vodní zdá se pozůstávati, na jednom místě vystoupí, aby opět od povrchu do hloubky zapadla, právě tak zdají se nám putovati pomíjející bytí samostatně na cestě životem. A právě tak, jako jednotlivá reální vlna není individuální vodní hmotou, nýbrž spleť hydrau-

lických sil, které se stále mění, právě tak není „satta“ individuální životní jednotkou. Není v žádném živoucím tvorů nějakého „Já“, nějaké duše, ani v něm, ani mimo něj. Jediná skutečná individualita, která existuje, pozůstává z nesmírně komplikovaného složení životních sil; tyto síly způsobují v každém okamžiku nové životní elementy a splývají v onom pohybu dohromady, který jako celek nazýváme „osobností“. Pro srovnání podstaty osobnosti hodí se dále znamenitě duha. Linie padajících kapek s linií paprsků světla v pravidelném toku — ve srazu. Linie padajících kapek odpovídá linii těla, rupa, linie paprsku světelného linii vědomí, viňňana. To, co oba dohromady přivádí, jest kamma. Produkt křížení, duha, to jest bhava, proces mého „Já“, pablesk, klam, současně existující i neexistující, t. j. dění, stávání se. Právě tak, jako „Já“ mezi subjektem a objektem, kammam mezi viňňanam a rupam stojí, tak stojí duha mezi paprskem a kapkou, zcela paprsek na straně jedné, zcela kapka na straně druhé a přece ani paprsek ani kapka, nýbrž stálé spojování se obou. A tak rovná se proces spojování produktu spojování; produkt není ničím jiným, než znamením pro trvání procesu. Kde vězí však síla, která obě spojuje, ono kamma, ono velké třetí? Kde vězí síla, která paprsek a kapku spojuje? V nich samých, poněvadž paprsek a kapka zde jsou, proto se spojí, spojení se musí, žádná třetí síla je nesvádí dohromady. Jelikož materiální substráty tohoto útvaru zde jsou, proto je tu i jejich spojení, forma. Žádná kamma je nesvádí dohromady, jich přítomnost o sobě jest důvodem jejich spojení. To jest právě náš klam, že vidíme účel a prostředky, kde není nic jiného než důvod a následek. Kamma, ona věčná spravedlnost, onen věčný trestatel a odměňovatel, ten povstane teprve námi. My sami jsme prapůvodci kammy a kamma samo, jako paprsek a kapka původci duhy jsou a duhou samou. Tudíž trvání této reality, těchto khandha, jest také důvodem pro jejich spojení ve formu, v individualitu. Celá žertovná hra s khandha, kamma, bhava, není ničím jiným než opsáním toho, že *nevědomost* jest zde, t. j. že forma zde jest a že sama sobě zákony pro její udržení předpisuje. Neboť pokud kamma jsme, potud představujeme sílu, která svět ve věčné rovnováze, ve věčné morálce udržuje. Khandha jsou pouze tam, kde jest kamma. Jako jedna doplňovací barva druhou podmiňuje a obě z bezbarvitosti pošly; jak zmizení jedné též druhé spolu zmizeti dává, a obě zpět do bezbarvitosti opět zapadnou, tak povstává s pojmem „*kamma*“ teprve pojem „*khandha*“, jako pojem „*složky duhy*“ teprve s pojmem „*duha*“

povstává. Jen pokud kamma za touto zdánlivou formou stojí, stane se hmota „pěti složkami“, právě tak jako světlo a voda jenom, pokud za duhou stojí, složkami duhy se stanou; nikdo nebude „vodu o sobě“ a „světlo o sobě“ podobným výrazem označovat. A právě tak nebude nikdo „hmotu o sobě“ jako khandha označovat; teprve tam, kde jest kamma, t. j. vědomí „Já“, tam jsou khandha.

Nyní dále: Přesune-li se dešťový oblak, přestane sraz světla a kapky a zemře bhava-duha. Tak máme khandha jako světlo a vodu před sebou, myslili bychom — avšak trpělivost! My máme je před sebou, abychom se ihned přesvědčili, že je před sebou nemáme. Neboť v okamžiku zániku stalo se světlo i voda „bhava“. Ony jsou samy bhava, jakmile ony bhava neutvářejí. Za vodní kapkou nyní bhava se stavší, stojí jako „khandha“ vodní pára a atmosferické vlivy, které ji v její tvar byly přivedly. Dále: kapka mizí, vodní pára zůstane: tím vstupuje pára v úlohu „bhava“ a za ní jako „khandha“ vynoří se kyslík a vodík. Tudíž zde jsou přece khandha — myslili bychom — neboť zde jest konec! Ano, avšak nikoliv konec o sobě, nýbrž konec našemu vědění. Jakmile se nám podaří dále odvoditi kyslík a vodík, přestanou hráti roli základních složek. I za nimi číhají hladové a chtivé „khandha“, vždy připraveny je do role, „bhava“ zatlačiti. A tak není realita nic jiného, než složka klamu, jest reální jenom v protivě ke klamu, nikterak o sobě. Zničení klamu značí otevření perspektivy na jiný klam, není nic jiného než uložení iluze o vrstvu níže. Naše smysly chápají pouze dění. Dění však jest proces, působení dvou činidel na sebe, jednota dvojice, klam na realitě spočívající. Tyto reality zůstanou jimi pouze tak dlouho, pokud dění produkují, za děním stojí, mimo naše smysly jsou. Jak daleko naše smysly pronikají, potud proniká dění, klam. Něco smyslovým učiniti, značí klamem to učiniti. Khandha názornými učiniti, značí obrátiti je ve stupeň klamu — bhava. Právě tak jako nikdo nemůže dosáhnouti oblačné klenby, ať se jak chce hluboko ponoří do vody, v níž ona se odráží, právě tak nemožno této bezednosti dosáhnouti. Realita se nám tak uhýbá, jako obzor poutníkovi, neboť klam pouze „nemám“, nýbrž klamem „jsem“. Slovo Petrarky o životě jakožto: „*statio instabilis*“, stane se zde pocitem. Kde jest proces ukončením, tam stane se konec procesem. Jinak vyjádřeno: Toto „Já“ lze pochopiti jenom jako zdánlivé „Já“, jako *dění*. Chtíti toto „Já“ jako trvalé bytí chápati, znamenalo by chtíti svět ve směru jeho počátku zrušiti, čas obrátiti, minulost na místě budoucnosti usaditi, sou-

hrn vší nemožnosti. Každý pokus něco trvalého, reálního, duši, hmotu, chápati, myslet, činí ji formou, t. j. klamem. Každý pokus rozpadlou formu, smrt pochopiti, tvoří jenom nový život. Všechno lpění na životě po smrti není ničím jiným než nevyčerpatelnou nádrží, z níž jest napájen život, tento vezdější život. Po tak dlouho, jak budoucnost před námi leží, po tak dlouho jsme v „Nyní“. Z jednoho „Nyní“ do druhého „Nyní“ vstupující, máme věčnou budoucnost před sebou, věčný vezdější život. A to jest tragikou tohoto loutkového divadla, že toto zdánlivé „Já“ jest nejen klamem, nýbrž oklamaným klamem, klamem, který se sám klame. Tím stane se trvání klamu o sobě, věčností klamu: „kammam není bez khandha“.

A nyní přejděme k vlastní úvaze o osobnosti. „Osobnost, osobnost, praví se ctihodná; co pravil Buddha, že osobnost jest?“ tak ptá se Visakho moudré mnišky Dhammadinna, jež bývala jeho manželkou.

„Oněch pět skupin lpění jsou osobnosti, pravil Buddha, bratře Visakho, totiž skupina lpění tělesného tvaru, skupina lpění pocitu, skupina lpění vnímání, skupina lpění chtivé činnosti a tvořivých sil, skupina lpění vědomí. Těchto pět skupin lpění, bratře Visakho, jsou osobností, pravil Buddha.“¹¹

Podle toho pozůstává osobnost z pěti skupin: těla, pocitů, vnímání, chtění a vědomí. Aby bylo Buddhově definici dobře rozuměno, jest třeba dvojí seznati, že se totiž osobnost v těchto pěti skupinách vyčerpává a proč Buddha je označuje „skupinami lpění“. Při tom jest seznání to základním předpokladem pro porozumění podstaty osobnosti vůbec a mělo by se státi především. Neboť abychom mohli něco pochopiti, jakožto snůšku počtu určitých skupin, musíme především seznati vlastní všeobecný charakter těchto skupin, khandha, který v tomto určitém případě spočívá v tom, že jsou to skupiny lpění, které osobnost utvářejí.

Podle Buddhý „*lpíme, visíme*“ na osobnosti tak vroucně a těsně, že se domníváme v ní pozůstávati, čehož výrazem jest, pakliže Buddha oněch pět skupin naší osobnost tvořících, „skupinami lpění“, „*upadakkhandha*“ nazývá. Khandha značí tolik, jako kmen, skupinu, je tím, co se utváří, ve formu balí, skupinou, vrstvou. „Pět khandha“ osobnost tvořící nejsou však jednotlivými díly, které o sobě vedle sebe stojí, a jako takové definicí mohou býti zachyceny, nýbrž ony jsou jednotný životní pochod, tak asi jako vrstvy barev plamene: červená, oranžová, žlutá, modrá, bezbarvá žádnými dělitelnými vrstvami ne-

jsou, nýbrž jednotný pochod hoření. Charakteru pěti khandha musíme si býti stále vědomi, chceme-li se pokusiti nyní, je pod vedením Buddhy jakožto jediné a úplné složky osobnosti pochopiti a to podle jeho zásady názorně tak, abychom jejich působnost ve tvaru osobnosti podobně prohlédli, jako na př. zařízení a spolupráci jednotlivých dílů námi úplně pochopeného duchaplného stroje.

Základ osobnosti tvoří materiální tělo. To povstane v okamžiku plození otcem a matkou z jednotlivých chemických látek, které Buddha podle prastarého způsobu shrnuje ve čtyři látky, zemitou, vodnatou, ohnivou a vzdušnou. Z látek těch skládá se jak vejce matečné, tak i mužská semenná buňka a dodávají tyto látky patřičný materiál i na dále k výstavbě těla tím, že prozatím nám neznámou silou vystřebávány jsou z krve matky a spracovány v útvar nového těla. Po dokončení této výstavby se dohotovené tělo narodí a i poté stejným způsobem jest nadále udržováno tím, že ve formě přijímání potravy přivádí se nová náhrada z oněch čtyř hlavních látek za neustálé odtékající součásti: „Toto je tělo mé, sestavené ze čtyř základů, otcem a matkou splozeno a zbudováno z kaše a polévky rýžové.“

Takto utvořené tělo shledáváme opatřeno smyslovými orgány, jež podobně pozůstávají ze čtyř hlavních látek; v tomto tělu opatřeném šesti smyslovými orgány máme to, co se obecně a co i Buddha sám označuje tělem, aneb přesněji tělesným útvarem — rupam.

„Právě tak, bratři, jako pomocí trámů a vazů, slámy a hlíny omezený prostor „dům“ povstává, právě tak, bratři, utvořen jest pomocí kostí a šlach, masa a kůže omezený prostor, tělesný útvar zvaný.“¹²

Tento tělesný útvar pozůstává tudíž výlučně ze čtyř hlavních látek, které jsou identické s anorganickými látkami vnějšího světa, jsou z něho přímo odebrány a vrátí se později zpět. Látky ty vpraveny v tělo, přetvořeny jsou pouze v tvar tomuto tělu vlastní, právě tak jako látky, z nichž dům sestává, v příslušný tvar jsou spracovány. Ač zřejmou je tato skutečnost a bezpodmínečně čistě pojmově doznanou, přece jenom velmi málo lidí si ji uvědomuje, jasný důkaz pro to, jak nekonečně mělkým jest morální nazírání. Jest však nutno tuto skutečnost prohlédnouti delším uvažováním, chceme-li podstatu osobnosti zcela pochopiti: že totiž základ osobnosti, t. j. tělo se svými smyslovými orgány, není nic jiného, nežli pouhé nahromadění a přetvoření mrtvých hmot a látek vnější přírody, a že pozůstává hlavně ze spracované hmoty. Možno se domnívati, že při skutečném prohlédnutí tohoto

stavu vzbudí podiv okolnost, že lidé na útvaru podobného základu visí s houževnatostí lepší věci hodnou. Avšak proto Buddha tak velký klade důraz na prohlédnutí základů naší osobnosti, jakožto pouhého spojení látek shrnutých do čtyř hlavních hmot: „Co jest, bratři, druh zemitý? Zemitý druh může býti vnější nebo vnitřní. Co jest, bratři, vnitřní druh zemitý? To, co se uvnitř jeví pevným a tvrdým, jako vlasy a chlupy, nehty, zuby, maso, kosti, morek, ledviny, srdce, játra, bránice, slezina, plíce, žaludek, vnitřnosti, lejno a vše ostatní, co se uvnitř jeví pevným a co se zde jeví vně na druhu zemitém, to jest druh zemitý.“¹³

. . . Buddha ztotožňuje tudíž látky našeho těla s látkami vnějšího světa.

Takto sestavené tělo se smyslovými nástroji jest tudíž základem osobnosti, nikoliv však již osobnost sama. Aby k ní došlo, musí býti rozvinuty ostatní čtyři khandha, pociťování, vnímání, hnutí chtivá či tvořivá a vědomí. To stane se tím způsobem, že oněch šest smyslových orgánů vstoupí do činnosti jim vlastní, spočívající v zachycení určité části vnějšího světa, okem předmětů, sluchem zvuků, nosem pachů, jazykem chutí, tělem doteků, kdežto smysl myšlení, mozek, jakožto shromažďující nádrž jevy ostatních pěti smyslů má za předmět :

„Pěti smyslům, bratře, přináleží různá oblast, různý okruh působnosti a žádný nemá na oblasti a působnosti druhého účasti. Je to zrak, sluch, čich, chuť, hmat. Těchto pět smyslů, bratře, nemá snad nějakého ústředí, nebéře něco na jejich oblasti a působnosti účast? Těchto pět smyslů, bratře, má myšlení za ústředí, myšlení má na jejich oblasti a okruhu působnosti účast.“¹⁴

Aby však tento smyslový pochod započal, to jest, aby vnější tělesa smysly do jejich zvláštní činnosti uvedla, musí v prvé řadě smyslové orgány samy býti schopny činnosti, nebo jak Buddha se vyjadřuje, musí býti „*nezlomeny*“; dále třeba, aby jednotlivým smyslovým orgánům odpovídající předměty do jejich okruhu vstoupily; a konečně musí býti činnost zraková, sluchová atd. působením vnějšího předmětu povzbuzena, podrážděna, čili jak Buddha praví, „musí nastati příslušné zasažení do sebe smyslových orgánů a do jejich oblastí vstoupivších útvarů, zvuků, pachů, šťav, hmatových věcí a představ.“ — Dostaví-li se to vše, pak vyšlehne z tohoto vzájemného zasažení smyslových orgánů a smyslových objektů : vědomí.

3. *Příslušné vzájemné zasažení, vědomí a osoba.*

„Je-li nezlomen orgán sluchový, čichový . . . je-li myšlenkový orgán nezlomen, bratři, nevstoupí-li však vnější jevy v oblast myšlenkovou, tu nenastane žádné příslušné vzájemné zasažení a nedojde k utvoření dotyčné části vědomí. (Též orgánu myšlenkovému musí býti předmět předveden; jak již řečeno, tvoří tyto předměty myšlenkového orgánu záznamy ostatních pěti smyslů, t. j. všechny možné zjevy světa, ať již bezprostřední určité názorné představy, ať již nepřímé výtvary zdvižené myšlenkovou asociací z paměti, nebo dříve utvořené abstraktní pojmy. Buddha jmenuje předměty smyslu myšlenkového: „dhamma“; podle toho bude nadále označovati dhamma, jakožto předměty smyslu myšlenkového, představy, při čemž toto slovo budiž tak pojato, že se orgánu myšlenkovému něco představí.)

„Je-li orgán myšlenkový, bratři, nezlomen, vstoupí-li vnější zjevy do jeho okruhu, avšak nedojde k vhodnému vzájemnému zasažení, nevznikne příslušná část vědomí. Je-li však orgán myšlenkový nezlomen, bratři, vstoupí-li vnější zjevy do jeho okruhu a dojde k vhodnému vzájemnému zasažení jejich, pak dojde k utvoření příslušné části vědomí.“

. . . „Orgánem myšlenkovým a myšlenkovými předměty povstává vědomí; právě myšlenkové vědomí dochází zde k utvoření. Právě tak jako oheň z jakéhokoliv důvodu hoří, právě pouze tím, a jenom tím k utvoření dochází: dřevem jest živěn a právě oheň dřeva se utváří, chrastím jest živěn a právě oheň chrastí se utváří, . . . právě tak, mniši, dochází vědomí ať za jakéhokoliv důvodu povstává, tím a pouze tím ke vzniku.“¹⁵

Promyslíme-li přesně toto vylíčení, tu dostáváme překvapující výsledek: vědomí není něco substancionelního, nýbrž nic více než právě nastavší působení zcela určité příčiny, totiž právě onoho vzájemného zasažení jedné ze šesti smyslových činností a jejího předmětu a je to vědomí pouze zde, zda a pokud tato příčina trvá a rozplyne se opět v nic, když příčina ta zmizela; vyšlehne v tom okamžiku, kdy některý ze smyslových orgánů jest podrážděn nějakým jemu odpovídajícím vnějším předmětem, právě tak jako oheň vyšlehne, třeme-li zápalku na příslušné třecí ploše, a zmizí opět, jakmile smyslový orgán mimo činnost jest postaven právě tak, jako oheň opět zajde, jakmile dřevo, jímž a na němž hoří, jest mu odňato. Nevidím-li, t. j. neuvedu-li oko

v činnost tím, že ho na určitý předmět neustavím, neplane, nehoří ve mně také žádné zrakové vědomí, neslyším-li, žádné sluchové vědomí atd., a zastavím-li veškerou činnost všech smyslů včetně myšlení, nehoří vůbec žádné vědomí více: ono jest uhaslým. „Ať z jakéhokoliv důvodu, mniši, vědomí povstává, dochází právě z toho a jenom z toho ke vzniku.“ Bez dostatečného důvodu nevzniká žádné vědomí, krátce řečeno: *vědomí jest něco příčinně podmíněného*.

Vyšlehne-li však počtím činnosti smyslové příslušné vědomí, tu způsoben jest ve mně teprve oním vnějším předmětem dotek. . . . Dotekem jest podmíněn pocit; (Buddha nazírá na vše pouze s hlediska podmíněnosti a zvláště také na proces osobnosti; nedává tudíž přirozeně žádnou moderní fyziologii smyslového vnímání); co se pocituje, to se vnímá; co se vnímá, o tom se uvažuje; o čem se uvažuje, to se odlišuje (uvažování a odlišování děje se ve formě chtivých, tvořivých hnutí, sankhara); co se odlišilo, přistupuje tím podmíněno po řadě na člověka jakožto vnímání, „*světa jednotlivostí*“, „*papaňco*“, v předmětech okem se uvědomujících, v zvucích uchem se uvědomujících. . . .

Čtvrtá z pěti khandha tvořících osobnost, jest skupina „*sankhara*“, t. zv. sankhara-khandho. . . . Zahrnuje tato skupina v sobě veškerá vnitřní hnutí, která v nás vzniknou na základě pocitů a vnímání některého smyslového předmětu, zvláště všechno se dostavivší chtění s jeho možným vyjádřením, jako: žádostí, radostí, nadšením, nelibostí, zlostí, hněvem, smutkem, úzkostí atd., krátce komplex z pocitů a vnímání určitého smyslového předmětu se dostavivších průběhů představ a chtění. Nyní porozumíme: to je tedy ustanovení, spolčení a spojení těchto pěti skupin lpění. Porozumíme nyní vzniku osobnosti, vzniku toho, v čem člověk obecně svoji bytost shledává.

Odlišující činnost vysvětluje nauka Buddhova: Jakmile něco vnímám, započne moje činnost myšlenková: uvažuji o vnímaném předmětu. Tím však jest předmět ten teprve od ostatních zjevů odlišen, proti kterým jsem mimo to postaven. Tam, kde při shlednutí jevů vůbec chtění nevyvstane, aby učiněny byly předmětem myšlení, tam také nebudou jevy ty jako jednotlivé předměty viděny, ony nebudou od sebe odlišeny. Ten, kdo cestuje nějakou krajinou, aniž při tom jeho orgán myšlenkový jest příslušně povzbuzen, tomu nelze zajisté říci na konec, které jednotlivé předměty byl viděl; on může mluvit o oné krajině pouze jakožto celku. To platí obzvláště tehdy, jestliže se zcela pohroužil na př. v pozorování krásné krajiny, tudíž opětne aniž o ní

jakýmkoliv způsobem myslil. Je totiž estetickému pozorování a rozjímání v mnohých případech přímo vlastním, že se při něm nepostřehují jednotlivé části, nýbrž vždy pouze harmonický celek. Je to tudíž pouze následkem myšlenkové činnosti vůči nějakému jevu, že si jej jako jednotlivý uvědomíme a z bezpočetných ostatních jevů jej vyjmeme, kdežto tyto ostatní jevy splývají v nerozeznatelný celek. Tudíž teprve touto odlišovací působností myšlenkové činnosti rozložíme celkovost jevů časově a prostorově ve svět jednotlivostí, aneb ve svět vztahů a tím stane se tento svět v celém svém rozsahu pro nás stávajícím. . . .

4. „Duchovní útvar“ a osoba.

V dalším výkladu osobnosti lidské jest důležitý pojem „*nama-rupam*“. Slovo „rupa“ značí tělo, nikterak však tělo pokud z hmoty pozůstává, nýbrž pokud je formou. Má-li býti vyznačeno hmotné na osobnosti, používá se slova „kaya“. Neznamená tudíž „rupa“ na osobnosti, co hmotným jest v protikladu k duchovnímu, nýbrž to, co se představuje na hmotném jako formovací síla. Jako „nama“ označuje se schopnost cítění, vnímání, myšlení, doteku a pozornosti. — „A co je to, bhikkhu, toto nama-rupam? Cítění, vnímání, myšlení, dotek a pozornost, to jmenujeme „namam“. Čtyři základní substance a tělesná forma od těchto odvislá, to nazýváme „rupam“.¹⁶ — Jelikož schopnosti pod „nama“ zahrnuté jsou hlavní složkou toho, co nazýváme životem, jest obsahový význam „nama-rupam“ opětně života schopné tělo. Ostatně možno též slovo „nama-rupam“ přeložiti výrazem „*duchovní útvar*“, jelikož se označují schopnosti shrnuté pod „namam“ za duchovní.

Název „nama-rupam“ jest převzat z Véd a značí tam, co má „*jméno a postavu*“, t. j. jednotlivé individuum: „Tento svět zde nebyl tehdy rozvinut; on právě rozvinul se ve jména a postavy, takže znělo: tento tím a tím jménem, namam, se jmenující, má tu a tu postavu „rupam“.¹⁷ Tak se děje až podnes a praví se: tento tím a tím jménem se jmenující, má tu a tu postavu. Jméno a postava jsou realitami. A tuto realitu individua má na mysli přirozeně Buddha při „nama-rupam“. Význačné při něm spočívá pouze v tom, že on se neuspokojuje tuto skutečnost obejítí označením jako to, co má jméno a postavu, nýbrž že uvádí oba elementy individuality zpět na jejich skutečný obsah tím, že označuje postavu jako produkt materie a vlastnost, kterou materie

ta jeví a ji právě tím k individuu s vlastním jménem činí, jako souhrn t. zv. duchovních schopností.

Rozhodně dlužno se naprosto toho vyvarovati, aby zde volená slova: „duchovní vlastnost, schopnost“ atd., byla považována za „něco bytného, trvalého“, ducha neb duši ve smyslu obvyklém, jako nezničitelná, immateriální substance, která snad v materiálním těle obývá.

Dr. L. Procházka praví: V učení Buddhově není vůbec protikladu mezi duchem a látkou ve smyslu našich theologů. Hmota a její vlastnost nejsou pro něho něčím různým, nýbrž materiální jest zároveň hrubě duchovním a duchovní jemně materiálním, aneb jinak vyznačeno: Duchovní útvar jest v tomtéž smyslu duchovním, jako magnetismus v poměru k železu jako duchovní může býti označen . . .¹⁸

Tudíž jest „osobnost“ teprve jednotnou výslednicí „tělesného organismu“ a elementu „vědomí“. Předem dlužno zamítnouti možnou námitku, že vědomí nelze nazvati společným podkladem osobnosti a to proto nikoliv, že ono jest vzbuzeno vždy teprve tělesným organismem. K vyvrácení této námitky stačí poukaz, že také na př. hořící zápalka ze dvou zcela heterogenních elementů pozůstává, dřeva a ohně, ačkoliv vyšlehuje oheň teprve dotekem dřeva o třecí plochu právě tak, jako vědomí vzájemným zasažením jednotlivých orgánů smyslových s příslušnými vnějšími předměty. S elementem ohně má vědomí další společnou vlastnost, že vždy znovu musí býti rozžehnuto. V ostatním jest poměr tělesného organismu k vědomí mnohem obdobnějším poměru mezi zápalkou a ohněm; jestliže poměr mezi zápalkou a ohněm jest jednoduše podmíněný poměr o příčině a následku, podmiňují se tělesný organismus a vědomí vzájemně.¹⁹

„Ve vědomí obsažen jest vesmír a se zánikem vědomí i on zaniká.“ Není ve světě vůbec žádného „bytí“, nýbrž pouze nepřetržité „stávání, dění“ tudíž žádného „vědomí“, nýbrž pouze „uvědomování“ (poznávání).

Krátce, analysovali-li celý proces, jak vzniká celá moje osobnost, a tím pro mne celý svět, přijdu k tomu poznání, že nic z toho není trvalé a tím ani celek, moje osobnost. . . . „Moje bytost nepozůstává z těchto látek, nýbrž spočívá ve formě, ve kterou ony vešly, neboť forma není nic trvalého, jest pouze formovanou materií, jen občasný stav hmoty, forma, která podmiňuje ovšem různost bytostí, ale tak, že různost ta jest pouze formální, hmotně jsou si všechny bytosti naprosto stejny. Jest význačným pro hodnotu všeho stávajícího, že leží jeho vnada ve

formě, která jest právě tak prchavou, jako hmota trvalou, každým okamžikem se mění a udržeti se může jen tak dlouho, pokud se přidržuje hmoty příživnický a zajde se ztrátou svého hmotného podkladu.

Jeptiška Vajira pravila : jen hromada měnivých procesů, sankhara, je to ; nelze zde osobnost zachytiti.²⁰

Ptáme-li se, v čem vlastně záležíme, tu obdržíme od nevědomého člověka nejspíše tuto odpověď : má podstata spočívá v mé duši. Na tuto odpověď následuje nutně nová otázka : a co je to vlastně ona duše ? Theologové a prostřední filosofové definují tuto duši takto : duše jest nehmotná, tudíž duchovní, jednoduchá, nezničitelná substance. A pro miliony věřících lidí tvořila ta definice kouzelnou formuli, žulový základ, na kterém zbudovali celý svůj světový názor a podle toho zařídili svoje jednání, aniž, což jest právě tragickým, učinili pokus, solidnost tohoto základu přezkoušeti ! A přece jest víra v podobnou nehmotnou substanci v nás právě tak neudržitelnou, jako víra, že naše bytost v naší osobnosti spočívá, a pouhým mozkovým strašidlem a zrůdností neujasněného, nerozvážlivého myšlení.

Viděli jsme, že osobnost není nic více, nežli hromada procesů, sankhara. Procesy ty jsou trojího druhu : čistě tělesné jednotlivých tělesných orgánů, cirkulace krevní, vdechování . . . dále činnosti smyslové, na nichž pocítování a vnímání spočívá, a konečně činnost rozumová, pozůstávající v uvažování a rozmyšlení. Oba poslední druhy činnosti, tudíž čistě smyslové, zrak, sluch, čich . . . jakož i názorná činnost rozumová, se svým produktem vědomím, jmenujeme na rozdíl od tělesných procesů procesy duchovními. Jelikož však tyto duchovní procesy přirozeně jakýsi substrát předpokládají, na němž se rozvinují, k tomu nestačilo však tělo se svými smyslovými orgány včetně mozku, tu byl jednoduše nevědomými lidmi vlastní substrát pro tyto duchovní funkce zřízen a postaven a „duše“, duševní substance byla hotova. Pro toho však, který poznává pomocí právě tak geniálního, jako jednoduchého objasnění Buddhova všechny t. zv. duchovní funkce jakožto pouhou činnost smyslových orgánů včetně mozku s vyvinováním vědomí, není přijetí duchovní substance aneb tělesného ducha ničím jiným, nežli hypostasí těchto t. zv. duchovních funkcí. Je to týž sklon lidského „ducha“, správněji lidského myšlení, k zosobňování, který domorodci vidoucímu po prvé parní stroj v činnosti dává taktéž ve stroji uzavřeného „ducha“, sklon to, který člověku nerozumějícímu nějakému procesu v jeho příčinné souvislosti, dovoluje nahraditi ono jemu ne-

vysvětlitelné, čistě však přirozené zauzlení samostatnou silou, kterou si sám vymyslí k tomu účelu. V tom leží taktéž původ pojmu boha. Bůh neexistuje právě proto v učení Buddhově, jelikož podle něho ovládáno jest bezpočátečné a nekonečné universum železnými zákony, a v nich svůj dostačující důvod nachází. Při tom jest mezi přirozeným, jednoduchým člověkem a učencem pouze ten rozdíl, že učenec přibírá fysickou sílu k vysvětlení, jako na př. hypotetický éter k vysvětlení šíření se světla, neb atomy k vysvětlení chemických sloučenin a proto také často značně se přiblíží skutečnosti, kdežto naivní člověk věc tu radikálně vezme do ruky tím, že podle potřeby dá vznik čarodějnicím, ďáblům, bohům, aneb jako v našem případě, vlastní za tělem stojící individuální duši, duchovní substanci, tělesnému duchu. Tím dosáhne vytouženého cíle, neb odbyl a rozluštil všechny znepokojivé problémy jednou provždy důkladně a jednoduše. Pro nás však vzniká z toho pozorování poznání, že člověk vskutku žádného „ducha“ neb duchovní substance v sobě nemá; reálně a podkladem pojmům „duch“ a „duchovní substance“ jsou pouze t. zv. psychické, aneb lépe řečeno smyslové procesy. Tím vyklube se tudíž z onoho tajuplného ducha v člověku nevinné hromadné označení pro tak zv. duchovní funkce, které tvoří jedině pravdivý obsah pojmů „duch“ a „duchovní substance“; co se k tomu přimýšlívá, nemá reálního podkladu a jest vskutku prázdný mozkový strašák.²¹

Jednotlivé psychické procesy jsou připoutány výlučně k dotyčnému smyslovému orgánu tělesnému včetně mozku a podmíněny těmito orgány tak, že již každé poranění orgánů je jim na újmu a rozpad jejich v smrti způsobuje definitivní jejich vyhasnutí; z toho opět jenom vysvítá, že poznávací činnost je výlučným produktem těchto orgánů, nikterak však nějaké zcela zbytečné duše, která by měla státi za nimi. Buddha jmenuje dogma o individuální duši „*dokonale vyžrálou bláhovostí*“.

Vidíme-li však neudržitelnost předpokladu duše, tu nutno se diviti, že lidé se přes to přidržují podobné hypotезy a jsou každému opačnému poučení nepřístupni. Ale ani pro to není těžko důvodu nalézt: Normální člověk identifikuje svou bytost s pěti složkami své osobnosti, maje za samozřejmo, že je to právě jeho bytost, která se prožívá a představuje v jeho osobnosti. Avšak skutečnost ukazuje mu očividně, že propadá všech těchto pět skupin osobnost tvořících při smrti zničení, následkem čehož dostaví se především bezpříkladný strach před smrtí.

jehož rubem je bezmezná přichylnost k životu. Proto utváří se předpoklad duše, kterážto nejen jako nositel duchovních funkcí stává se pohodlným vysvětlením, nýbrž i jako jednoduchá substance smrti nepodléhající přes jasnou výpověď přírody umožňuje víru, že on sám ve svých duchovních funkcích není nijak dotčen vlastním skolem. Ovšem od skutečnosti, že jeho tělo smrtí je zničeno, nepomůže mu ani toto přijetí pojmu duše. Jelikož člověk však ani těla pro věčnost nechce postrádati, tu zařídí si to ještě jednodušeji, aby mu aktem všemocného boha později opět bylo dáno k dispozici. Takto není ovšem za těžko býti pánem všech obtíží a nesnází.

Učedník Buddhův Nagaseno, který králi Milindo vyložil podstatu naší bytosti, učinil srozumitelným, že jsme pouhým jménem, jehož podklad ve smrti se rozpráší do všech směrů:

„Jak se jmenuješ, ctihodný? Jaké je tvé jméno?“ táže se král. — „Jsem jako Nagaseno známým, králi, a jako k Nagasenovi mluví ke mně moji bratři řádoví. Když však rodičové někomu jméno Nagaseno dají, nebo Suraseno, neb Viraseno, nebo Sihaseno, vždy je to pouhým jménem, pouhým označením, pouhým pojmem, běžným výrazem, ba dále nic, než pouhé slovo, neboť osoba, přesně vzato, zde není k nalezení.“

A král pravil: „Pakliže, ctihodný Nagaseno, žádné osoby není, kdo je to, který tobě dává předměty potřeby, jako roucho, almužní pokrm, lože a léky? Kdo je to, který jich potřebuje? Kdo je to, který mravní pravidla plní, ducha pěstuje, cestu, cíl a vykoupení uskutečňuje? Kdo je to, jenž krade, zabíjí, cizoloží, lže, pije a dopouští se zločinů? Tak by nebylo nic morálního ani nic nemorálního, žádného pachatele dobrých a zlých skutků, aniž ovoce dobrých a zlých činů, a i ten, který by tě zabil, nedopustil by se vraždy. A ty, Nagaseno, neměl bys ani učitele ani rádce. Naproti tomu však tvrdíš, že tvoji bratři v řádu tě Nagasenou nazývají. Kdo je však tento Nagaseno? Jsou to snad vlasy hlavy onen Nagaseno, nebo zuby, maso, šlachy, kosti, morek, ledviny, srdce, játra, bránice, slezina, plíce, vnitřnosti, žaludek, lejno, žluč, šlem, hnís, krev, pot, tuk, slzy, sliny, maz, moč, aneb mozek v lebce sedící?“ — „Nikterak, králi!“ — „Anebo jsou snad pociťování, vnímání, tvořivost neb vědomí tímto Nagaseno?“ — „Nikterak, králi!“ — „Pak snad mají býti tělo, pociťování, vnímání, tvořivost a vědomí dohromady vzaty tímto Nagaseno?“ — „Nikoliv, králi!“ — „Aneb má tento Nagaseno býti dokonce mimo tělo, pociťování, vnímání, tvořivost a vědomí?“ — „Nikoliv, králi!“ — „Mohu se tě ptáti, jak

chci, onoho Nagaseno nemohu však odkrýti. Nebo má snad ono pouhé slovo Nagaseno již Nagasanem samým býti?“ — „Nikoliv, králi!“ — „Tudíž, kde je onen Nagaseno? Nepravdu díš, pane, lež, neboť tento Nagaseno neexistuje vůbec!“

A Nagaseno se obrátil ke králi a ptal se: „Přišel jsi, králi, pěšky, anebo jsi přijel povozem?“ — „Nepřišel jsem pěšky, pane, nýbrž přijel povozem!“ — „Pakliže jsi vozem přijel, králi, vysvětli mi přece, co vlastně je vůz! Je snad oj vozem?“ — „Nikterak, pane!“ — „Anebo osy?“ — „Nikterak, pane!“ — „Anebo jsou kola, vozové postranice, jho, váhy vozem?“ — „Nikterak, pane!“ — „Pak mají všechny tyto věci vzaty dohromady vozem býti?“ — „Nikterak, pane!“ — „Anebo má snad vůz býti mimo tyto věci?“ — „Nikterak, pane!“ — „Ať se ptám, jak chci, králi, onen vůz nemohu odkrýti! Má snad již pouhé jméno vůz vozem samým býti?“ — „Nikterak, pane!“ — „Pak, co je vlastně onen vůz? Nepravdu mluvíš, králi, lež, neboť vůz ten vůbec neexistuje!“

A král odvětil: „Já nepravím žádnou lež, ctihodný Nagaseno! Neb v odvislosti od oje, os, kol atd. vzniká jméno, označení, pojem, běžný výraz, slovo vůz.“ — Na to Nagaseno: „Zcela správně jsi, králi, poznal, co je vůz. Právě tak však, králi, povstává v odvislosti od vlasů, hlavy, zubů, nehtů atd. jméno, označení, pojem, běžný výraz a slovo: Nagaseno. V nejvyšším smyslu však, nelze zde osobnost nalézt. Taktéž jep-tiška Varija, králi, pravila v přítomnosti Buddhy: Právě tak jako následkem sloučení různých součástí se slova „vůz“ používá, právě tak používá se při sloučení pěti skupin označení „osoba“.

A to chtěl Nagaseno naznačiti králi Milindovi. Oba vidí se po prvé a představují se navzájem. Nagaseno používá jemným způsobem příležitosti, aby králi vysvětlil, že celá tato představa je jako vše ve světě pouhým klamem. Král má jej totiž přirozeně podle všeobecného mínění za osobu, to jest za substancionelní bytost, která se vyjadřuje v určité jemu naproti stojící osobnosti. Základní blud toho názoru chce dokázati Nagaseno králi. Proto ukazuje mu, že skutečný podklad pojmu „osoba“ je pouze hromada životních procesů, nakupení sankhara jevící se jako jednotný organismus; tudíž pro tělo šesti smysly opatřené, právě tak, jako pro pojem „vůz“ jsou skutečným podkladem jednotlivé součástky jejich v určitém složení a uspořádání, a že tudíž tím vpravdě celý obsah pojmu osoba nebo vůz je zcela vyčerpán. Nagaseno, právě jako Buddha, přesně doložil, že to, co měl král Milindo za své „Já“, jest pouze bezobsažné strašidlo, anatta.

5. Uznává Buddha osobního Boha ?

Člověk podle buddhismu není vlastně osobou. Bůh v této filosofii rovněž je oloupen o osobní povahu, nemůže býti osobou.

„A úžas Brahmův rosl, když Buddha promluvil: „Ani Ty, veliký Brahma, nejsi žádným „*Já*“, i Ty jsi bez „*Jádra*“ a věčnost Tobě odepřena . . .“ *Pomíjejícno vše ve Vesmíru . . .*“

Buddha k Brahmovi: „Poněvadž Tys silou hromu, proto jej neslyšíš, jako života nevnímáš! Ty jsi v hrůze, Ty jsi v radosti! A proto neznáš obé! Brahmo, probud' se, *nebot i Ty vznikáš a zanikáš!* Poznal jsem, že nedostatečným, nežádoucím i Ty jsi, který jest Vším Všeho! A proto jsem se Všeho odřekl! Ochránce Všeho spoutává vše! A i Ty neseš pouta! Dvě cesty vedou po zániku Tvé nádhery pro Tebe: K novému Brahma vede jedna, druhá do velikého Nic!“²²

Tyto a podobné názory jsou šířeny neobuddhismem, ačkoliv jejich podklad je čirý klam. Vždyť je-li v buddhismu poznávání klamem, je-li rovněž výsledek intuitivního zažití klam, nemůže býti jeho filosofie o lidské i božské osobě než nejosudnější klamem. Je-li pojem „hříchem dědičným“, tu má pravdu Procházka, že pojem osobnosti, jaký si tvoří starý nebo nový buddhista, jest vrcholem této universální hříšnosti východní. Jinak však není tato klamná filosofie ojedinělým zjevem. Její pantheismus, immanentismus, aktualismus v zásadě i různých aplikacích se často objevuje v dějinách lidstva i s jeho neblahými výhonky černého pessimismu.

Názory tyto byly obšírněji podány podle dra Procházky, poněvadž soustavně a bez „poetického obalu“ podávají „moudrost“, která se u nás hodně propaguje v literatuře odborně filosofické, beletristické a na mládež působí pravým kouzlem. Ba mnozí u nás i jinde doufají, že tato klamná „orientální moudrost“ může býti jediným základem náboženství budoucna.²³

II. PODSTAT A OSOBA V ŘECKÉ FILOSOFII PŘED ARISTOTELEM

Řecká filosofie už od počátku hloubala rovněž o podstatě skutečna. Prvé názory jsou ještě primitivní, pokoušejí se o řešení problému tím, že prozkoumávají klidný bod, podklad v proudu jevů.

Předmětem filosofů jonských byl zevní svět. Na tomto světě sledovali však jediné příčinu hmotnou, což jim Aristoteles vytýká, poznamenává, že předpokládali jen případečné, nahodilé změny věcí: „Většina prvních filosofů uvažovala jediné o těch příčinách, které se uplatňují jako příčiny hmotné. Z čeho jsou všechna jsoucna a v co se konečně rozkládají, když podstata jejich dále setrvává, byvši změněna jen ve svých vlastnostech (případečných), je prvkem, principem, praví, všeho jsoucna, a proto též nic vzniknouti (podstatně), ani zaniknouti podle nich nemůže, poněvadž taková přirozenost se stále udržuje.“¹

Hmotu, z níž svět vznikl, si všeobecně představovali jako oživenou, a tak se svou vlastní a původní silou vyvinula v různé věci. Filosofové tohoto období byli namnoze vedeni náklonností Řeků, že i ostatní věci chápali podle obdoby člověka a tak vše zosobňovali. Život byl tudíž zvláštností a vlastností hmoty veškeré a jen hmoty, nečinili rozdílu mezi tělem, duší a Bohem. Je to hylozoismus a pantheismus — formálně však nelze nazvat hylozoismus materialismem, není tu výslovný rozdíl mezi hmotou a duchem. — Ač shledáváme jako podstatu všech věcí u Thaletu vodu, Anaximena vzduch, u Anaximandra *ἀπειρον*, u Herakleita (neboť i tento patří sem) oheň, můžeme názory hyliků shrnouti: všude je látka (hmota) v životě a život ve hmotě.

Jak může z této látky, hmoty samé svět i různé jedinečné věci, osoby vzniknouti, nelze u těchto filosofů zjistiti. Buď se o tom vůbec nevyjádřili, jako Thales, nebo mají jen všeobecné údaje na př. Anaximander si představoval, že vznikají určité látky studena a tepla *výběrem* (*κρί-νεσθαι*) a *oddělením* nekonečna (*ἀπειρον*), jež nastává pohybem uvnitř daným.

Anaximenes však pojímal jednotlivé věci tak, že zhuštěním a zředěním z prahmoty povstávají.

Jako nás v celosti uchovává duše, jež jest vzduch, tak obepíná duch (*πνεῦμα*) a vzduch (*ἀήρ*) vesmír. Učil, že nekonečno Anaximandrovo jest vzduch, jenž jest *věčně se hýbající, oduševněnou prvotí nekonečna*, z níž zhušťováním (*πύκνωσις*) a zředěním (*μείωσις*) povstávají různé živly: oheň, vítr, mračna, voda, souš.²

Veškeré tyto výlučně mechanické síly jsou však neschopny, aby vytvořily organický, ústrojný celek, když tyto pohyby neprobíhají, se nedějí podle pevného řádu a pořádku.

Podle Herakleita je „jedno všechno“ praohněm (*πῦρ*), jenž je božským, a jehož zákon proměn tvoří um vesmíru (*λόγος*). Vše plyne a se hýbe

(πάντα ῥεῖ) a nic nesetrvává. *Je tedy pohyb podstatou věcí.* (Zárodky moderního aktualismu.) Proto není mu nic stálým, vše povstává, jedno přechází v druhé, ale bez příčiny; vše se děje nutností, ale přece ne nahodile, nýbrž dle umu (λόγος). Tento *nejvyšší um jest neosobní*, proniká všechny věci, neboť jest vlastností věčného ohně.

Tento prvek rozumného, zákonitého řádu (λόγος)³ vložil do pojmu podstaty Heraklit, což jest jeho zásluhou.

Idea Herakleitova byla stoupenci Pythagorovými tím směrem dále vybudována, že svým studiem matematiky povzbuzeni, v jejichž větách platí nejprísnější rozumná zákonitost, vyvinuli názor, podle něhož jsou zásady matematiky zásadami všeho jsoucna.

Poněvadž však v matematickém řádě jsou čísla podle přirozenosti první..., usuzovali, že prvky číselné jsou též prvky všeho jsoucna a že celý svět je harmonií čísel.⁴

Podle Aristotela učil Pythagoras, že jest prvotí věcí číslo, aneb to, co se z čísla odvozuje; než neučil, že jsou čísla jen vlastnostmi věcí, nýbrž podstatou věcí. Proto vše na čísla uváděl.

Tyto prvky čísel, hranice a neomezenost, tvoří u pythagorovců přímo podstatu věcí, číslo jest jim *formální i materiální prvotí*.

Tvoří-li tato kvantitativní prvoť pythagorovců již značný pokrok oproti smyslové prvoti hyliků, postupují eleaté v abstrakci ještě dále. Citát z Theofrasta φυσικὴ ἱστορία⁵ představuje hned prvního eleata, Xenofana ve vědomé protivě k dřívějšímu chápání pojmu podstaty.

Eleaté postřehli jasně nedostatky tohoto názoru, postřehli, že hmotná podstata starších jonských filosofů nebyla s to, aby spořádaný celek vytvořila svými slepými silami a vlastnostmi, ba ještě by veškerý řád znovu zničila; princip věčného vzniku a zániku však, ježž jako hlavní a základní nauku v názorech Herakleitových vycítili, jevil se jim jako protiva jednotného pozitivního principu, rovněž považovali za nedostatečnou kvantitativní prvoť pythagorovců, jež se k množství odnáší a patrně ještě velice na smyslném lpěla.

Osvobodili tudíž pojem podstaty ode všeho hmotného, prostoro-
vého a časového určení a chápali jej, jak jen možno, pro tento účel v nejobecnějším pojmu — *v pojmu čirého bytí*.

Jenom bytí (jsoucno) jest, nebytí není, poněvadž je nemyslitelno a nepoznatelno.⁶

O eleatské nauce jest pojednati obšírněji s ohledem na názory Spinozovy a monistů.

Býti je totožno s myšlením (býti myšlenu), a proto jest jen rozumem poznatelné.

Smysly, jež nám množství a změny předstírají, jsou podvodníky; pravé bytí jest „nevzniklé, nezanikající, jednotný celek, jedinečné, nehybné, věčné“.

Tomuto absolutnímu jsoucnu odporující, změně podřízený, množství projevující smyslový svět jevový není reálním, nýbrž jen zdáním, nebytím.

Že přesto Parmenides o tomto světě jevů, zdánlivém světě v druhém díle své básně obšírně pojednává a jemu, i když jen hypotheticko-reální existenci připisuje, je nedůslednost, k níž jej, jak případně poznamenává Aristoteles,⁷ přemáhající síla smyslového poznání přiměla a přinutila.⁸

Čím abstraktněji pojem čirého bytí byl chápán (Zeno), tím více se projevovala jeho neplodnost, tím více byl patrný i jeho vnitřní rozpor, že přece aspoň možnost je, že to nebytující, nejsoucí přece jest a existuje. Popíráním jeho se přiznává, uznává, poněvadž přece — je-li bytí rovno býti myšlenu — nejsoucí podle hlavní zásady eleatismu by se vůbec nemohlo mysliti.

Byvše poučení nezdařenou, jelikož bezdůvodnou eleatickou spekulací, snažili se pozdější přírodní filosofové (Empedokles, Anaxagoras, atomisté) znovu postaviti stržený most mezi „bytím“ a jsoucností (existencí), aniž by jednak jednotu a setrvačnost bytí nebo jednak množství, mnohost a změnu existence popírali a se jich vzdávali.

K tomu účelu stanoví množství nezměnitelných podstat, jejichž měnící se vztahy, relace mezi sebou měly by svět jevů v jeho vzniku a proměně vysvětliti. Když ale tyto měnící se vztahy neměly býti náhodě vystaveny, musely nějaký určitý pořádek předpokládati, jímž se tato změna provádí.

Tento řád a pořádek připisují Empedokles a Anaxagoras, *duchové prvotí*, lásce a nenávisti, *νοῦς*, duchu, důmyslu, jež však není ve hmotných podstatách samých vnitřně činnou, nýbrž *vedle* těchto trvá, existuje. Tak byl zde po prvé jasně stanoven dualismus, který později nabyl takové důležitosti, dualismus ducha a hmoty.

Avšak tato duchová prvot má jen úkol, aby zevně hýbala — *νεῦκος* Empedoklův vniká s periferie do původního *σφαῖρος* prvků; *νοῦς* Anaxagorův jest od něho používán, jak Aristoteles správně podotýká, jenom jako „*deus ex machina*“, tam kde nestačí mechanický výklad, ač by se bylo slušelo, aby svět uvnitř pohyboval.⁹

Tak je zcela důsledno, že atomisté svým atomům hýbající a podle nutnosti pořádající příčinu dovnitř vkládali.¹⁰ Nutný řád byl zcela jistě Demokritem vysloven.¹¹

Jako Empedokles a Anaxagoras uznávali atomisté mnohé podstaty, a to s posledně jmenovaným v protivě k 4 prvkům — *nekonečné* množství podstat.¹² Proti Eleatům se tím atomisté postavili, že i „nejsoucí“, čímž mysli „prázdné“, měli tak za reálné, jako „plné“ bytí, jsoucno.¹³

Rovněž jsou jejich podstaty sice nevzniklé, věčné,¹⁴ tedy samy nejsou změně podrobeny, jsou však nekonečně mnohých kombinací schopny a věčně pohybovány — toto v příkré protivě ke ztrnulému bytí eleatů, i když nerozdělené bytí pro sebe atomů je zase rysem filosofie eleatské.

Chybu atomové teorie, jež jen materialistický pojem podstaty vyvinula a připouštěla, již Aristoteles správně posoudil ve své kritice. Odezíraje od rozporu, něco hmotného (atomy) (tato „*corpora simplicissima*“) prohlašovali za nedělitelné, jak může rozlehlé z nerozlehlého bytí odvozeno?

I tento pojem podstaty nevyhovuje ve výkladu světa jevů. Konečně pochybuje Aristoteles o schopnosti slepé, nevědomé nutnosti, jako uspořádajícího principu a kárá vyobcování pojmu účelu z výkladu přírody.

Tak neměl tu pojem podstaty ještě oné životní síly, aby svět jevů jako jejich poslední příčina přesně vysvětlil.

Zoufajíce nad těmito dosavadními, nedokonalými pokusy, obrátili se sofisté od veškerého objektivního výzkumu k úplnému subjektivismu tím, že popírali, že by vůbec *něco o sobě bytující* existovalo, ba dospěli až k tomu tvrzení, že vůbec nic není (Gorgias).

Subjektivismus sokratiků nechtěl rovněž ničeho věděti o podstatě, ačkoli nesmíme zapomenouti, že právě Sokrates svou snahou o určení a vymezení pojmu a vytvoření nauky o pojmech (definici) též připravoval cestu k dalšímu vývoji pojmu podstaty i osoby lidské, což mu již Aristoteles pochvalně uznává.¹⁵

Teprve Platon podujal se znovu úkolu, aby přivodil spojení mezi nadmyslnou podstatou a světem smyslovým, mezi čirým bytím a měnitelným jevem, mezi jedním a mnohým,¹⁶ aby tak smířil nejhlubší dosavadní protivy, eleatickou a herakleitskou hlavní myšlenku.

V Theaitetu hned s počátku stanoví proti sofistům, zjišťuje, že není jen smyslové poznání pramenem poznání. Jsou přece dva zcela různé prameny poznání: smyslové postřehy a pojmové myšlení.

Smyslové poznání se vztahuje na měnící se a relativní účinky dění (produkty dění). Myšlení se odnáší na trvalou bytnost věcí: jejich οὐσία. Tento „objektivní obsah“ pojmového poznání nazývá Platon „ideou“.

V pojmu tkví podle sokratické nauky pravé poznání, to je tedy poznání jsoucna (bytujícího), a to vpravdě, opravdivě jsoucího, věčně nezměnitelného, onoho ὄντως ὄν.¹⁷

V ideách a ideami se poznává absolutní pravda a skutečnost, předmětem smyslového názoru, postřehu je jen svět relativní skutečnosti, jež je stále v herakleitském toku vzniku a zániku.¹⁸

Ideje jsou všude, kde jsou všeobecné rodové pojmy.¹⁹ Nemohou se však nikde ve světě jevovém vyskytnouti, poněvadž tvoří svět o sobě, pro sebe — podle jejich poznatelnosti jediné rozumem.²⁰ Nejsou tudíž nikterak ve smyslově poznatelných věcech obsaženy,²¹ takže by mohly býti z nich abstrahovány, nýbrž jsou zcela původním inventářem duše, která při pohledu, názoru „odlitků“, „nápodobenin“ ideí v hmotném světě jen na tento vrozený majetek vzpomíná.²²

Věci a ideje totiž nejsou sice nikterak totožny, nýbrž jen podobny. Nastává jakás μίμνησις,²³ nápodobení v ideách tkvících παραδείγματα věcí světa postřehového, jež jsou napodobeniny oněch²⁴ a při své zíněně jen mají na ideách účast²⁵ tím způsobem, že určitá účast (κοινωνία, zpřítomnění, παρουσία) ideí nastává.²⁶

Avšak jak je při přísném rozdílu, rozlišování, různosti světa ideového a světa jevů možno zprostředkování mezi ideami, jež tvoří podstatno, a mezi jevy?

Ideje jsou a zůstanou ovšem něčím trvalým, bezezměnným, avšak v nich je dána zároveň — jak to Sofist vykládá — příčina světa jevového (αἰτία).²⁷

Co se nauce o νοῦς Anaxagory nezdařilo,²⁸ má se podařiti naukou o ideách.²⁹

Ideje jsou účely, jež se ve světě jevů uskutečňují. Ovšem neuskuteční se idea nikdy dokonale v jevu. Poněvadž tato nedokonalost jevu nepochází z ideje, naprostého jsoucna, pocházeti nemůže, musí mítí svůj důvod v nebytí, v podmíněném bytí, onom μὴ ὄν,³⁰ což nutno³¹ označiti prázdňím prostorem, jenž, ač o sobě bez formy a tvaru, přece však má vlohu (možnost) veškeré formy a jakéhokoliv tvaru³² a je rovněž reální jako jsoucno, každá idea s ohledem na sebe jsoucí, bytující, s ohledem na jiné však nejsoucí (τ' αὐτὸν καὶ ἄτερον), tak i mezi ideami nastává koordinace a (jelikož mnohé nižší pojmy mohou býti vyšším

podřazeny) subordinace,³³ tak musí v této řadě býti nějaká nejvyšší idea, jež zahrnuje všechny ostatní v sobě: idea (metafysicky t. j. o sobě) dobra.³⁴

Od této ideje dostávají všechny ostatní ideje život, idea ta je zároveň příčinou, jíž se ἄπειρον, ono μὴ ὄν, s πέρας slučuje, odtud světový rozum, božství — krátce — prapodstata.

Ač je oproti atomistice Platonův idealismus a inmaterialismus i ohledně pojmu podstaty velmi značným pokrokem, přece se filosof tuze rychle povznesl do říše ideí, do inteligibilního světa. Proto v jeho postupu možno jen ztěžka udržeti spojení mezi světem jevů a světem ideí. Tu se Aristoteles snažil se země vystaviti žebřík k platonskému nebi, postřehnuv odvážnost onoho skoku do věčnosti — z říše skutečna do říše pomyslna. Aristoteles poznal hlavní chybu platonského ideového pojmu podstaty, totiž jeho neplodnost, nepoužitelnost pro bezvadný výklad reálného světa jevového, poněvadž číře pojmové bytí nikdy se nemůže státi skutečně podstatou, ba bez reálného, hmotného substrátu všechny pojmy jsou jen holými „schematy“, jež mají svou jsoucnost jen v lidském a božském duchu, proto by i nejvyšší ideje musely býti bez skutečnosti i bez pravdy, pravdivosti.

III. NAUKA ARISTOTELOVA

Pojem podstaty uceluje a upevňuje Aristoteles. Je pravda, že Aristoteles výslovně o *osobě* nebo *hypostasi* nepojednává, slova hypostasis ve smyslu pozdějšího názvosloví neužívá. Slovo hypostasis se vůbec u Aristotela nevyskytá definováno, a vůbec se nenachází v jeho filosofickém názvosloví, užívá ho však v obyčejném rčení, vyjadřuje protivu skutečna ke zdánlivému, fenomenálnímu, nebo jak se nyní praví, na označení protivy objektivně reálného k subjektivně zdánlivému. Tak na př. rozlišuje povětroně, jež jsou jen zdánlivé, od povětroňů skutečných (τὰ μὲν κατ' ἐμφασιν, τὰ δὲ κατ' ὑπόστασιν).¹

Základní otázkou filosofie je otázka, co je podstata.² Touto otázkou se zabýval i velký Stagirita. Vždyť nejen že se vrací Aristoteles ve svých dílech znovu a znovu k této otázce, nýbrž označuje ji za nejdůležitější, ba skoro za jediný předmět metafysiky. Správně tedy podotýká Windelband: „Přesné určení οὐσία, *centrálního pojmu* Aristotelovy filosofie, je jednak těžké, jednak důležité.“³

1. POJEM A VÝMĚR PODSTATY

Pojednav v úvodních otázkách o přírodě a účelu této vědy jakož i o jejích zásadách, počíná vlastní pojednání, rozlišuje podstatu, jsoucno to v plném slova smyslu, od případků, které jsou jen v ní a skrze ni a poznamenává velmi důrazně, že otázka, která od pradávna filosofy zajímala a zajímá, je právě tato: „Co je podstata?“ Proto se bude též zabývatí hlavně, ba skoro výlučně tímto problémem, uvažuje nejdříve o podstatě všeobecně, potom o podstatě smyslům přístupné a konečně o nadsmyslné podstatě zvláště.⁴

Podle něho znamená podstata to, co se ani o podmětu nevypovídá, ani v nějakém podmětu není,⁵ dále co je vymežitelné,⁶ co pro sebe, o sobě býti může,⁷ a co konečně má povahu příčinnosti.⁸

Z toho plyne, že se ve věcech smyslům přístupných nemůže označiti látka jako podstata (mysli na prvou látku), poněvadž není ani v sobě a skrze sebe poznatelná, ani nemůže sama o sobě trvati, bytovat.⁹ Látka prvá jest jen vnitřním konstitutivním principem podstaty. Totéž platí i o podstatné formě.

Rovněž se nemůže považovati za podstatu jednotlivých věcí jejich obecný pojem, poněvadž jednak se o některém podmětě vypovídá, jednak bytuje jediné jako kvalitativní určení, nikoliv však jako něco určitého, jedinečného.¹⁰

Podstatou hmotných jedinců lze označiti vlastně jejich *zvláštní, nepovstalou a neporušitelnou formu*, jež je zároveň plnou aktualitou.¹¹

Avšak ani tato forma není οὐσία v nejvyšším smyslu. Neb i když všechny ostatní znaky podstatného pojmu na ni se hodí, platí přece i o ní, že pro sebe a o sobě bytovat nemůže. Bytuje jen ve věci, jejíž je formou, tedy vždycky spolu s látkou. Jen pomyslně se musí od ní rozlišovati, má tedy jen logickou samostatnost.¹²

Podstata v nejpřesnějším, nejplnějším smyslu však musí míti také *reální, skutečnou samostatnost, samobyl*, má ji však jen tehdy, je-li *formou o sobě bytující*.

2. ROZDĚLENÍ PODSTAT

Tak dospívá Aristoteles k svému vlastnímu problému. V díle περὶ ἐμπνεύσεως se nazývají jen ἄνευ οὐσίμω; ἐνέργεια; , tedy samostatně bytující nehmotné formy πρῶται οὐσίαι. A to je skutečný názor Aristotelův. V plném smyslu podstatou je jen immaterielní Bůh,¹³ jenž jediný má

naprostou samostatnost a absolutní nezávislost v čirém konu bez stínu potenciality.

Tážeme-li se nyní, co můžeme označiti u Aristotela *hypostasí*, z uvedených znaků první podstaty je patrné, že hypostasí je právě Aristotelova *první podstata*, jež ani v jiném podmětu není, ani se o jiném podmětu nevypovídá. Aristoteles rozlišuje podstatu prvou a podstatu druhou. Podstatou první se nazývá ta podstata, jež označuje jedince, a proto nemůže býti již v jiném podmětu ani ontologicky ani logicky, čili ani skutečně ani pomyslně. Tak na př. Platon je podstata první, jedinec; nemůže býti v Sokratu, jako ve svém podmětu. Platon vylučuje ze své samostatné jsoucnosti Sokrata, proto je i logicky nemožno, abych řekl, že Platon je Sokrates, aby tak Platon byl podmětem logickým jiného jedince.

Podstatou druhou nazývá Aristoteles tu podstatu, jež se sice o podmětu vypovídá, ale není v podmětu (t. j. v podmětu inhaesionis) na př. ve všeobecnosti. Tak mohu správně říci: Platon je člověk. Podstata druhá „člověk“ má podmět logický.

Podle Aristotela je tedy otázka, co je jsoucné, jestota, totožná s otázkou, co je podstata; τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἢ οὐσία.¹⁴ Pro toto ztotožňování není žádného jiného důvodu než ten, že v souhrnu realit, které Aristoteles nazývá jsoucné, jen realita v jeho kategoriích na prvním místě uvedená *něčím skutečně jest*. A tuto první realitu jmenuje Aristoteles podstatou. Neb všechny ostatní reality jsou Aristotelovi jen potud jsoucími, bytujícími, pokud v podstatě tkví, jako její principy, určení druhu, způsobu, kvality atd. Tudíž nejsou v sobě, ale v jiném podmětu jako ve svém nositeli, nemají tedy původní, primární, ale jen druhotné bytí, nejsou tedy jednoduše, ale jen v určitém vztahu jsoucné. Podstata však má svoje bytí v sobě, a tudíž nemá jen odvozené a poměrné bytí, jako ostatní případy.¹⁵

Co je tedy Aristotelovi podstatou, kterou z uvedeného důvodu označuje antonomasticky jménem οὐσία? Podstatou ve vlastním a plném smyslu jest Aristotelovi každé jsoucné, které skutečně bytuje, jež se ani o podmětu nevypovídá, ani nespočívá, netkví v jiném podmětu jako nositeli, držiteli.¹⁶ Tuto podstatu nazývá Aristoteles *první podstatou*, t. j. pojem, jenž označuje všechno, co existuje jako něco individuálně konkrétního a tím se nám jeví něčím, co je od všeho jiného rozlišné, různé a v sobě bytující.¹⁷

Avšak pojem podstaty je širší než pojem první podstaty. Neboť

třebas jest známkou podstaty, že nemá podmětu ani v logickém ani v ontologickém řádě, jest přece jsoucnem, jež má s první podstatou to společné, že nemá žádného podmětu jako nositele. Je tudíž podstata to, co Aristoteles nazývá τὸ τί ἦν εἶναι¹⁸ a co my nyní obyčejně jmenujeme přirozeností nebo bytností jedince. Aristoteles praví na uvedeném místě cat. 3., že τὸ τί ἦν εἶναι (u scholastiků quidditas) neoznačuje τὸδε τι, nýbrž ποῖόν τι, t. j. jakost bytí věci vlastního. Poněvadž toto jsoucno je totožno s jedincem, jehož bytnost vyjadřuje, je nemožno, aby bylo v podmětu jako nositeli (in subjecto inhaesionis). Toto jsoucno se však vypovídá o jedinci, a proto má podmět výroku (subjectum praedicationis). To je tedy, co Aristoteles nazývá druhou podstatou. Druhou, zřejmě proto, ježto jí přísluší znak vlastní podstatě jediné skrze poměr k první podstatě. Druhá podstata se tedy liší od první hlavně tím, že nemá bytí v sobě a o sobě, jednoduše skrze sebe, nýbrž jen skrze reální totožnost s první podstatou a proto jako taková nemá jsoucnosti (trvání, bytu), jež by se různila ode všeho jiného a jež by pro sebe trvala.

S tímto rozdílem souvisí podle Aristotela rozdíl druhý. Aristoteles, jak se zdá, často zdůrazňuje jediné, že druhá podstata je něco *všeobecného*, kdežto první podstata je něco *jedinečného*. Omylem by však bylo, kdyby někdo Aristotelovi připisoval názor, podle něhož by bylo nutno hledati určující prvek druhé podstaty v její *všeobecnosti*.

Pravda, jemu je všechno obecné druhou podstatou, ale ne právě proto, že je to obecným, nýbrž poněvadž jako obecné, ze všeho vyloučené, odtažené (abstrahované) nemůže pro sebe a o sobě bytovat.

Kdyby se i podařilo z děl Aristotelových dokázati, že podle jeho nauky druhou podstatou je *jen všeobecné*, nemohlo by se z toho usuzovati, že by filosof mohl mysliti toliko všeobecné jako něco, co je sice v sobě, ale v žádném jiném podmětu není, avšak co není ode všeho jiného rozdílným. Kdyby byl znal bytost, jak my ji známe, jež je jedinečnou, a to nutně jedinečnou a přece jest třem od sebe reálně různým společnou (obecnou), musel by ji podle svých zásad prostě prohlásiti za druhou podstatu. Neboť takové bytnosti přísluší samobyť jen potud, pokud je s každým z těchto tří rozdílných jedinců totožnou, nikoliv však, pokud se o ní samé uvažuje, odezírajíc od těch tří různých.

Můžeme důsledně tvrditi, že oprava, kterou zjevení na Aristotelově nauce provedlo, co se týče druhé podstaty, tolik se nevztahuje na pojmový *obsah*, jako více na jeho *rozsah*, pokud totiž jsme se ze zjevení

dověděli, že je jedinečná bytost, která samobyť má jen ve své totožnosti, ve své jednotě s třemi od sebe reálně rozdílnými osobami, a tudíž jako druhá podstata považována býti musí.

Z toho je patrné, že Aristoteles neshledával poslední formální důvod druhé podstaty *v její všeobecnosti*, proto tím méně mohl považovati za formální důvod první podstaty *její jedinečnost*. — Stojí však za to, abychom přičinili k tomu několik poznámek.

Jen jedinečné může býti první podstatou, ale ne každé jedinečné musí býti nutně první podstatou, i tehdy dokonce ne, když nemá zřejmě povahy druhé podstaty. Neb aby byla některá bytost první podstatou, musí býti v ní jsoucnost plně a cele obsažena.

Tu však mezi tím, co jest jedinečným, je mnoho věcí, v nichž jsoucnost (bytí) není cele a plně, nýbrž jen *částečně* obsažena.

Tak je podle teorie Aristotelovy látka i forma něco jedinečného, ale ani v jedné ani v druhé není celé bytí tělesa obsaženo, rovněž, je-li řeč o člověku, je jak tělo tak i duše něco jedinečného, ale celé bytí člověka se nenachází ani v těle samém ani v duši samé. A přece nikoho nenapadne, i když si jen povrchní pojem o druhé podstatě osvojil, aby tvrdil, že látka a forma u těles, tělo a duše u člověka by se měly považovati za druhé podstaty. Tedy není pochybnosti, že jest mnohé jedinečné, jež není první podstatou, a přece není ani druhou. Čím je tedy, když není žádnou z obou? — Je to podstatou *částečnou*, neúplnou,¹⁹ poněvadž jest svojí přirozeností určeno, aby bylo spojeno jako součástka s druhým v jednotu celku a k úplnému bytu. — Že byl Aristoteles oprávněn, aby jedince, jenž jen částečně bytí v sobě obsahuje a jen sloučením s něčím jiným ke svojí přirozené dokonalosti dospívá, za první podstatu nepovažoval, nemůže býti aspoň všeobecně popíráno. — Neboť název první podstaty vyjadřuje určitý způsob (jsoucná — bytujícího) jestoty, jež jest ve své přirozenosti a bytnosti dokonalou a tudíž nemůže býti všemu tomu přiřknut, jemuž se této dokonalosti nedostává. — Zda by nebyl v tom jasný odpor, kdyby se o částečné podstatě mělo vypovídati jako o první podstatě, že jest, bytuje o sobě a pro sebe?

Otázkou je, zda Aristoteles, trvaje na pojmu první podstaty, jak byl shora podle něho podán, mohl tvrditi, že částečná, neúplná podstata není v něm zahrnuta. Myslíme, že na tuto otázku třeba kladně odpověděti.

Neboť podle Aristotela je první podstata jestota, jež se ani o něja-

kém podmětu nevypovídá ani v žádném podmětu není. Splňují se však tyto požadavky u neúplné podstaty, běře-li se v plném smyslu a podle jejího celého rozsahu?

Nikoliv; i když se sice nevypovídá jako druhá podstata o některém podmětu, ani není jako případek v některém podmětu, ale jest přece v něčem jiném jako část v celku, a tudíž o něm se vypovídati může tím způsobem, jakým se vůbec část o celku vypovídati může.

Proto vysvětluje též Aristoteles, že všeobecné větě: „podstata nepřísluší k rozsahu toho, co jest v některém podmětu“ — musí býti s omezením rozuměno, že podstata nesmí míti nikdy nějaký podmět jako svého nositele,²⁰ i když se nedá upříti, že jsou podstaty, které v jiném smyslu skutečně v některém podmětu bytují, existují. — Takové podstaty jsou právě částečné podstaty, které právě, že jsou částečné podstaty, *nejdou něčím bytujícími*, čemuž by příslušelo bytí o sobě a pro sebe, ale toto (bytující) svým sloučením, spojením vytvářejí, a tudíž přesně vzato k tomu patří, *čím něco jest*, a nikoliv k tomu, *co něco jest*.

Chce-li někdo tedy formální důvod první podstaty klásti v její jedinečnost, tak se potud nesmí při tom odvolávati na autoritu Aristotelovu, pokud pojímá jedinečnost jedinečně v protivě ke všeobecnosti a nikoliv v její protivě k účasti bytí na něčem jiném vůbec.

Je-li tomu tak, pak jest zřejmo, že můžeme zůstatí věrni pojmu Aristotelovu o první podstatě, aniž bychom museli připustiti, že každý jedinec, jemuž ničeho v bytnostní dokonalosti nechybí, naprostou nutností musí býti první podstatou.

Ale dejme tomu,²¹ že něco bytujícího, co jest ve své přirozenosti dokonalé, obdrží nad svoji přirozenou dokonalost vyšší podstatnou dokonalost, přesahující meze této a každé jiné přirozenosti, tak bychom měli jedince, jemuž nic nechybí z jeho přirozené dokonalosti, a přece by v tomto předpokladu nebyl první podstatou. Neboť bychom v tomto předpokladu měli něco jedinečného, co by jako celek neexistovalo, nýbrž by bylo vyšší bytostí přijato na způsob části v účast bytí s něčím vyšším.

Tu však podle pojmu Aristotelova o první podstatě není nic první podstatou, což jakkoliv jako část něčeho jiného se může považovati. Důsledně není ani jedinečno ve své přirozenosti dokonalé prvou podstatou v případě, že se mu v mezích řádu podstatna vyššího zdokonalení dostane, je-li přijato ve vyšší samobyti jiné podstaty první.

S tím souvisí další otázka. Můžeme-li totiž jako druhou podstatu

označiti jedinečno, co je ve své přirozenosti dokonalé, které však bytnou účast má na něčem vyšším a touto účastí svojí podstatné dokonalosti dosáhne? Nemůžeme, když je částí v plném a přesném smyslu, t. j. když sloučením s druhou částí první podstatu konstituuje a tak skutečnou součástí bytosti je, již bytí o sobě a pro sebe reální jednotou (totožností) s první podstatou přísluší. Vždyť je patrné, že druhá podstata nemůže být konstitutivní částí první podstaty.

Avšak když jedinečno, o kterém je řeč, a jak tomu i ve skutečnosti jest, jen se jeví částí v širším smyslu, tím že první podstatu nekonstituuje, nýbrž se jí dostává jen účasti na jejím původním bytí (do účasti přijata bývá), tak že tato kromě své vlastní bytnosti skrze spojení i druhou, jinou bytnost má, pak ono jedinečno můžeme označiti druhou podstatou. Jen musíme shora udaný pojem druhé podstaty potud doplniti, že je takovou podstatou, již bytí o sobě jen v její reální jednotě neb v jejím reálním sloučení, spojení s první podstatou přísluší.

Neboť jedinečno, o němž mluvíme, jest právě přijetím do vyššího, o sobě trvajícího bytí bez svého samobytu, jenž by jeho přirozenosti jinak příslušel, a stává se účastným jen samobytu bytosti, jež před ním původně bytuje, a jedinečno k sobě přijímá. Není tudíž takové jedinečno samobytu účastno reální totožnosti s první podstatou — v níž by se mělo považovati jako první, jakost jejího zvláštního bytí určující princip — nýbrž stává se samobytu účastno reálním spojením s některou první podstatou, jež je co do svého zvláštního bytí již určena.

Avšak může tu někdo namítnouti, zda není právě vlastností druhé podstaty, aby určovala bytí první podstaty?

Jistě; avšak není to její *bezpodmínečnou* vlastností, aby bytí první podstaty *na prvním místě*, nejdříve určovala, nýbrž jen aby *poněkud* určovala.

I když totiž druhá podstata, jež reálním spojením s první podstatou má účast, díl na jejím samobytu, není s to, aby ji v jejím bytí nejdříve určovala, tak se přece nedá upříti, že jaksí ji přece určuje. Neb není-li v tomto případě druhá podstata bytím, jsoucnem, skrze něž první podstata *vůbec jest*, je přece bytím (jestotou), skrze které první podstata *něčím jest*, čím dříve nebyla, a jehož přijetím tudíž mimo to, čím jako dříve bytující podstata skrze sebe již byla, ještě něčím jiným býti začíná.

Aristoteles vymezuje svojí podstatu prvou a druhou bez ohledu na potřebu křesťansko-theologických škol. Avšak jsme spokojeni, když filosofie v takových otázkách nic mylného neučí; v případech, *v nichž*

úplně nepodává pravdy, jí nevyčerpává, jak ji křesťanská filosofie a bohověda poznává, může se tento nedostatek doplniti.

A Aristoteles neučil v této otázce nic mylného,²² neboť rozum nenachází v říši přírody žádného lidského jedince, jenž by zároveň osobou nebyl. A tak neměla věrou neosvícená filosofie ani příležitosti ani dostatečného důvodu, aby učila a hájila rozdíl mezi přirozeností a osobou. Aristoteles však svojí definicí první a druhé podstaty připouští možnost rozdílu mezi přirozeností a osobou, a to nám úplně stačí.

IV. POJEM OSOBY U SV. OTCŮ

Ani v Písmě sv., původně ani v podání církevním nebylo společného jména pro podměty, které se v Bohu rozlišují. Nebylo tu vlastně technicky vytvořených pojmů, jak i vůbec jednota v Bohu byla jednoduše označována jako jednota Boha nebo jednota Božství.¹

Dokonce v dogmatických rozhodnutích III. a IV. stol. je ponejvíce řeč jen konkrétně o Otci, Synu a Duchu sv. a užívalo-li se kolektiva Trinitas, Τριάς, nebylo přidáno žádné jméno, jež by to, co se v Bohu čítá, generelně označilo.

Avšak tou měrou, jak se stávalo v boji proti různým bludům nutností, aby se jednota v Bohu označila jako jednota bytnosti (ὀνεία u řeckých Otců skoro výlučně užívané) a jednota přirozenosti (natura s oblibou zase u latinských Otců užívané), resp. jednota podstaty (substantiae); bylo uznáno též za nutné, aby pro tři podměty, jichž jednota bytnostní, podstatná byla obhajována, se ustálilo jméno, jež by vyjádřilo vhodným způsobem jak jejich poměr k bytnosti a přirozenosti, tak i nositele a držitele jejich a nejinak i jejich různost mezi sebou.

1. O ROZLIČNÉM UŽÍVÁNÍ SLOVA HYPOSTASIS, PERSONA

Jak bylo již shora poznamenáno, slovo hypostasis nebylo vždy v tom smyslu chápáno, v jakém se ho dnes užívá, což třeba vážně poznamenati, aby se mylně nerozumělo starším církevním spisovatelům. U světských spisovatelů tudíž znamenalo podle etymologického složení *základ* některé věci, neb něco pevného a reálního a proto bylo používáno k označení podstaty, jež jest nejvíce reální.

A sice před sněmem *Nicejským* označovalo slovo hypostasis i u spi-

sovatelů církevních nejdříve především podstatu druhou neb bytnost (essentia), nikoliv však podstatu první. A tak nechybí sv. Otcův, kteří v Bohu jednu, v Kristu však dvě hypostase (bytnosti, přirozenosti) vyznávají. Tak na př. Atanáš: „Jelikož je jeden princip, a tudíž jeden Bůh, tak vůbec a opravdivě jedna jest, která opravdu jest, bytnost a jedna hypostase (οὐσία καὶ ὑπόστασις μία), jež praví: „já jsem, který jsem.“² — Ba dokonce sám sněm Nicejský slovo hypostasis pojímal jako synonymum se slovem bytnost οὐσία, když děl ve výkladu víry: „Ty však, kteří tvrdí: byl, i když dříve nebyl, a než se zrodil, nebyl, a že byl z nebytujících učiněn, buď z jiné *podstaty* neb *bytnosti*, řkoucí, že je (Bůh) Syn Boží proměnitelný a změnitelný (stvořitelný), vylučuje církev.“³

Taktéž později v listě synodálním sněmu *Laodického* ὑπόστασις ve smyslu οὐσία se běře: „My však toto podání přijímáme a jsouce poučení za katolickou máme víru i vyznání, že jest jedna hypostase, kterou sami bludaři οὐσίαν nazývají, Otce, Syna a Ducha sv. (μὴν εἶναι ὑπόστασιν . . . τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου πνεύματος). A když se táží, která jest hypostase Synova, vyznáváme, že je to tatáž, o které všichni vyznávají, že jest i Otcova.“⁴

Sněm římský za Damása konaný, rovněž definoval: „Duch sv. jest téže bytnosti a přirozenosti s Otcem a Synem: τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως καὶ οὐσίης.“⁵

Poznenáhlu však po sněmu Nicejském ujímalo se slovo hypostasis ve smyslu podstaty prvé (úplné a celé v sobě). Z toho však nastal zmatek i mezi věřícími, kteří v pravou víru v nejv. Trojici a Vtělení Syna Božího neochvějně vyznávali a čistou od bludů zachovávali. Když totiž totéž slovo v různém smyslu někteří z nich brávali, myslívali druzí o nich, že různou věc vyznávají a proto tak daleko dospěli, že se buď z arianismu neb sabellianismu obviňovali a navzájem obžalovávali.

Dlouho však tento spor u věřících nepotrval, nýbrž zvláště přičiněním sv. Atanáše (srov. jeho list synodní k biskupům antiochénským) a potom sv. Basilia byla pře o slovo urovnána, takže v době druhého sněmu se slova hypostasis ve smyslu nyní obvyklém již všeobecně užívalo. — Za všeobecného souhlasu katolíků byla přijata o nejsv. Trojici formule: jedna bytnost, tři hypostase, μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις; ba, dokonce sám sněm druhý všeobecný (381) přijal tuto formuli za svou v listu synodálním k Damasovi. — Přece však i později, ačkoliv velmi zřídka, se slova hypostasis v dřívějším smyslu (t. j. pro podstatu druhou) užívalo.

Tak se věc měla u Řeků na Východě. Na západě latinském též nastalo s počátku jakési kolísání v užívání slova hypostasis. Patrně je to z listu sv. Jeronyma k Damasovi, v němž svým způsobem ostře odmítá vyznávání tří hypostasí v Bohu: „Celá světská literární škola nijak jinak hypostasi neznala než οὐσία. A kdo, prosím, ústy svatokrádežnými bude tři podstaty hlásati? Jedna jest Boží a jediná přirozenost, která skutečně jest.“⁶ Těmito slovy sv. Jeronym činí jistě Řekům nezaslouženou výtku, nerozuměje smyslu, který Řekové slovu hypostase pokládali, když se vyjadřovali, že v Bohu jsou tři hypostase.

Mírněji mluví sv. Augustin: „Bytností (essentiam) nazývám, co řecky οὐσία se jmenuje, co obyčejně podstatou nazýváme. Mluví sice i oni o hypostasi, ale nevím, jaký chtějí míti rozdíl mezi οὐσία a ὑπόστασις, takže i mnozí z nás, kteří o tom řecky pojednávají, zvykli si mluvit: μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, což latinsky značí jednu bytnost a tři podstaty. Ale poněvadž obyčej naší řeči již dosáhl, že to se rozumí, když mluvíme o bytnosti, co se rozumí, když vyslovujeme podstatu, neodvažujeme se říci jednu bytnost a tři podstaty, ale jednu bytnost neb podstatu, ale tři osoby.“⁷

Nebylo tudíž mezi Latiníky a Řeky rozepře o víru, ale jediné o názvosloví, což též výslovně vysvětluje Řehoř Naz. v řeči 32: „Neb když se u nás zbožně mluví o jedné οὐσία a třech hypostasích, z čehož jedna přirozenost božskou, druhé zvláštnosti tří vyjadřuje a pročez tímž způsobem jak u Italů se tomu rozumí, ostatně pro těsnost, nesnáze této řeči a nedostatek slov, hypostasi od usie rozlišovati nemohli, a tak se stalo, že místo toho, aby tři podstaty nemuseli připustiti, zavedli slovo osob, co však z toho? Věc skutečně směšná neb dokonce malicherná. Ona lehkovážná a prázdná pře o slova zavedla příčinu k podezření z různé víry. Proto později i Sabellianismus pro tři osoby byl vymyšlen, i Arianismus pro tři hypostase, což však obojí jen tvrdošíjná chut k hašteření vymyslíla.“⁸ Těmito slovy sv. Řehoře jistě se potvrzuje fakt, že totiž mezi Řeky a Italy nebylo různosti ve víře, nýbrž jen rozdíl ve vyjadřování, v mluvě. — Méně pravdiva je však poznámka sv. učitele, že by totiž Italům chyběla slova k označení smyslu slova hypostatis. Mohli pro tento pojem ustáliti slovo „substantia“, neb použití k tomu lépe ještě „subsistentia“ aneb „suppositum“, jak se také později stalo.

Není tedy možno připisovati nedostatku slov, že se Italové poněkud řecké formulaci protivili, ale spíše byla příčina odporu ta, že smysl přesný, vymezený, v němž Řekové slova užívali, nebyl ještě u Italů s dosta-

tek znám. Proto se stalo, že, jakmile Italové tento smysl přesný, užší poznali, ihned jak zmíněnou formuli tak také jméno samo na způsob technického termínu přijali.

2. POJEM A VÝMĚR OSOBY

Při těchto slovních potyčkách byl však i pojem osoby vytríben a byly zároveň i prvky správného výměru podány. Sv. Otcové pojednávají o osobě většinou v nauce o Bohu trojjediném a rovněž o Bohu vtěleném. Aby tato nevyzpytatelná tajemství aspoň trochu duchu lidskému přístupnější učinili, museli s největší bystrostí svého genia i o osobě vůbec pojmy objasniti a ustáliti. O osobě lidské pojednávali nepřímou v nauce o Synu Božím. Mnozí sv. Otcové, počínajíc V. stoletím, i když ne výrazy pozdější filosofie, tož přece rovnocennými pojmy vymezují správný pojem hypostase všeobecně a osoby zvláště.

Podle nauky sv. Otců není lidská přirozenost Kristova hypostasí od Slova rozdílnou, poněvadž se Slovu vlastní stala. — Aby tedy některá podstata byla hypostasí, nesmí patřiti druhé, ale musí příslušet sobě. Taková podstata není než první, úplná, celá v sobě bytující podstata.

Sv. Otcové učí, že hypostase je podstata oddělená, nebo skrze sebe a zvláště kladená. Tak na př. sv. *Jan Damašský*: „Jméno hypostatis,“ dí, „má dvojí smysl. Někdy totiž označuje jednoduchou jsoucnost (existenci), v kterémž smyslu není mezi podstatou a hypostasí žádného rozdílu, proto někteří sv. Otcové přirozenosti hypostasemi nazvali; někdy znamená tu jsoucnost (existenci), která skrze sebe a zvláště bytuje . . . proto tělo Páně, když skrze sebe a zvláště odloučené bráno ani nejmenší okamžik nebytovalo, není ve vlastním smyslu hypostatis, ale něco ἐνυπόστατον.“⁹

A rovněž tamtéž: „Hypostase je čehokoliv odlišná „concretio“ (Hypostatis est separata cuiusque concretio) a krátce nato potom pokračuje: „Hypostase nic jiného není, než odlišná (oddělená) podstata. (Hypostas nihil aliud est quam separata substantia).“¹⁰

Tentýž skoro pojem má na mysli *Cyril Alexandrinský*, když proti Nestoriově takové hypostatické spojení zdůrazňuje, které oddělení a rozdělení u Krista vylučuje. Nuže, podstata, která sebou a odděleně, zvláště bytuje, jest podstata první, úplná, celá v sobě.¹¹

Sv. Otcové dále prohlašují, že k povaze hypostase není zapotřebí jen, aby byla podstatou jednotlivou, ale též aby nebyla částí něčeho druhého.

Tuto pravdu jasně podává *Theodor Alex.*, žák sv. Jana Damašského v díle 29., kde k předložené námitce: „Kristus měl přirozenost se zvláštnostmi; přirozenost se zvláštnostmi, není-liž hypostasí?“ tak odpovídá: „Není dosti k utvoření hypostase, aby byla přirozenost spojena se zvláštnostmi, ale třeba, aby k tomu směřovala, aby nebyla částí. Poněvadž však část Krista je přijaté živé tělo, proto není hypostasí, ale hypostatické.“ A znovu tamtéž: „Mají však toto společné oba (totiž ἐνυπόστατον a ὑποστατικόν), že se skládají z přirozenosti a ze zvláštnosti; různí se však, poněvadž hypostase není *částí* někoho, hypostatické však částí jest. Na př. Petr není částí někoho, proto jest hypostasí, ale tělo Petrovo jest částí, proto jest hypostatické, není však tělo Petrovo hypostasí, ač jest přirozenost se zvláštnostmi. Proto nepostačí k vytvoření hypostase, aby byla přirozeností se zvláštnostmi sloučenou, ale nutně musí směřovati k tomu, aby nebyla částí.“¹²

Leonius Byzantský rovněž jasně a i věcně přesně udává pojem hypostase; a tak se velmi přiblížil svou definicí nauce scholastické. Vymezuje hypostasi tímto způsobem: „Hypostase je jednotlivá podstata sama sebou bytující a vlastním ohraničením omezená“ (hypostasis est individua substantia per semetipsam existens et propria terminatione circumscripta).¹³

Zdá se, že ve výměru tomto „propria terminatione circumscripta“ nevyjadřuje nic jiného, než co se obvykle nyní označuje „tota in se“. S tímto výměrem souhlasí slova, jež na jiném místě má, srovnávaje přirozenost s hypostasí: „Přirozenost tedy, t. j. bytnost, nikdy nemůže býti bez hypostase, není však přirozenost hypostasí a ani opačně. Hypostase je totiž přirozenost, přirozenost však není již hypostase. Přirozenost přijímá povahu bytnosti, hypostase povahu bytnosti skrze sebe (rationem per se essentiae); přirozenost obsahuje povahu druhu, hypostase označuje některého jedince, přirozenost označuje povahu věci všeobecné, hypostase rozlišuje zvláštní od společného. A abych se krátce vyjádřil, to, co k jedné přirozenosti přísluší, správně se nazývá spolupodstatné (consubstantialia), majíc povahu přirozenosti společnou. Výměr hypostase jest však buď podle přirozenosti, a to tatáž, počtem však různá, buď z různých přirozeností složená, účast však na bytí (t. j. subsistenci) společnou mající, ne však takřka doplňující podstatu mezi sebou“.¹⁴

A jinde vysvětluje rovněž rozdíl mezi přirozeností a hypostasí: „Na to však nutno upozorniti, že hypostase neoznačuje jednoduše a přede-

vším něco dokonatého, ale to, co samo sebou bytuje, na druhém místě však něco dokonalého. Přirozenost však nikterak neoznačuje, co samo sebou bytuje, vlastně jen něco dokonalého. Jestliže totiž zvláštnosti, které se v povaze hypostase uvažují, způsobují, aby každý byl někým různým od jiných; zvláštnosti, které přistupují k povaze přirozenosti, nejsou příčinou, aby byl ten který *někdo*, ale jen *něco* různého od jiného.“¹⁵

Konečně podotýká ve svých fragmentech: „Musí se věděti, že ἐνυπόστατον je dvojí. Někdy znamená jistotu jednoduše: a v tomto smyslu znamená taktéž podstatu, kterou učenci tak popisují, že jí nazývají to, co samo sebou bytuje a subsistuje (existit subsistitque), ἐνυπόστατον nazýváme tudíž podstatu, jelikož tato též jednoduše bytuje. Ale dokonce též případky ἐνυπόστατα nazýváme, i když mají svoje bytí v jiném t. j. v podstatě. Avšak když chceme přesně mluvit, ἑτερουπόστατα, t. j. od podstaty se různící je spíše nazveme. Dále značí i to, co jest samo sebou, t. j. ve svojí vlastní subsistenci: a tudíž v tomto smyslu se nazývají jedinci: ἐνυπόστατα, na př. Petr, Jan, kteří však vlastně se neuznávají za ἐνυπόστατα, ale jsou spíše hypostase a se tak označují . . . Tak podobně se užívá subsistence (hypostatis) ve dvojím smyslu. Znamená totiž to, co jednoduše v přirozenosti bytuje, zvláště když se odezírá od charakteristických zvláštností. Znamená však též jedince (individuum) v sobě bytujícího . . . Hypostatis dvojí znamená: Buď znamená předně to, co jsoucností jest jednoduše nadáno, když především jest prosto zvláštností, jimiž je znamenáno. Dále však i osobu, která pro sebe bytuje. Proto sv. Cyril mnohdy užívá slova hypostatis pro to, co jednoduše jest, když dí, že hypostase bez smíšení zůstaly, jistě totiž přirozenosti označuje.“¹⁶

Mnozí sv. Otcové říkají, že přirozenost je to, co je obecné (společné), hypostasi však na rozdíl od přirozenosti vidí v tom, co jest vlastním (proprium). Slovem „proprium“ označují totéž, co později Boethius vyjádřil výrazem „individua“.

Ba dokonce i slova individuum užívají o hypostasi, jako na příklad *Maxentius*: „Ačkoliv přirozenost lidská celá v jednotlivé osoby se rozčleňuje, přece však každická osoba neb jednotlivý člověk t. j. *jednotlivec* (individuum) tvoří celé člověčenství, jinak by vůbec nebylo nespočetných lidí nebo osob všeobecného tohoto člověčenství. Různí se tedy od přirozenosti osoba, poněvadž osoby jednu věc individuální přirozenosti označují; přirozenost však, jak známo, označuje látku, ve

které by přemnohé osoby mohly subsistovati. Pročež každá osoba sice zároveň obsahuje přirozenost, nikoliv však každá přirozenost osobu stejně zahrnuje, jinak by museli katolíci jak tři osoby tak tři přirozenosti svaté a nevýslovné Trojice vyznávatí.¹⁷

Konečně vyjadřují sv. Otcové hypostasi tím, že popisují hypostasi jako podstatu s případky nebo se způsobem bytování (τρόπος τῆς ὑπάρξεως). Toto se však nemůže tak pojímati, jako by případky formálně tvořily hypostasi, kdyžtě formální důvod její jest v řádě dokonalosti podstatné. — Ale případky se považují za znaky, jimiž se jednotlivé hypostase od sebe navzájem rozlišují, různí, což i sám sv. Jan Damašský poznamenává, když praví: „Případky jsou vlastní a jisté znaky, jimiž jest vyznačena hypostase.“¹⁸ Ostatně však onen způsob bytu v podstatě, celé v sobě může se v nějakém smyslu považovati jako případek, poněvadž se pojímá, jako by dotýkal a uzpůsoboval (afficiens ac modificans) podstatu a od ní samé konečně pomyslně odloučiti se může.¹⁹ — Tak sv. Jan Damašský učí, že se hypostase od sebe různí případky, a potom konečně jako vlastní povahu hypostase udává: „ze všeho však nejvíce (je znakem a podstat. hypostase), že *ne jedna v druhé* (že ne některé v některých), ne jiné v jiných, ale že *jednotlivě odloučeně bytují*.“²⁰

Dobu patristickou uzavírá ve vývoji problému osoby Boethius, který svou činností literární měl velký vliv na rozvoj vědy středověké, ano možno říci, že položil základ formální ke scholastice tím, že jednak přeložil logické spisy Aristotelovy nebo komentáře k nim na jazyk latinský, anebo jednak sám k nim snadno srozumitelné komentáře napsal.²¹

Výměr osoby v mnohém ohledu klasický podal ve své „Knize o osobě a dvojí přirozenosti“.²² — Zní: „*Osoba jest jedinečná podstata rozumné přirozenosti*. (Persona est naturae rationalis individua substantia).“ Dospívá k této definici tím, že určuje nejdříve, že případek jistě osobou není; tedy může býti jen podstata (substantia) osobou rozuměna. Tu však rozděluje podstatu na hmotnou a nehmotnou, smyslovou a rozumnou (sensibilis et rationalis), obecnou a zvláštní, jedinečnou.²³

Tím, že po každé vylučuje v rozdělení jeden pojem, dospívá pak ke konečnému, shora uvedenému výměru.²⁴

Tato definice Boethiova formálně nepřekročuje pojetí řeckých Otců a nezračí se v ní ještě *podle běžného smyslu* slov rozdíl mezi *osobním individuem* a *individuální přirozeností*.

Přece však zůstává Boethiovi zásluha jasné a formální definice, s níž

se neshledáváme před ním u latinských spisovatelů. — Její zvláštní cena a přitažlivost pro pozdější filosofy i bohovědce spočívá v tom, že má svůj základ ve filosofii Aristotelově a že ostatní roztroušené prvky pro výměr osoby stmelila v organické souvislosti a že zdůrazňuje jedinečnost přirozenosti, jež je osobou. — Pojímal-li Boethius slovo „*individua*“, jak tomu chtějí někteří jeho vykladači, ve smyslu „*incommunicabilis*“ (nesdělitelná), pak jeho výměr zcela správně udává rozdíl mezi pouhou jedinečnou, úplnou přirozeností a osobou. Znamenalo by pak býti jedinečným nejen býti nerozděleným v sobě, tedy býti celým v sobě, ale též odděleným od jiných tak, že jest účast na něčem jiném nemožná. Tak vysvětlovali, případně doplňovali aspoň pozdější spisovatelé scholastičtí výměr Boethiův a s větším důrazem vytkli v pojmu jedinečnosti *nesdělitelnost*.

Na konec tohoto období jest ještě upozorniti na jednu definici osoby, která se rovněž velmi blíží výměrům scholastické filosofie. Je to výměr kardinála-jáhna *Rustika*, již shledáváme v jeho díle proti *Akefalům*. *Rustikus* praví: „*Persona est subsistentia, omne quod suum est esse in se ipsa habens, praeter ceteras alias sequestrata.*“²⁵

Vysvětlení této definice: „*subsistentia*“ stojí pro *substantia* (*Substantia interdum personam significat, nonnunquam vero substantiam.*²⁶

„*Omne quod suum est esse*“ vyjadřuje druhovou přirozenost i s případky, a to jedinečnou subsistenci rozumnou. Tímto přídavkem se rozlišuje osoba, jako jedinečná přirozenost uvažována, ode všech sice jedinečných, ale neživotných a nerozumných přirozeností a bytností.

„*Habens, quod suum est esse, in se ipsa*“, značí tolik, jako že co je vlastní jedné každé osobě, má sama sebe. „*Ea, quae unicujusque personae sunt propria, ipsius secundum se ipsam et per semetipsam sunt.*“ Podstata je to, na čem mají osoby účast, majitelem podstaty jsou osoby, podstata plní a vyplňuje osobu, označuje a dodává jí obsahu.

„*Praeter ceteras alias sequestrata*“ chce říci: jedinečná rozumná přirozenost, jež má býti osobou, musí též býti *sui ipsius*, sobě samé musí patřiti, příslušet, nikoliv něčemu různému od její přirozenosti, takže základ a účel jejího bytu, jejího života a její působnosti jest hledati v ní samé, a nikoliv v jiné věci od ní rozlišné. — Jinými slovy: poněvadž každá přirozenost jen v určitém podmětu a jen pro určitý podmět bytuje, tak jest jen tehdy osobou, když je totožnou s tímto podmětem. Důsledek této definice je tento: „I když tedy každý jednotlivý, jedinečný člověk jest osobou, tak je jiná příčina, proč jest člověkem, a jiná

příčina, proč jest osobou. Že jest člověkem, příčina spočívá v tom, že jest „animal rationale de terra“, že jest *však* osobou, *jest příčinou*, že jest „*substantia rationalis individua*“.²⁷

V. NAUKA SCHOLASTIKŮ

Vývoj pojmu osoby u latinských Otců byl uzavřen Rustikem, a na něho navazuje scholastika, která jako i v jiných otázkách odtud převzatou pravdu na základě Aristotelovy filosofie vědecky pojednává a dále vyvíjí.

Úvodem ke scholastické nauce o osobě nutno připomenouti některé předběžné pojmy.

Všechno, co je, je podle přirozenosti toho, co má v jsoucnost vstoupiti, buď na způsob podstaty, neb na způsob případku. Je-li něco na ten způsob, že nemůže nic cizího a pojmově od sebe různého obsahovati, aby v tomto (cizím, pojmově různém) svou jsoucnost obdrželo, nazývá se to podstatou.

Nemůže-li však jestota v sobě samé, ale jen v něčem jiném bytovati, nazývá se případkem. Podstata tedy má vyšší stupeň bytující schopnosti, jsoucnosti než případek (*gradus entitatis*) a tento stupeň se jeví v dokonalejším a více nezávislém způsobu bytu (*modus existendi*), t. j. podstatě přísluší *subsistere*, t. j. v sobě býti (*sub se et non in alio sistere*), případek však jest, pokud jest v jiném (*in alio inhaerere*). Poněvadž mimo podstatu a případek není třetího, je to tedy podstata, bytující bytostí, jež silou svou, pevností a nezávislostí svého bytí přijímá případy do svého trvání, bytu, aby mohly bytovati, je nese, jim podkladem se stává, aby nezanikly a nebyly znemožněny (*sub-stat*).

Na podstatě možno rozlišovati tedy nejdříve: *bytnost*, schopnou, aby jsoucnost na určitém stupni dokonalosti v sobě přijala, dále její *samo-statnou jsoucnost*, jako způsob bytí přirozenosti odpovídající, za třetí vlohu, *schopnost*, že může přijmouti jiná jsoucna nižšího stupně v sobě k účasti na *svojí existenci*.

Scholastici užívali pojmu podstaty první a rozuměli tím podstatu, která skutečně bytuje, tak se skutečně jeví a bezprostředně postřehnutá, poznána bývá.

Jestli však poznáváme něco teprve druhou činností rozumovou — (t. j. odezíráním, abstrakcí, jež po prvním poznání následuje) — shle-

dávající, že bytuje a některé zvláštnosti a vlastnosti podstaty má, nazýváme to podstatou druhou. Tím si myslíme něco, co rovněž pro sebe bytuje, trvá a též podkladem případků byti může, ale nutno poznamenati, že tak, jak se abstraktně myslí, pojímá, skutečně nebytuje, tedy jen pomyslně, v řadě logickém je podstatou.

Obsah těchto druhých pojmů se může zase na jednotlivé jedince rozdělit, poněvadž je z jedinců abstrahován (je tedy divisibilis, communicabilis); fakticky však se nachází jen v jedincích. Kdyby se však jen pojem obecný a jeho obsah v jedincích nacházel, tedy by se jednotlivé věci nemohly od sebe rozlišovati a právě proto, poněvadž sám o sobě různost, rozdílost nezpůsobuje, může se o mnohých vypovídati, není ani logicky ani fysicky nesdělitelným.

Opak platí o jednotlivých věcech, jež jsme jako podstatu prvou označili. Tyto jsou jedinečné, nesdělitelné, neb co Petrem rozumíme, není totéž, co Pavel. Takové jednotlivé podstaty konkrétní nepřislušejí tedy různým věcem, ve svojí konkrétní zvláštnosti nesdělují se jako ony abstraktní a všeobecné pojmy mnohým, nemohou se tedy ani o mnohých vypovídati.

O těchto pojmech převzatých z filosofie Aristotelovy není mezi scholastikymimo nominalisty a konceptualisty žádného důležitějšího rozdílu v názorech. — Postupují-li však na tomto základě dále a vysvětlují-li pojem osoby nebo ostavku (supposita) a jeho poměr k podstatě, tu se v různé skupiny rozcházejí. Východiště však je společné, totiž pojem podstaty prvé neb podstaty jedinečné (substantiae individuae). *Osobou je jím totiž jen bytost rozumné přirozenosti jednotlivá, jedinečná, úplná, celá v sobě, jak ve skutečnosti bytuje.*

Na podstatě první možno podle dosud řečeného rozlišovati patero prvků. Přisluší jí totiž:

1. to, že má bytnost podstatnou (habere essentiam substantialem) a v ní schopnost konů a vloh (možností trpných — agere et pati, actus — potentia);
2. to, že bytuje o sobě (subsistere);
3. to, že je podkladem (substare);
4. to, že jest nesdělitelnou mnohým téže přirozenosti (non communicari multis eiusdem naturae);
5. to, že se různí od jiného (ab alio distingui).

První tři vlastnosti, mohou-li se tak nazvati, vyrůstají z pojmu podstaty, obě poslední z pojmu jedinečnosti, individuality.

Je nyní otázkou, zda těchto pět vlastností každému jedinci formálně a precisně přísluší potud, pokud je totiž též suppositum neb osobou, aneb zda výlučně jen skrze individualitu a podstatnost jeho přirozenosti.

Předně je ovšem zřejmo, že „substare“ s pojmem osoby jako takové nic společného nemá, nýbrž že tento prvek podstatné přirozenosti jako takové přísluší. Též „subsistere“ se bralo původně jako podstatný znak podstaty jako takové, tak u sv. Tomáše 9 de pot. a. 1.; 2, dist. q. 1. a. 6. a delší dobu po něm.

Později však viděli filosofové v samostatném způsobu jsoucnosti, existence podstaty specificky zvláštní způsob osoby, a proto byly vymezeny jeho platnosti a smyslu užší meze tím, že se označovalo býti osobou za rovnocenné úkonu subsistence (esse personae est actus subsistentiae).

Chceme-li nyní všeobecně charakterisovati různé cesty, na které se dala scholastika, aby výměr osoby tak obdržela, můžeme říci, že sv. Tomáš tam viděl osobu, kde všechny vlastnosti podstaty prvé v plném smyslu zároveň se nacházely.

To odpovídá pravdě a je to nejjednodušší cesta, neb kdekoliv je jedinec, tam je též osoba neb ostavek (suppositum). Není-li jedinečná přirozenost osobou, tak to má, jak uvidíme, ten důvod, že z oněch pěti, resp. čtyř vlastností se jedna neb všechny neuplatňují, neb že se nedokonale neb nevýlučně neb jen v jiném smyslu o dotyčné jedinečné přirozenosti uplatňují.

Suarez a Skotus naproti tomu považují oněch pět vlastností v obyčejném smyslu výlučně za vlastnosti jedinečné přirozenosti jako takové; k tomu, aby tato byla osobou, žádá Suarez ještě vyšší *stupeň subsistence*, Skotus *obsáhlejší nesdělitelnost*, než jaká se všeobecně u jedince požaduje. Toto nutno dalším pojednáním blíže vysvětliti tím, že se podá rozbor názorů, jež měli hlavní učitelé scholastičtí: sv. Tomáš, Duns Skotus a Suarez.

1. NAUKA SV. TOMÁŠE AKVINSKÉHO

Svatý Tomáš vidí v prvcích osoby, že jest podkladem a že bytuje o sobě (substare et subsistere), vlastnosti podstaty jako takové. Proto zůstávají ještě tři vlastnosti, jež se mohou pozorovati na jedinečné podstatě, jak se konkrétně jeví, totiž: „*míti bytnost*“, „*býti nesdělitelnou*“ a „*býti rozlišnou*“.

Tyto tři prvky jsou vzájemně v úzké souvislosti, vzájemně se umožňují a plynou vzájemně ze sebe.

„Míti bytnost“ označuje bytnost u majitele, v určitém držiteli a v této určitosti se jí dostává různosti (rozdílnosti), jíž se liší od stejnorodých jedinců a stává se právě příslušnou jednomu, stejným způsobem nesdílnou druhým.

Z těchto tří vlastností neb prvků můžeme každou ještě zvláště vytknouti a na ní ostatní lépe pojímati a s jejího stanoviska lépe vysvětliti souhrn všeho, co se na konkrétní podstatě jeví. Tak povstávají tři různé možnosti, jak vymeziti osobu.

Poněvadž u tvora, v tajemství nejsv. Trojice a při Vtělení se uplatňují různá stanoviska, podle nichž osobní přirozenost se nám jeví, proto staví sv. Tomáš do popředí tu toto, tam ono stanovisko nazírání na osobu a tak trojím způsobem osobu vymezuje.

Především shledáváme u sv. Tomáše *výměr Boethiův*.¹ Tu však poznamenává sv. Tomáš, že „individua“ u Boethia určuje osobní podstatu jako podstatu první, aby ji od druhé podstaty rozlišoval,² v uplatnění však na Boha má se slovu „individua“ rozuměti ve smyslu vyjadřujícím nesdělitelnost.³ Ponechává však na vůli, zda by nebylo lépe, aby se výměr Boethiův pozměnil podle postupu Richarda ze sv. Viktora v případě, když se ho má užítí o Bohu. Zněl by pak v této změně takto: „divinae naturae incommunicabilis existentia“,⁴ „nesdělitelná jsoucnost Boží přirozenosti“.

Sv. Tomáš vymezuje osobu také: „*distinctum subsistens in natura intellectuali*“ (rozlišné jsoucí o sobě v přirozenosti rozumné),⁵ označuje toto rozlišné bytování o sobě jako formální znak jak osoby Boží tak lidské,⁶ a vysvětluje smysl tohoto rozlišného pojmem nesdělitelného nebo jedinečného (*incommunicabile sive individuum*). Tím též udává smysl, v jakém vlastně rozumí přijatému výměru Boethiovu.

Nesdělitelnost nespočívá vlastně v pojmu přirozenosti jako takové, nýbrž v pojmu ostavku (*supposita*), jen v ostavku a ostavkem přísluší též přirozenosti.⁷

Důvod výměru a jeho povaha jest podle přirozenosti osob různý, u Boha jsou to vztahy původu (*relationes originis*), u andělů naprosté zvláštnosti (*absolutae proprietates*), u lidí obojí a nad to je též jedinečná hmota důvodem rozdílnosti, různosti.⁸

Podle toho lidská přirozenost Kristova není osobou, poněvadž vůči Slovu není rozlišná a nesdělitelná (*distinctum et incommunicabile*);

rovněž boží *přirozenost* první osoby není „distinctum a incommunicabile“ v poměru k druhé osobě. Jistotně však je nesdílně v Otci to, čím jest Otcem a osobou; a boží přirozenost v Otci jest formálně s touto a v této osobní zvláštnosti uvažovaná, něco rozlišného (distinktního) a nesdílného, t. j. tak, jak ji Otec má, nemá jí Syn (jenž ji má jako sdělenou, nikoliv tak Otec). Skoro se zdá, že se této definice lépe může použití v dogmatě Trojice než ve výkladu Vtělení.

Proto nastupuje sv. Tomáš ještě třetí cestu, aby k výměru osoby dospěl, když praví: „*Osoba značí něco rozlišného o sobě bytujícího v rozumné přirozenosti.*“ „Pročež kdekoliv se předpokládají někteří rozliční jedinci mající rozumnou přirozenost, předpokládají se mnohé osoby. A nezáleží při množství osob na tom, zda mají tutěž přirozenost nebo nemají. Rozdělení totiž přirozenosti nastává v mnohých lidských osobách předně nedokonalostí lidské přirozenosti, jež není svým bytím (nemá své bytí od sebe a není se svou jsoucností totožna), ale přijímá bytí ve svém ostavku; je tudíž v různých ostavcích podle různého bytí; dále přispívá k dělení lidské přirozenosti způsob rozlišování, poněvadž lidské osoby se různí hmotou, jež je částí bytnosti. Tudíž je nutno, že rozlišné osoby nemají jedné bytnosti: což ani jedno ani druhé se neuplatňuje v božských osobách: jsou tedy tři osoby subsistující v jediné přirozenosti.“⁹

Tato definice spočívá na vlastnosti podstaty první, již jsme na prvním místě uvedli, podle níž jí přísluší, „míti bytnost (habere essentiam), mítí přirozenost. Na vysvětlenou budiž k tomu poznamenáno: Jedná-li se o přirozenost mnohým společnou i se zvláštním způsobem jsoucnosti, jenž jí u jednotlivců přísluší, tak se může nejdříve za to považovati, čím něco jest, čím jednotlivci jsou to, co jsou, t. j. považuje se přirozenost jako taková, jako to, co jestota v sobě a o sobě má, a mluví se pak o jedinci (individu), nebo o jedinečné přirozenosti v nejpřesnějším a v nejužším smyslu. Neb s touto jedinečnou přirozeností věcně a obsahově totožného majitele nazývám pak suppositum, ostavkem (této přirozenosti) a je-li řeč o rozumné přirozenosti, tedy se užívá pro jejího majitele ještě zvláštního jména, totiž osoba. V suppositu, v osobě se uvažuje přirozenost jako bytující; osoba je to, která má přirozenost způsobem ode všech ostatních různým v sobě a pro sebe, to jest má ji jako sobě vnitřně patřící, ji drží, nese, ovládá — (distinctum subsistens habens naturam).¹⁰ „Ostavek značí celek mající přirozenost jako část formální a sebe zdokonalující.“ (Suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui).¹¹

Poněvadž se osoba jako majitelka myslí, jíž všechno přísluší, jež všechno slučuje, co souvisí s bytností a přirozeností, kterou má, proto se též všechno o ní vypovídá, proto je podmětem, ostavkem (podkladem), hypostasí.¹² Na místě jsou tu slova samého sv. Tomáše: „O čem se říká, že je skrze některou přirozenost, nazývá se ostavkem nebo hypostasí té které přirozenosti. Tak na př. co má přirozenost koňskou, nazývá se hypostasí nebo ostavkem přirozenosti koňské, a je-li to přirozenost rozumná, již někdo má, zve se taková hypostase osobou. Tak totiž říkáme o Petrovi, že je osobou, poněvadž má lidskou přirozenost, jež je rozumnou přirozeností. Poněvadž má tedy Syn boží, jednorozené Slovo boží, přijetím lidskou přirozenost, následuje, že je hypostasí nebo ostavkem, osobou lidské přirozenosti. A poněvadž od věčnosti má božskou přirozenost, nikterak na způsob složení, ale jednoduchou totožností, nazývá se též hypostasí, osobou božské přirozenosti; pokud se jen totiž božské může lidskými slovy vyjádřit. Je totiž jednorozené Slovo boží hypostasí nebo osobou dvou přirozeností: božské totiž a lidské, poněvadž ve dvou přirozenostech subsistuje.“¹³

Poněvadž držeti něco, míti něco znamená superioritu nad věcí a nad majetkem, poněvadž dále přirozenost se v osobě nachází, v ní spočívá, kdež zároveň se jsoucností celý obsah její tvoří a její dokonalost vyjadřuje, poněvadž přirozenost je osobě přidělena a v ní spočívajíc se jeví, proto se právem přirozenost považuje za něco svým pojmem nehotového, v bytu nedokonalého, osobě poddaného, jako část jejího obsahu co do bytí i bytnosti, jako něco, co osobu spolu tvoří, osobu však považujeme jako to, co se přirozeností konstituje, tvoří, zakládá, něco hotového, v sobě samém spočívajícího, jako bytost v sobě samé uzavřenou, zcelenou, jako „ens completum in specie, totum, integrum, perfectum“.¹⁴

2. NÁZOR DUNSA SCOTA

Sv. Tomáš užil ve výkladě pojmu osoby více pozitivních vlastností první podstaty, Skotus však se pokusil s negativními. Jeho pojem osoby musel obdržeti tak negativní ráz. V pozdějších spisech svých na př. v pařížských Reportacích se však kloní více k pozitivnímu, kladnému pojetí.¹⁵ Jak z tohoto faktu, tak z výkladu od něho samého podaného, jímž vysvětluje svůj výměr, zdá se plynouti, že není úplně správné a proň spravedlivé, když někdo jednoduše tvrdí, že Skotus učil, že osoba spočívá v něčem výlučně negativním.

Jest však snadno pochopitelné, jak se mohl tento názor o jeho nauce utvořit. Skotus totiž vystoupil proti těm, kteří učili, že osobnost je zvláštní nová věc, od přirozenosti a jejího obsahu rozdílná, jež k ní až po dokonalém utvoření přistupuje, nová zvláštní realita v přirozenosti nikterak neobsažená. Tato realita podle protivného názoru u lidské přirozenosti Krista odpadá, a v tomto smyslu nazývána osobnost něčím pozitivním, „ultima entitas positiva“. Když tehdy Skotus popíral, že by byla osobnost v tomto smyslu něco pozitivního, opomněl dát jasnou odpověď na otázku, zda osobností se nemá vůbec nic pozitivního rozumět.

Skotus si klade přesně otázku: „Čím se různí jedinečná nebo jednotlivá podstata od ostavku, supposita neb osoby?“ Odpovídá pak na ni, že jedincem se rozumí u tvorů celek, jenž přirozenost i konkrétní jedinečnost (haecceitas) zahrnuje. Tato je u tvorů entita kladná, aktuální, určující přirozenost k bytí jedinečnému a nesdělitelnému jako *prvot*, jež (Haecceitas est entitas positiva actualis, contrahens naturam ad esse singulare sive ad esse incommunicabile *ut quod*). U boží prozřetelnosti není žádné entity od přirozenosti rozdílné, jíž by se jedinečnou stávala, nýbrž tato jest jedinečnou od sebe a ze své formální povahy.¹⁶

O supposito praví: „Suppositum ultra singularitatem, qua est incommunicabile *ut quod*, addit etiam negationem communicabilitatis *ut quo*.“¹⁷ Co se rozumí však nesdělitelností *jak co* (ut quod)? Skotus pojem vysvětluje vlastností „nemíti nic podružného, o němž by se mohlo vypovídati přímo nebo výrokem znějícím: to je toto. Tak na př. jest druh sdělitelný *jak co*“.

Sdělenou bytí *jak co* značí tolik tedy, jako sdělenou bytí informací (communicari per informationem). V daném případě chce Skotus říci: „Je-li věc jedinečnou a jednotlivou, tak se může jen o tom vypovídati, s čím je totožnou, identickou; jelikož je tomuto příslušná, není tímž způsobem dále sdělitelnou. Toto je nesdělitelnost *jak co*. Podobná nesdělitelnost se může však o každé podstatné i případečné jednotlivé formě a každé částečné podstatě tvrditi, a přece nemají tyto *proto* již ráz osobnosti. Je tudíž k osobnosti nutná ještě další nesdělitelnost.“

Tyto věci jedinečné jsou totiž na př. jako části nějakého celku vždy ještě sdělitelné *jak čím* (ut quod), tím, že celek nimi na bytí získává. Tak mohu sice říci, že člověk má neb dostává tuto tělesně-duchovou přirozenost a je s ní totožný, ale nemohu říci, že člověk má neb dostává

tuto lidskou osobu a je s ní totožný, nebo jest skrze ni osobou (skrze tuto osobu osobou). Nebo jinými slovy: všeobecná přirozenost je sdělitelnou i *jak čím* i *jak co*. Jednotlivá stvořená přirozenost jest však již ve své sdělitelnosti omezena, je totiž jen jednomu sdělitelna (*ut quo*), svému nositeli, dále však není již ani sdělitelnou *jak co* (*ut quod*) ani *jak čím* (*ut quo*).— Osobě však se protíví každá sdělitelnost některému jinému držiteli, jak *ut quod* tak *ut quo*. Proto praví Skotus: „Ostavek (podklad) je jsoucno skrze sebe, mající nejzazší aktualitu, jež nemůže směřovati již k žádnému dalšímu konu skrze sebe, ani není něčemu jinému formální prvotí jsoucnosti.“¹⁸

Že jedinečná stvořená přirozenost jedné osobě přidělená, žádným způsobem již jiné druhé osobě cele neb bez rozdělení příslušet nemůže, má svůj důvod v její konečnosti a omezenosti, jež právě v tom spočívá, že jeden tvor není to, co jest druhý,¹⁹ ale v pojmu přirozenosti vůbec důvod ten netkví. Netkví snad v pojmu osoby, že činí přirozenost jednoduše, vůbec nesdělitelnou?

Předně žádá pojem osoby jen tolik, aby osoba sama jako taková dále nebyla sdělitelnou; zda tato jí příslušná přirozenost má na této vlastnosti účast nebo ne, závisí na druhu přirozenosti. Jen tolik jest jisto, že má každá přirozenost nositele, podmět, jehož jest přirozeností. Nemá-li tedy některá jedinečná přirozenost skutečně žádného od ní podstatně rozdílného nositele a nežádá-li ani žádného takového, tak se praví, že má svoji osobnost v sobě, že jest sama suppositem nebo osobou, když jest řeč o rozumné bytosti. Kde je však některá *přirozenost v závislosti na nositeli, jenž je podstatně od ní různý, aneb vstup do takového závislého poměru svoji konstitutivou vyžaduje, tu jí chybí její vlastní osobnost, poněvadž jest neosobní. Skotus nazývá toto charakteristikum osoby „actualis et aptitudinalis independentia“*²¹ (skutečná a způsobová, schopnostní nezávislost).

Může se přihoditi, že některá přirozenost nemá přirozené touhy po odvislosti a přijetí do supposita cizí přirozenosti a přece se dostane do této souvislosti tím, že nadpřirozená moc, jíž dotyčná jedinečná přirozenost je úplně podrobena, k tomu účinně působí. V tomto případě se stává osobní, osobností té moci, na níž závisí. Tak to bylo na př. u lidské přirozenosti Kristovy.

Jakmile by závislost přestala, stala by se tato přirozenost sama jednoduše a formálně osobní tím, že závislost přestává a nebylo by snad nad to nutno, aby k jejímu pozitivnímu obsahu entity, jenž je v jedi-

nečné přirozenosti jako takové dán, ještě něco jiného pozitivního přistouplilo.²²

Ať se nenamítá, že podle toho schopnostní nezávislost nepatří k podmínkám osobnosti, že však osobnost vlastně spočívá jediné ve skutečné nezávislosti, jelikož lidská přirozenost Kristova, majíc přece schopnostní závislost, výlučně pro ztrátu skutečné nezávislosti stala se neosobní. — Lidská přirozenost totiž Kristova neměla pro spojení se Slovem žádné přirozené způsobilosti, nýbrž měla jediné trpnou možnost poslušnou. Vždyť by zajisté znamenalo hájiti tu nějakou způsobilost, jako říci, že onen stav, v němž lidská přirozenost pravidelně a přirozeně ve stvořeném ostavku spočívá a pro ni přiměřený jest, byl by pro ni nepřirozený, násilný, což jest nesmyslné a protikladné. —

Jestli však stvořené osobě přirozená způsobilost k další závislosti na nějakém jiném majiteli chybí, a to tak, že by tento majitel od ní (ut quo) nějaké nové bytí nebo nějaký nový způsob bytí obdržel: tak zůstává přece stvořené přirozenosti, jež již některému ostavku přidělená byla, vždy ještě pouze trpná možnost (mohutnost) poslušná (potentia passiva obedientialis) ke ztrátě dřívějšího závislého poměru na svém majiteli a možnost pouze trpná poslušná ke vstupu v nový poměr závislosti.

U božských osob jest však formální odpor, nemožnost k podobné závislosti, jak skutečné tak i schopnostní, t. j. u nich je naprostá nemožnost, aby ztrátou vlastní osobnosti staly se vlastními jiného majitele.²³

Důvod toho udává Skotus takto: U jedinečné stvořené přirozenosti se nic více nežádá, aby se stala osobou, než *poslední samostatnost* neboli *zápor skutečné i schopnostní závislosti* na osobě jiné přirozenosti (ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae.)²⁴ neboť „haecceitas“ je poslední pozitivní entita, jíž se stvořené přirozenosti dostává. — Božská přirozenost však by musela býti jednoosobní, kdyby důvod její osobnosti výlučně spočíval v její přirozenosti a nezávislosti. — Spočívá však tu důvod v nějaké pozitivní entitě k přirozenosti přistupující, tak jest tolik osob, kolik různých entit k přirozenosti přistupuje. Ty jsou v Bohu tři, které neplynou z přirozenosti jako takové, nýbrž z původu a vztahů na původu se zakládajících.²⁵

Tyto vztahy původu zdůvodňují pro božské osoby nesdělitelnost k jejich pojmu nutnou, neboť je na př. nemožno, aby jedna a táž osoba dvakrát vycházela a tak dvakrát svoje bytí přijala věčným vycháze-

ním. Rovněž jest nemožno, aby na př. Syn měl aktivní plození, neboť nemůže od sebe různého Syna ploditi, a kdyby měl ploditi, musel by sebe sama ploditi, což je nemožným.²⁶

Ještě několik poznámek k tomuto názoru Skotovu. Přirozenost, ani jedinečná, není již svým pojmem někomu příslušná, vlastní, nýbrž takovou se stává až přídělem k některému suppositu, k některé osobě. „Každá podstata je sobě vlastní; když je určena k numerické jednotce, tak je tomu vlastní, jehož jest: přece však samo sebou není vlastní „někomu“ . . . forma individuální není ve vlastním smyslu „tato“, ale je to, čím je něco „toto“.²⁷

Konkretno u Skota neznačí samo sebou majitele přirozenosti, nýbrž jen následkem způsobu řeči, tím že tak nejjednodušším způsobem konkrétno od abstraktního rozlišujeme. Má to důvod v tom, že suppositum jsoucnost v sobě zahrnuje, na př. když pravím: „člověk má člověčenství.“²⁸

Pozdější obhájcové skotistické nauky obhajovali názor, že osobnost formálně spočívá pouze v záporu závislosti. Jejich odpůrcové uvádějí tyto námitky. Hypostase není v podstatě negací, nespočívá formálně v pojmu něčeho negativního, neboť:

1. Nesdělitelnost neb jedinečnost, jak ji sv. Tomáš osobě připisuje, jest negace a nedostatek, ztráta *jen té dokonalosti a reality*, jež se nachází *v opaku a protivě, od osoby rozdílné*, jak vůbec každá jestota se od druhé tím různí, že sama něčím jest neb něco má, čím druhé jestoty nejsou neb co nemají. Býti jedinečným znamená tolik tedy — záporně vyjádřeno — jako nebýti s jiným jedno ani totožností ani spojením. Když se tedy osobě připisuje nesdělitelnost, jedinečnost, nezávislost, tím se označují jen důsledky celistvosti (totality) uzavřenosti, scelenosti a rozdílnosti, jež jsou s pojmem osoby spojeny, t. j. popírá se na základě kladné reality jednota osoby s něčím jiným, a to jednota totožnosti nebo reálního složení. —

2. Pro vlastnosti: „býti, míti, působiti“, které se ostavku připisují, nemůže býti zápor ani důvodem ani podmínkou ani principem.

3. V žádném jiném případě neuznává se zápor nějaké entity jako něco, co by formálně k pojmu a podstatě věci náleželo. Poněvadž stvořené věci veliké množství entit postrádají, byl by to prapodivný způsob výměru věci. —

4. Ze všech negací, které hypostasi a osobě přísluší, vysvítá bezprostředně z jejího pojmu jenom ta, že není *částí a není jako část sdělitelnou*.

Sdělitelnost však všeobecně není znakem nedostatku osobnosti, neb stvořená podstata nemůže mnohým příslušet a přece proto právě jen není ještě ostavkem. Rovněž sdělilo se Slovo lidské přirozenosti bez toho, že by osobou přestalo býti. — Jenom nesdělitelnost části nebo jako části spočívá tedy v pojmu osoby a proto zůstala Slovu a chyběla lidské přirozenosti v Kristu osobnost.²⁹ —

3. NÁZOR SUAREZŮV

Suarez vychází při analýsi osobnosti z prvku „*bytovati o sobě*“, jenž první podstatě přísluší. Bytovati o sobě má různé stupně. Nejnižší, každé podstatě příslušející stupeň spočívá v tom, že není případkem, t. j. že nemusí lnouti na něčem jiném proto, aby mohla trvati.³⁰

K další samobytnosti a samostatnosti, k jsoucnosti od každého jiného podmětu úplně oddělené má pojmově jen schopnost, možnost. Tento poslední a nejdokonalejší stupeň bytování o sobě a pro sebe spočívá v tom, že podstata se protiví každému spojení nebo sdělení se druhému podmětu, stává se tedy nesdělitelnou, nesdílnou. Má-li podstata tento dokonalý způsob bytu, trvání, tak se nazývá *suppositum*, ostavkem.³¹

Tak však se dostává podstatě jakéhosi dovršení v bytu, jež si nutno představit jako takřka následek afekce podstaty, jež vzniká nějakou *positivní formou*. Tato pozitivní forma k podstatě přistupuje a nazýváme ji *subsistencí*. Tato je formálním konstitutivem osoby; není to forma ani podstatná ani případečná, nýbrž je to *způsob* (modus) a musí se jako poslední dovršení (doplňek) jsoucnosti pojímati.

Jak se rozlišuje tento způsob samobyty od podstaty samé? Suarez rozlišuje trojí rozdíl:

1. věcný, skutečný, reální, který nastává mezi dvěma věcmi, z kterých jedna bez druhé trvati, bytovati může;

2. pomyslný (rationis), který tehdy nastává mezi věcmi, členy rozdílnými, rozlišovatelnými, z nichž žádný trvati nemůže, když se druhý zničí;

3. způsobový (modální), když dva rozdílní (různí) se protiví naprosto svému rozdělení, i když by *jedno* bez druhého dále trvati mohlo (nikoliv však druhé bez prvního, aspoň ne přirozeně).³² Tento rozdíl se vyskytuje ponejvíce mezi věcí a jejím způsobem; věc může býti bez některého způsobu, ale žádný způsob nemůže trvati bez věci, jejíž jest způsobem.

Mezi podstatou (její bytnost vzata spolu s její jsoucností) a subsistencí trvá jen distinkce z povahy věci, avšak není to rozdíl věcný v pravém smyslu, nýbrž jen rozdíl způsobový, t. j. subsistence se nemůže od patřičné podstaty oddělit a nemůže sama o sobě trvat, a když jest stvořená, ani současně ani posloupně (po sobě) dvojí neb dvě různé podstaty informovati, uzpůsobovati, i když přirozenost i bez ní může bytovati. — V určitém smyslu jest ovšem i přirozenost na subsistenci závislá, a tu potud, pokud by přirozenosti podle jednou určeného řádu věci žádná jsoucnost nepřislušela, kdyby zůstati měla beze vší subsistence.

Tato stvořená subsistence způsobuje u tvora pravé složení, spojení, jaké si třeba všude mysliti mezi způsobem a věcí modifikovanou, mezi hranicí a ohraničitelným, mezi a omezeným. Subsistence stvořená je tudíž způsob podstatný, který ostatně, posledně omezuje, hraničí, vyhraňuje podstatnou přirozenost, čině věc samo sebou bytující a nedílnou.³³

Způsob tento jest sice přirozenosti něčím zevnějším, ostavku však formálně a vnitřně konstitutivním. Jako jest způsob patřičné přirozenosti přiměřeným (konnaturální), proto podle toho jak jest přirozenost buď jednoduchá neb složená, duchová neb hmotná, nebo obojí zároveň, rozprostírá, rozkládá se bezprostředně na celou přirozenost a bezprostředně na její jednotlivé části. U tvorů, již jsou bezprostředně od Boha stvořeni, jest něčím stvořeným a má v Bohu svou příčinu účinnou. U toho, co plozením vzniká, uděluje ploditel sám tuto subsistenci; ostatně jest podstatná přirozenost sama dostatečným a nejbližším základem pro přirozeně přiměřenou subsistenci. Řádem přírody vyplývá přede všemi ostatními vlastnostmi přirozenosti z bytnosti skutečně existující *přirozenou výslednicí* (per naturalem resultantiam), jako ze svého vnitřního účinného principu a své hmotné příčiny, k čemuž dává Bůh přiměřenou součinnost. Tento vývoj (dimanace) může býti však od Boha zamezen, avšak ne tak, že by podstata beze všeho termínu existence (bez všeho vyhranění existenčního) byla a místo něho že by pouhá prázdnota zůstala, nýbrž nový způsob nastává, t. j. pokud podstata bez vlastní subsistence bytující s druhou podstatou hypostaticky nadpřirozeným zasažením Božím spojena bývá.³⁴

Na činy osoby nemá subsistence vlastního a bezprostředního vlivu, neboť ne skrze osobnost, ale skrze přirozenost se úkony dějí, stávají, avšak nechová se při tom jen případečně a souběžně (concomitanter),

nýbrž jest předběžně a nutně podmínkou potřebnou, požadovanou k účinnosti, k jednání.³⁵

Božská přirozenost nemůže býti bez subsistence, neb značí dokonalost. V přirozeném stavu není ani žádná jiná podstata bez subsistence, poněvadž nemůže do neurčita vyzníti. —

Subsistence v Bohu není způsob, nýbrž skutečně věc a entita subsistentní a kon nejčistší.³⁶ Pro nekonečnost Boží může se v Bohu subsistence dvojím způsobem jeviti: *a)* jako důvod pro jsoucnost skrze sebe jednoduše, a tak přísluší i Božské přirozenosti subsistence; *b)* jako důvod jsoucnosti skrze sebe nesdílně, a tak přísluší subsistence jediné Božským osobám. —

Suarez varuje pak, aby nebyla tato subsistence přirozenosti nesprávně pojímána jako nějaká čtvrtá subsistence, jako by byla jedna naprostá a tři relativní subsistence a se dohromady sčítati mohly. Neboť naprostá subsistence přirozenosti příslušející je v relativních vnitřně a bytně obsažena a to podle věci i podle veškeré formální své povahy, jež se jako reální povaha v samém poměru pojímá.

Poměry v Bohu mají vlastní subsistenci, tyto tvoří nesdělitelnost a to skrze sebe („per se“), avšak ne pro božskou přirozenost, nýbrž pro osoby, skrze ni konstituované. —

Nesdělitelnost konečných, stvořených podstat pochází od konečnosti podstaty a od jejího přirozeně přiměřeného, konečného a omezeného způsobu subsistence.

Správné je na tomto názoru, že samostatnosti podstaty se samostatností supposita jednoduše neztotožňuje, dále že tvrdí, že musí každá podstata míti subsistenci, aby mohla bytovati, a to buď v sobě, neb ve spojení s druhým podmětem. Konečně se správně stanoví, že jen ta podstata se může nazvati suppositum nebo osobou, která přirozeně nepožaduje, aby byla spojena s některou jinou podstatou jako část celku.

Je tedy subsistence u Suareza *způsob existence*, jenž uzpůsobuje vnitřně přirozenost jako takovou. —

Protivníci proti tomuto názoru činí různé námitky. Z těch však uvádíme jen hlavní. Vytýkají Suarezovi, že svoji „*modální teorii*“ uplatňuje na konkrétní případ. Modální teorie však se nedá dokázati a nyní nemá mnoho přívrženců. Jest prý i těžko pochopiti, v čem vlastně takové způsoby spočívají.

Kolem těchto vůdců scholastické filosofie: *sv. Tomáše, Dunska Skota, Suareza* se později seskupili ostatní křesťanští bohovědci i filosofové.

Mnozí přijali jejich názory za své, někteří je přijali a přijímají s menšími nebo většími změnami.

Všeobecný výměr osoby, skutečnost a jsoucnost osob všichni uznávají. Otázka, v které se rozcházejí, je otázka o *konu subsistence*³⁷ (de actu subsistentiae), čili jedná se jím o to, aby byl přesně určen princip osobnosti. — Hypostase, osoba se různí od jedinečné úplné podstaty znakem „*celá v sobě*“. To všichni uznávají, ale zkoumají dále, čím se stává jedinečná, úplná podstata *celou v sobě*? — Vyšetřování toto se netýká božských osob, nýbrž jedná se o hypostasi a osobu lidskou, stvořenou. Podnět k tomuto problému zavdal však fakt zjevením daný: v Ježíši Kristu je přirozenost lidská jedinečná, úplná, přece však není osobou lidskou, nýbrž je jediné božskou osobou, jež subsistuje ve dvou přirozenostech: božské i lidské. Proč tedy není v Kristu lidská přirozenost lidskou osobou, proč se však může o lidské přirozenosti opravdivě a právem říci, že se stala božskou osobou? Odpověď všeobecná, v níž se všichni shodují, je: Lidská přirozenost v Kristu není lidskou osobou, poněvadž nemá své „vlastní ostavečnosti“, chybí jí *kon subsistence*, jinak přirozeně vlastní člověku. Lidská přirozenost je a může se proto právem a opravdivě nazvati božskou osobou, poněvadž byla přijata do konu subsistence Slova Božího. — Spor trvá v bližším určení tohoto „konu subsistence“, nebo ve způsobu vysvětlení, *jak se stává jedinečná úplná přirozenost celou v sobě*?

4. RŮZNÉ NÁZORY O KONU SUBSISTENCE

První názor je *skotistů*, kteří se odvolávají na Skota, jiní však o názoru Skota samého pochybují.³⁸ — Obhájcové tohoto názoru mají za to, že osoba není nic jiného než sama věc přirozenosti jednotlivé, úplné, pokud o ní *popíráme*, že by byla aktuálně nebo schopnostně v jiné osobě, na níž by závisela, jsouc v ní tedy buď skutečně obsažena, nebo majíc aspoň schopnost a požadavek, aby byla v jinou osobu pojata. Podle skotistů tedy osoba nebo hypostase přidává nad jednotlivou, úplnou přirozenost *čirou negaci (zápor) sdělitelnosti jiné podstatě (případně osobě) a to zápor sdělitelnosti jak skutečné tak i schopnostní*.

Podle nich je nutno rozeznávati trojí sdělitelnost:

1. aktuální, skutečnou, skrze kterou jednotlivá přirozenost je skutečně (actu) v druhé podstatě, nebo i v osobě a na ní zcela závisí. Aktuální sdělitelnost je takřka provedené, skutečné sdělení. V člověku má

duše stálou aktuální sdělitelnost a má i skutečné sdělení s tělem, protože nemůžeme duši této sdělitelnosti upříti, postrádá tedy duše záporu sdělitelnosti, proto není duše sama o sobě, není osobou. (Osobou je člověk, jenž má zápor sdělitelnosti, nemůže se celý sdělit druhému člověku, je sám jediný o sobě.)

2. Sdělitelnost schopnostní shledáváme tam, kde něco tíhou své bytosti vyžaduje, aby bylo v jiném ostavku, aby bylo spolu s jinou podstatou jedinečnou, ačkoliv aktuálně, v určité době ještě není třeba sděleno. Příklad podává duše oddělená od těla. Je přirozeností jedinečnou, úplnou, bytostí samobytující, ale poněvadž v její přirozenosti je vloha, schopnost a nutný požadavek, aby se sloučila cele a úplně s tělem, nemůže se označiti osobou. Nemůžeme jí upříti schopnostní sdělitelnosti, nemá záporu schopnostní sdělitelnosti; pozbude-li tohoto záporu sdělitelnosti tím, že se skutečně sdělí, a obdrží-li v celku člověka zápor další sdělitelnosti, tím nezískává žádné nové pozitivní reality.

3. Je však ještě tak zvaná *možná* nebo *poslušná sdělitelnost*, již nutno chápati na způsob trpných, poslušných možnin (mohutnostních vloh trpných), jež může převést v kon jediné původce přirozenosti, nebo vyšší moc, jež ovládá celou bytost, poněvadž je věc podle celé bytosti od ní. V tom smyslu mají tvorové mnohé trpné, poslušné mohutnosti, jež může realizovati, vyvoditi v aktuální dokonalost jediné Stvořitel. Jsou však i jiné poměrně trpné, poslušné mohutnosti, které věci samy o sobě nikdy nemohou realizovati, nebo samo sebou nemají té moci, aby svoji vlohu převedly v kon, aby ze své potenciality v nich sice obsažené vyvodily dokonalost, jež se v nich jen pasivně, trpně, poslušně nachází. Tak na př. máme možnou, trpnou, poslušnou slučitel-nost ve dvou kusech železa. Tyto dva kusy železa samo sebou nikdy se nespojí, nikdy nevytvoří dokonalost celku, když se sobě jediné přenechají. — Ale v jednom i v druhém kuse je trpná, poslušná vloha k této dokonalosti. Vlivem rozumného umění kováře a silou ohně, jež musí vloha poslouchati, — je trpnou a poslušnou — stane se, že vloha přechází v dokonalost, v kon, vzniká celek, ze dvou věcí jedna. Možná, poslušná sdělitelnost je tam, kde se věc neprotiví, aby přešla v jinou hypostasi, osobu, proto se ani neprotiví, aby byla v jiné hypostasi udržována, aby přešla do její celistvosti, skutečně však věc tato není sdělena a ani nevyžaduje, aby byla sdělena, ba když přihlížíme k schopnosti věci samé, poznáváme, že ze své vlastní moci a síly nikdy by sdělení neuskutečnila. Poslechne však a bude trpěti sdílení, když vyšší

moc její vlohu převede v kon. Příklad snad objasní tento názor skotistů. Pokrm člověkem požívaný má jakous možnou, poslušnou sdělitelnost s člověkem, může se s jeho podstatou spojit, v jeho osobu přejíti, avšak k tomuto sdělení se má pokrm jen poslušně, jako čirá možnost. Vůli člověka a silou organismu nastane jen podstatné sloučení, pokrm v hlavních částech přechází v subsistenci člověka, dostává se mu dokonalosti lidské ostavečnosti. —

Skotisté požadují zápor sdělitelnosti v podstatě jedinečné a úplné, aby byla osobou. Nuž, ale kterou sdělitelnost mají na zřeteli?

Zápor sdělitelnosti, jež skotisté požadují, je první a druhý, nikoliv však třetí. Tedy abychom měli osobu, nutno, abychom mohli o ní popřít sdělitelnost aktuální a sdělitelnost schopnostní. Na osobě se nepožaduje zápor sdělitelnosti možné, trpné, poslušné. Tedy zápor, který podle skotistů tvoří hypostasi a osobu, není zápor sdělitelnosti možné (třetí). Vždyť ta která podstata lidská jednotlivá a úplná, na př. Petr může býti přijat od Boží osoby (původce Petrův podle jeho celé podstatnosti) tak, že by přešla v její kon subsistence. Tato možná sdělitelnost je ve všech tvorech rozumných stejná, proto se nebéře v úvahu, a dále i proto, poněvadž v přirozeném i v nadpřirozeném řádě je vyloučeno při řádné moci Tvůrcově (moc uvažovaná s ostatními dokonalostmi: moudrostí, svatostí atd.), že by byly všechny tyto možné sdělitelnosti ve všech jedincích uvedeny v kon. — Proto tudíž i pro tuto takřka akademickou sdělitelnost Petr zůstává v sobě a sobě, ve své subsistenci. — Musí však mít zápor sdělitelnosti aktuální a schopnostní. Zápor však sdělitelnosti schopnostní je požadován k povaze hypostase, ale více základně a předpokladně než konstitutivně, totiž skrze zápor sdělitelnosti schopnostní je podstata poněkud úplná, není však celá v sobě, a taková podstata může zůstatí úplnou, nebo může podržeti svůj zápor schopnostní sdělitelnosti, ale přece může patřiti k druhé podstatě a může s ní spolu subsistovati.

Zápor konečně aktuální sdělitelnosti je to, co formálně tvoří celistvost nebo kon subsistence nebo osobnost. Podle tohoto názoru přirozenost lidská v Kristu není proto osobou, poněvadž není celá v sobě, t. j. poněvadž pozbyla *záporu aktuální sdělitelnosti*, ba dokonce sdělena byla Slovu Božímu a tak do jeho vlády přešla; ničeho však ze svojí reality (věčnosti, podstatnosti), nepozbyla.

Tento názor zdá se obhajovati mimo skotisty i Molina (srov. jeho In 1 p., q. 29, a. 1, disp. 2).

Druhý názor učí, že důvod formální hypostase je sice pozitivní dokonalost, ale tak, že přirozenost a ostavek se od sebe rozlišují jen pomyslně se základem ve věci. Názor tento vykládá kard. Franzelin následovně: „Říkáme tedy, jedna a táž věc, jež je tato jednotlivá a úplná podstata, je též hypostase skrze způsob bytí celku v sobě. Tento způsob není však nějaká věc, reálně různá od samé podstaty, ale táž věc s jiného stanoviska uvažovaná může se nazvati a je podstatou jednotlivou úplnou, zase s jiného hlediska uvažovaná se jmenuje a je hypostasí, osobou. Poněvadž toto různé uvažování má svůj důvod a základ ve věci samé, proto říkáme, že hypostase se jen pomyslně se základem ve věci různí od podstaty jednotlivé a úplné.“³⁹

Když se však tážeme těchto autorů, proč lidská přirozenost Kristova není osobou, když je přece první podstatou a úplnou podstatou (podle jejich názoru), odpovídá citovaný autor: „Důvod, proč lidská přirozenost Kristova není o sobě hypostasí a osobou, nesmí se hledati v tom, že by tato přirozenost skrze úbytek nějaké dokonalosti pozbývala povahy celku a hypostase, ale spočívá jen v tom, že podstatným spojením a přiblížením se k nekonečně dokonalému, stavši se vlastní přirozeností Slova, byla nad povahu *celku v sobě* konečného a tím nedokonalého a tak i nad hypostasi lidskou pozvednuta.“⁴⁰

Podobně vysvětluje tento názor jiný jeho obhájce: „Táž věc, když se sama v sobě ponechá, je jestota, podstata dokonalá, svého práva, celá v sobě. Přistoupí-li však osoba Božská, která se k ní zevně připojí, celá bytost a realita její zůstává, tytéž činy a úkony od této přirozenosti vycházejí, avšak tato realita přešla do jiného, nástrojem jiného se stala, pročez všechny její činy od ní pocházející se již připisují tomuto druhému činiteli skrze přijatou přirozenost na způsob spojeného nástroje.“⁴¹

„Pročez přirozenost, která byla dříve sobě samé ponechána, byla svého práva, (suppositata) ostavečná, přestává býti takovou, nikoliv však ztrátou, úbytkem nějaké reality, nýbrž skrze příbytek dokonalosti, totiž Božské osoby.“⁴² K vysvětlení uvádějí tito autoři příklady světla a trojúhelníku. Světlo věčné lampy ve chrámu je v noci jediným samostatným světlem, celým v sobě, světlem chrámu. Ozáří-li ve dne slunce chrám, tu světélko přestává býti světlem chrámu, ale nikoliv tím, že by něco ze svého světla pozbylo, ale právě jen proto, že k jeho světlu přistupuje daleko větší světlo. — Trojúhelník je pro sebe a o sobě samostatným tvarem, celý v sobě, přestane však býti trojúhelníkem nejen tehdy, když něco z něho odejmeme, ale i tím, že k němu druhý

trojúhelník přidáme ; úsečka rovněž přestane býti celá v sobě, nejen tehdy, když ji zkrátíme, ale i když ji prodloužíme. —

Názor tento obhajují mimo právě zmíněné autory: Durandus,⁴³ Petavius,⁴⁴ Thomassinus,⁴⁵ Claudius Tiphanius,⁴⁶ poslední dobou : Stenstrup,⁴⁷ Tongiorgi,⁴⁸ Palmieri,⁴⁹ Pesch Chr.⁵⁰

Zbývá konečně *třetí názor*, jenž učí, že v hypostasi, osobě stvořené přistupuje k úplné přirozenosti ještě *něco pozitivního*, od této jednotlivé a úplné přirozenosti něco reálně různého, což se nazývá *subsistence*, *ostavečností*, *osobností*. Když se tedy přirozenost jedinečná, úplná s osobou přirovnávají, tu se *věcně*, dokonale (adaequate) různí, jako dvě *součástky*, jež skládají touž věc. Lidská přirozenost Kristova není osobou, poněvadž postrádá konu subsistenčního, jí jinak přirozeného (konaturálního), reálně od přirozenosti rozdílného.

Názor zastávají: Capreolus,⁵¹ Cajetanus,⁵² Ferrariensis,⁵³ Bannez,⁵⁴ Jan od sv. Tomáše,⁵⁵ Goudin⁵⁶ a mnozí jiní tomisté. Dále podle výkladu Suarez: Vasquez,⁵⁷ Didacus Ruiz,⁵⁸ Řehoř z Valence,⁵⁹ Tanner,⁶⁰ kard. de Lugo,⁶¹ Koimbričenští,⁶² Silvestr Maurus.⁶³ — V novější době názor přijali: Kard. Gonzalez,⁶⁴ kard. Zigliara,⁶⁵ Schiffini,⁶⁶ Van der Aa,⁶⁷ Gutberlet,⁶⁸ Schmid,⁶⁹ Jos. Müller⁷⁰ a m. j.

Určují-li blíže obhájcové třetího názoru, co je vlastně ona pozitivní entita, již vzniká kon subsistence, tu se v názorech rozcházejí.

Někteří jako na př. Hurtadus⁷¹ tvrdí, že kon subsistenční, nebo osobnost je jakás *podstatná*, *absolutní entita*, která jako forma podstatná od hmoty prvé, od jednotlivé a úplné podstaty se může oddělit, a to odloučením vzájemným, takže by mohla tato subsistence i oddělená absolutně trvati, býti. Názor tento se nyní všeobecně odmítá.

Mnozí z uvedených autorů určují podle nauky Suarezovy povahu subsistence tím, že ji označují *podstatným způsobem*, jenž je od přirozenosti reálně rozdílný, k přirozenosti přidáný, jímž se tato stává celou v sobě. Jako totiž případečný způsob tvaru omezuje kolikost (kvantitu) a způsob ubikace určuje věc, že je tu a ne jinde přítomna, tak způsob tento podstatný osobnosti určuje přirozenost, tvoří ji nesdělitelnou jinému ostavku. Jmenuje se *způsob*, poněvadž nesmíme si subsistenci mysleti jako nějakou věc absolutní, nýbrž jako nějakou *modifikaci* neb jako způsob bytování věci absolutní. Proto se též neruší od přirozenosti jako věc od věci, nebo tak, že by se dal od ní odloučiti *vzájemnou odlukou*, ale různí se od ní tak, jak věc a způsob téže věci, nebo tak, že se může odloučiti jen odlukou, *ne-vzájemnou* (jednostran-

nou). Nazývá se však způsobem *podstatným*, ne *případečným*, poněvadž nezdokonaluje podstaty v bytí podstatném již dovršené, hotové, tedy nezdokonaluje podstaty nahodile, neaktuuje jí nahodile, nepřistupuje k ní nahodile, nýbrž spíše jí uděluje formálně *poslední kon*, a to kon podstatný, neboť ji zdokonaluje podstatně. Tento způsob podstatný jediné chybí přirozenosti lidské v Kristu, a tak se stává neosobní, nemá lidské osobnosti, ale dostává se jí za to subsistence Slova věčného, a tato subsistence spojuje lidskou a božskou přirozenost Kristovu tak, že zůstává jediná, božská osoba, jež subsistuje jedinou subsistencí ve dvou přirozenostech. Tím, že pozbývá lidská přirozenost svého přirozeného způsobu subsistence, neděje se jí křivda, není to proti její důstojnosti, poněvadž se jí za to dostává nejvyšší subsistence, osobnosti božské. — Kdyby však v daném, ale nepřipustném případě bylo člověčenství vyloučeno z božské subsistence, tu by silou své úplné a neporušené přirozenosti ihned zase přijalo způsob, vlastní přirozenosti jinak přiměřený.

Tomisté, obhajující reální rozdíl mezi bytností a jsoucností u všech stvořených podstat, shledávají kon subsistence, osobnost *v aktu jsoucnosti*. Náзор svůj dokládají a dokazují výroky svatého Tomáše,⁷² i když opačné názory se též dovolávají autority Andělského učitele. Náзор tento v nejnovější době zastávají Gonet,⁷³ Billuart,⁷⁴ kard. Billot,⁷⁵ Terrien,⁷⁶ Guido Mattiussi.⁷⁷ E. Commer praví o tomto názoru: „Skutečně je to hluboká a obdivuhodná nauka, poněvadž opravdivé a vlastní člověčenství Kristovo velmi dobře zachovává, při tom však Kristus sám se líčí v osobě i jsoucnosti tak čistě božský, že jeho všechny činy a skutky božské tajemství Vtělení dokazují. Také se nám jeví lidská přirozenost dokonalou a dokonale též učiněnou Bohu vlastní a intimně zbožněnou . . .“⁷⁸ Hlavní důvod filosofický uvádí se pro tento náзор ten, že jediné kon jsoucnosti jest s to, aby dodal podstatě jedinečnou celistvost, co však přistupuje k podstatě, bytnosti, když má svoji jsoucnost již hotovu, přistupuje jí jen nahodile případečně: „Všechno, co přistupuje k něčemu, ve svém bytí již hotovému, přistupuje k němu nahodile“.⁷⁹ Kdyby tedy lidská přirozenost měla již svou jsoucnost, kdyby byla již aktuována konem jsoucnosti, cokoliv by k ní přistoupilo, přistoupilo by jen zevně, nahodile, tedy by byla podstatná, ontologická jednota v Kristu nemožna. Krátce je vysloven náзор výrokem sv. Tomáše, často v této otázce užívaným: „Bytí patří k vlastní konstituci osoby“,⁸⁰ „Bytí je to, v čem se zakládá jednota ostavku“,⁸¹ „Jed-

nota věci následuje na její bytí, tudíž stejným způsobem se vypovídá o věci jsoucno a jednota, jež se zaměřuje se jsoucnem. Nikdy však nemá věc své jednoty ve své činnosti, a proto se nemůže státi, že by ostavek byl jedním (jedinečným) a jeho bytí by nebylo jediným (jedinečným). Může se však státi, že je ostavek jediným a že jeho kon není jediným.⁸²

Další výklad tohoto názoru bude podán v druhé části, v níž se pojedná o osobě s ontologického hlediska. Avšak již z tohoto krátkého nárysuscholastických názorů na osobu je patrné, že osoba nebyla u scholastiků chápána v číře statickém způsobu. Chápou-li zvláště tomisté osobnost jako kon jsoucnosti, je v tomto nazírání poukázáno na základ a kořen vši energie, aktuality, dynamiky. Vždyť bytí, jsoucnost je kon prvý, jenž umožňuje jediné jakoukoliv činnost. Bytím se řídí činnost, čím mohutnější bytí, tím účinnější činnost, čím bohatší podstatu aktu je kon bytí, tím pestřejší a bujnější je život a činnost té které podstaty, důsledně i osob.

5. MONISTICKÉ PRVKY VE STŘEDOVĚKU

Ve vývoji problému osoby ve středověku nutno poukázati na filosofii totožnosti čili filosofii monistickou *Skota Erigena*. Tento filosof je jediným předchůdcem monismu na západě ve středověku a tak i předchůdcem teorií osobnostních v moderní době. Na tento mimořádný zjev upozorňuje Brothier v citovaném již díle.⁸³ Právě na prahu středního věku r. 866 objevuje se nám zvláštní postava, jež jaksi jako brahma obnovuje vědu u stupňů kříže uprostřed skalisk skotských. Nevíme, odkud mohl míti Scot Erigena znalost děl indické filosofie, a s velkým překvapením nalézáme v jeho spisech místa zřejmě přejatá ze Sankya — Karika, z nauky vzdáleného dávnověku a přisuzované Kapilovi, který byl pokládán za jedno z četných vtělení boha Višnu.

Jeho nauka jest dokonale shrnuta v tomto místě moderního spisovatele: „Skot Erigena vyšel jako indiští mudrci z prvotní *totožnosti*. Když připustil toto východisko, tázal se, jaké mohou býti funkce filosofie, ne-li vysvětliti, jak mohla různost vyjít z lůna této totožnosti, a proto nadepsal svou knihu „o rozdělení přírody“.⁸⁴

„Bůh, který jest gnóstickou mocí, znal všechny věci, dříve než byly, a znal je nikoliv mimo sebe, poněvadž mimo něho není ničeho, nýbrž v sobě a jako prvky sebe. Zrovna jako se náš rozum, zůstáváje zcela

neviditelný, materialisuje ve zvucích a písmenech, zrovna jako přeměňuje se vzduchem a citelnými obrazy, jakýmisi dopravními prostředky, aby dospěl k smyslům jiného člověka, opouští potom tyto prostředky a vniká sám, čistý, naprostý v nitro duší, mísí se s ostatními poznávacími schopnostmi, činí s nimi pouze jedinou a touž věc a přece zůstává stále odlišný, právě tak nevypověditelná добрota, šíříc se se stupňů na stupně až k posledním mezím existence, tvoří všechny věci, jest všemi věcmi, aniž by kdy jaká změna dotkla se její nesmírné totožnosti; všecko se do ní vrátí jednoho dne podle zákonů pokroku, který zdokonalí všechny věci. Při návratu k totožnosti tělo se rozloží v životní hnutí, životní hnutí v cit, cit ve znalost v duši, duše v moudrost, jež jest vnitřním rozjímáním pravdy. — Na tomto stupni každý duch stal se jakousi intelektuelní hvězdou a tu se dovršuje poslední strávení, večer stvoření, uléhání všech rozumových schopností do té zářivé tmy, v níž jsou skryty příčiny a potom den a noc jedno jsou.“ — Tak Skot Erigena.⁸⁵

Mezi současníky neměl Skot vůbec žáků. Nicméně zdá se, že o tři století později jeho spisy inspirovaly *Amauri de Chartres* a *Davidu de Dimant*. Podle prvního: „Vše jest Bohem a Bůh jest všecko; Svořitel a stvoření jsou touž bytostí. Idee jsou zároveň tvořící i stvořené. Bůh jest koncem všech věcí v tom smyslu, že všechny věci mají do něho se vrátiti, aby s ním tvořily nesmírnou totožnost. Zrovna jako Abraham a Isák jsou pouze individualisacemi lidské povahy, jsou všechny bytosti pouze individuálními formami téže jsoucnosti.“⁸⁶

Podle *Davidu de Dimant*, žáka Amauriho, podstata jest společným základem toho, co zveme duchy, a toho, co zveme těla, a ježto nemá žádné vlastnosti, žádného atributu, slovem nic, co by ji omezovalo, jest ve všem totožná s sebou samou. Tuto podstatu zval látkou; nikoliv proto, že by jí podkládal hmotné vlastnosti, nýbrž proto, že podle výrazu školy jest tím, čemu se dávají tvary. —

6. PŘECHOD K MODERNÍ FILOSOFII⁸⁷

Sledujeme-li dějiny filosofie scholastické nasklonku středověku, shledáváme v jejím úpadku mnohé zárodky moderních názorů filosofických vůbec a moderních teorií osobnostních zvláště. Jsou to především filosofové renesanční, kteří připravovali cestu k moderní mentalitě filosofické.

Tak v *Rogeru Bakonu* máme předchůdce *empirismu*. Největší váhu klade na zkušenost, bez níž není vědění dokonalého. Na zkušenosti smyslové zakládají se vědy přírodní, na zkušenosti vnitřné, duchové v poslední instanci všechny vědy vyšší, nadsmyslné. Alberta Velikého a Tomáše Akvinského nazývá hochy, kteří se stali učiteli, dříve nežli se čemu důkladně byli naučili, a proto zavrhuje jejich filosofii.

Podobně postupoval ve svém filosofování i *Raymundus Lullus* ve svém „velkém umění“. Velké umění záleží v tom, že sestavil mechanicky řadu pojmů, a to : devět podmětů, devět naprostých a devět relativních přísudků, devět ctností, devět neřestí a devět otázek. Tyto seskupil v podobě sedmi soustředných kruhů, na sedmi točících se kruhových plochách tak, že při otáčení každý z těchto pojmů buď pod ostatní sám anebo s kterýmkoli jiným mohl býti zařazen, z čehož povstaly rozmanité kombinace, z kterých pak rozličné otázky k tomu neb onomu pojmu se odnášející snadno mohly se rozluštiti. Jest samozřejmo, že celá metoda nic vědeckého do sebe nemá, a je s podivem, že až do 16. a 17. století někteří mužové „lullisté“ luštěním kombinací těch se zabývali.

Nominalisté svými výstředními názory na všeobecniny připravovali zase cestu pro příští subjektivismus, idealismus. — Tak *Vilém Durandus* učil, že všeobecniny jsou jediné pomysly, neboť ve skutečnosti bytují jen věci jedinečné. Proto je prý i otázka *principu individuačního* zcela zbytečnou.

Vilém z Okkamu hájil názor, že všeobecniny nemají reality, že člověk poznává jen jedince, k čemuž úplně dostačí smysly samy. V psychologii hájil dualismus, Aristotelovy kategorie označoval lišením slov a ne věcí. Slova pak jsou libovolná, často klamná znamení. Nejlepší cestou poznání jest *intuice*, *patření na vnitřní stavy duše*, a co do světa zevnějšího, poznání zkusné na základě indukce.

Směr realistický zastupoval *Mikuláš z Kues*. Hlavní dílo Mikuláše Kusaňského je spis „*De docta ignorantia*“ o třech knihách. Byl nepřítelem scholastiky a zastáncem mysticismu a subjektivismu. Mimo um, jenž sídlí v mozku a z postřehů smyslových pojmy abstrahuje, existuje *intuice intelektuální*, jež žádným zákonem, ani zákonem kontradikce, není omezena a jíž poznáváme pravdu. Člověk vůbec poznává čtverým způsobem : smyslem, obrazotvorností, umem a rozumem. Poslední jest ona „uvědomělá nevědomost“ čili intuice intelektuální, jíž se povznáší člověk *k jednotě protiv*, k Bohu, k hybné, formální a konečné příčině všech věcí. Bůh jest *indentita*, *totožnost všech rozdílů a kontradikcí* ; vše v sobě

obsahuje. Svět a příroda jsou jen vyložením toho, co je v Bohu sjednoceno a totožno. Člověk tedy jen povrchně může bytnosti věcí poznati, proto jest vědou nejvyšší doznati, že jsme nevědomi. Bůh jest *živý pochod*, jenž je *možností i skutečností* zároveň, jenž stvořil svět, avšak tak, že sdělil světu *své bytí*, takže jest podle pravzoru vesmíru, jenž jest *sám v sobě*, rovněž ve *všech věcech*, také i vesmír ve všech věcech jest, ovšem způsobem různým a omezeným. — Člověk je mikrokosmos a měřítkem všech věcí. Vesmír postupuje ve třech stadiích : od bytí k životu a k poznávání, od chaotického k vegetativnímu a k rozumovému světu ; nejmenším ve světě jsou atomy, největším jest vesmír. Přechod od tělesného k duchovému tvoří světlo. Všechny věci jsou jedinci, ani dvě nejsou stejny. Smrt je rozluka složeného. — O duši učil Kusánský, že poznává věci *přípodobněním intelektuální intuice* k věcem. Jelikož však při tomto spodobení intuice pravda poznána bytí nemůže, leč bezprostředním vlivem světla Božího, jímž jest Bůh sám : tedy nazírá um osvěcený při poznání na obraz Boží, a Bůh to je, jenž v něm vše způsobuje.

Paracelsus hájí podobné názory. Podle něho člověk, jenž se sám v sobě zahrnuje, činí se schopným, aby přijal ono božské osvětlení, jímž toliko může se povznést nad pomysly vědy, duše však, fluida i tělesa vycházejí z Boha jakožto následné emanace. Člověk se skládá ze tří prvků, které jej uvádějí ve spojení, duši s Bohem, éterické fluidum se světem andělsko-hvězdným a tělo se světem hmotným. Jest nadán magnetickou silou, již si osobuje všechny ctnosti, všechny vlastnosti přírody, aby je zdokonalil a přivedl k Bohu, který jest jejich ohniskem a středem. Proto jest svět přílivem a odlivem života božského, který prostřednictvím člověka bez přestání se rozpíná z Boha na přírodu a opět stoupá z přírody k Bohu. —

Podle *Giordana Bruna* je Bůh jediné vše oživující bytí, jehož přívlastky (osoby v trojici) jsou : moc, moudrost, láska. Vesmír, jenž jest vzhledem k času a prostoru nekonečný a z nescíslných světů se skládá, není sice rozdílný od Boha, avšak Bůh různí se od vesmíru, jsa jakožto účinkující příčina jeho duší. — Vše tvoří jeden nekonečný, jednotný organismus. V organismu spadají čtyři principy Aristotelovy : látka, forma, účel a příčina v jedno. Vše jest oživeno, skládajíc se z psychických a hmotných a přece věčných, z bodových a přece rozprostraněných monad. I duše jest monada a Bůh jest „to nejmenší a největší“, jest monada monad. — Od počátku bylo v Bohu vše zmateno a v tomto zmatení byl zárodek rozlišení, který ve svém vývoji, aniž by přestal

býti v Bohu, stal se světem. Ježto vesmír jest Bohem potud, pokud Bůh se projevuje rozličností a počtem, jest vesmír živoucí a v něm žije vše a vše se mění a přetvořuje, aniž by přestalo býti. Zjev lidský, zbloudil-li od svého určení, může býti omezen na to, že má pouze vlastnosti zjevu nižšího. —

Mnohost tedy bytostí jest jen zdánlivá, a formy jen zevně povstávají a zanikají, neboť duše světa, jež vše proniká a oživuje, jest úplně neproměnlivá. Jako jest krása v krásnu všude přítomna, tak jest i Bůh ve všech věcech, proto není žádného zla, dobro a zlo jsou jen pojmy subjektivní. Narození a smrt jsou jen rozvinutím a zavinutím. Smyslem, obrazivostí, umem a rozumem máme se pozvedati k jednotě s nekonečným; intelektuální láska ku prajednotě jest moudrost, mravnost, blaženost. Pro filosofa neexistuje Bůh transcendentální, nadsvětový, theolog ať si jej uznává podle víry své. —

„Bůh je všechno mimo nedostatky, jež lpí na věcech jako jedincích“, učil *Tomáš Campanella*. Podle tohoto filosofa (*Philosophia sensibus demonstrata*, v Neapoli 1590) nutno odvozovati původ všech věcí ze smyslové činnosti. Smyslová činnost způsobuje veškeru inteligenci. Úvaha, obrazotvornost, paměť a t. d. jsou pouze rozlišnými způsoby smyslové činnosti. Naše dojmy, ačkoliv nás poučují o existenci věcí, jsou pouze poznáním změn, jež naše bytost prodělává, takže ve skutečnosti známe pouze sebe samy a nutně rozšiřujeme na vše, co nás obklopuje, vlastnosti své vlastní povahy. Nuže, cítíme v sobě moc, inteligenci, lásku, tím jsme přiváděni k tomu, že uzavíráme, že vše, co existuje, jest jako my moc, láska, intelligence... Jsa věren této metodě, když definoval duši jakožto podstatu hmotnou, teplou, vzdušnou a lehkou, Campanella neusuzoval na její nesmrtelnost ze své definice, nýbrž z našich snah po ideálu dokonalosti, který bez ustání před námi prchá, snah to, jež byly by bez předmětu, kdyby naše duše byla určena k zániku.

Čirý *materialismus* hlásal *Julius Caesar Vanini* z Neapole. Hmota jest nezničitelná, všechny věci i duše sama z ní povstávají, takže jak tato vůbec, tak i ctnost a neřest na potravě závisí.

Z mystiků nutno poukázati aspoň na *Eckardta* a *Jakuba Böhma*. Eckardt pojednává o „jiskérce“ božské v duši lidské, orgánu to mystické kontemplace, takže síly duše při kontemplaci zcela pasivně se chovají. Tu rozněcuje se světlo Boží v duši, bytnost a život Boží se duši zjevuje; bytnost a život duše přecházejí v bytnost a život Boží;

člověk vchází v jednotu s Bohem zbožněním. I rodí se pak člověk Synem Božím, což jest cílem všelikého života mystického. Syn Boží rodí se pak v člověku či vlastně Bůh rodí se v člověku sám. Tím dochází člověk pravé svobody, osvobozuje se zcela od hříchu, povznáší se nad všeliký zákon mravní a dochází nejvyšší blaženosti.

Jakub Böhme ze Zhořelce rozvinul ve svých četných dílech, z nichž nejznámější jest „Aurora“ či „Červánky na východě“ soustavu theosoficko-pantheistickou, jež době oné se velmi zamlouvala a od reformatůrů ke spekulativnímu odůvodnění jejich nauky hojně byla používána.

Bůh sám v sobě jest čirá neurčitost, věčné nic, věčný prapůvod, velké tajemství, jest srdcem a pramenem přírody, z něhož vše pochází. Bytost tato nejvyšší liší se ve svém rození ve dva principy: světlo a tmu, dobro a zlo. Stálý boj mezi těmato dvěma principy jest nutný, a Böhme snaží se vylíčiti všude boj tento i v duši lidské, která podle něho skládá se z duše ohnivě, světlé a zvířecí, temné.

Mnozí se ne neprávem domnívají, že v těchto soustavách nutno hledati prvky Schellingovy filosofie identity a moderního pantheismu, monismu vůbec.⁸⁸

VI. OSOBNOSTNÍ TEORIE V MODERNÍ FILOSOFII

„Moderní člověk má kouzelné heslo „humanita“ — „člověctví“ — „člověčenství“, kterýmžto heslem vystihuje všechny své tužby asi tak, jako člověk středověký všechny své tužby vyjadřoval slovem křesťan. Tento ideál humanitní, člověctví jest základem všech tužeb novodobých a zejména také národnostních“ . . .¹ Heslo toto, o němž se tak rozepisuje Masaryk, bývá vysloveno též jiným podobným slovem, t. j. slovem „osobnosti“² neb ono člověčenství, humanita je dáno jedincem, v jedinci má svůj základ, v jedinci bytuje, v jedinci se má uskutečniti ve své kýžené ideálnosti. — Osobnost je tudíž mnohým nejvyšším ideálem, nejvyšším právem. — Ač je však úcta osobnosti tak všemožně šířena, úcta humanity pravou a jedině rozumnou bohoslužbou označována, je výklad hesla, případně „moderního boha“ velmi různý. Mnohým není osobnost nic jiného, než nejasný ideál humanity, do něhož vkládá každý, co se mu zdá býti dobrým a cenným a nejvyšším štěstím životním. A hledáme-li u moderních filosofů

odpověď na otázku: co je osobnost? — seznáme, že je moderní filosofie v této otázce v největším rozporu. Staví se tu názor proti názoru v protikladné směsici. — Není tu společného základu, proto není jednoty v určení tohoto důležitého pojmu. Základ byl popřen, a tak moderní filosofie se úplně rozchází s dřívější filosofií i v názoru na osobu, osobnost — nastává zmatek.

Radikální, pronikavý rozdíl v nazírání vznikl především tím, že moderní filosofie odmítá pojem *podstaty*, jak byl uveden do filosofie od Aristotela a obhajován od scholastiků. Moderní filosofie dává podstatě jsoucna zcela jiný obsah a smysl, důsledně se mění i pojem osoby. Ještě radikálnější rozpor vzniká u těch filosofů, kteří vůbec jsoucnosti podstat nepřipouštějí, kteří neznají podstaty jako něco reálného, skutečného. Není-li však podstat, nemůže býti ani řeči o osobě v pravém a vlastním slova smyslu. Ontologické hledisko je tu úplně vyloučeno, poněvadž o metafysice vůbec nemůže býti řeči, převládají tudíž stanoviska psychologická neb eticko-právní v řešení problému osoby a osobnosti. Osoba však i s tohoto hlediska není a nepovažuje se za skutečnou, objektivní hodnotu a za základ všech ostatních hodnot, nýbrž se označuje „vědomím“, „já“, „vědomím totožnosti“, „komplexem psychických stavů“, „výslednicí sil“, „jednotou mnohonásobnou“ atd.

Problém osobnosti v moderní filosofii souvisí i s problémem noetickým, dále s problémy sociálními, a hluboko zasahuje do otázek náboženských. V této souvislosti možno rozuměti výměru dějin filosofie Hartmanna a Drewse. E. Hartmann praví: „Veškeré dějiny filosofie v nejhlubším jádru uvažovány jsou zápasem o kategorii podstaty.“³ Drews však popisuje dějiny filosofie jako zápas lidského rozumu o pravý pojem ducha.⁴

Souvislost je sama sebou patrná. Snaží se totiž filosofie poznati pravdu. Problém pravdy je její životní otázkou. V problému pravdy, nebo v problému poznání je jako předpoklad, částečně i jako důsledek dán problém podstaty vůbec a podstaty ducha lidského zvláště. V problému osoby, podstaty to rozumné, duchové přirozenosti se tedy obojí problém křížuje. — Pravda je shoda poznávajícího s poznatelným, shoda podmětu s předmětem. Poznání je postup, jímž se dospívá k této shodě, je tu pravda ve stavu vývoje (*in fieri*). Poznání a tudíž i pravda logická ve stavu hotovosti je shoda poznaná nebo vědomí této shody. Problém pravdy tudíž předpokládá *podmět* s jedné strany, *předmět* s druhé strany. mezi nimi *prostředkuje vědomí*, jako úkon, jímž podmět chápe, pojímá

předmět.⁵ Co je podmět poznávající? Co je předmět poznatelný. případně poznáný? Co je vědomí? Není-li podmět ani předmět nic podstatného, popře-li se jim podstatné jsoucno, jsou-li jen výlučně jevy poznávajícího konu, aktem vědomí, tak zbývá jen tento akt, zbývá jen vědomí, jež si tvoří fikce, pomocné pojmy podstaty, osoby, jež však ve skutečnosti nejsou nic reálného; je však vědomí samo něčím reálným? Může vědomí sebe samo vystihnouti, svou skutečnost pochopiti, prokázati? Je to zase jen jev něčeho transcendentního, nepoznatelného, je to snad jen jakés napětí praživotní síly, energie, je to projev totožnosti všeduše vesmíru. Je-li však v každém tomto vědomí činna tatáž síla, tatáž duše, jediná vůle, odkud vzniká různost, rozlišování? Věda, pravda má povahu a ráz všeobecnosti — *scientia est universalium* — co však jest a bytuje, je jedinečné. Všeobecnost pomyslná podmětu jako poznávajícího nemůže se převést na předměty jednotlivé, rozlišné, i když mají společné vlastnosti, a snad i v bytnosti se shodují. Má totiž každý jedinec své vlastnosti a bytnost svým prazvláštním způsobem, je tedy vždy něco svérázného. Je to nemožné, aby se způsob myšlení, tedy vědomí přenášel na předmět, a přece moderní filosofie, namnoze tak činí, ba přenáší nejen způsob vědění, vědomí, tedy pravdy ve stavu hotovém, nýbrž celý vývoj poznávacího postupu aplikuje na veškeré jsoucno. Metodu poznávací a způsob, jakým poznání vzniká, převádí bez nejmenší pochybnosti na jsoucno samo. Z toho tedy zcela konsekventně možno podle způsobu vysvětlování psychologického a noeticko-kritického aktu vědomí a poznání usuzovati na názor na jsoucno vůbec, tedy i na podstatu, konečně i osobu. — Kolik tedy možných způsobů v postupu poznávacím, tolik je vůbec systémů filosofických. Není-li nic podstatného, není ani jednoty; jak tedy vysvětliti jednotu vědomí samého? Dály se různé pokusy o záchranu této jednoty, nejnovější, který dynamismus, aktualismus podniká, vychází z pojmu kontinuity.⁶

Jako dosud jsme mohli poukázati jen na hlavní zástupce těch kterých směrů, musíme se i v následujícím dílu omeziti jen nejdůležitějšími a vůdčími názory ve vývoji problému podstaty a osoby. Historický rámec dalšího vývoje problému je dán rozdělením novodobé filosofie :

- I. Racionalisté a empiristé před Kantem;
- II. názory Kantovy a jeho epigonů;
- III. filosofové obnovující positivism, idealism,
- IV. soudobé směry.

I. RACIONALISTÉ A EMPIRISTÉ PŘED KANTEM

Filosofie před Kantem chtěla raziti nové cesty k pravdě, k podstatě věcí. Při tom připouštěla buď jen výlučně deduktivní čili racionalistickou metodu, anebo výlučně induktivní čili empiristickou, sensualistickou metodu. Obojí metodou se dochází důsledně k radikálnímu průlomů s dřívější filosofií. Průlom ten se nejpatrněji jeví ve změněném pojmu podstaty i osoby.

Dobu tuto posuzuje n. př. Falckenberg: „V rozvoji od spekulace Cusanovy až k ustavení anglické filosofie přírodní, náboženské a státní Bakonem, Herbertem a Hobbesem a k fysice Gallileiho vystupovaly moderní myšlenky s rostoucí jasností a volností. Hobbes sám podléhá již vlivu rozhodného činu Descartova, jímž rozednívání ustupuje jasněmu jitra. V Descartovi staví se proti empirismu a sensualismu Angličanův racionalism, jemuž velcí myslitelé pevniny zůstali věrní. Tam prohlašuje se za zdroj poznání zkušenost, zde rozum; tam vycházejí od jednotlivých dojmů smyslových, zde od obecných pojmů a rozumových zásad, tam doporučují a sledují metodu pozorovací, zde deduktivní. Tato protiva jest směrodatna pro rozvoj filosofie až po Kanta, takže se rozeznávají ode dávna dvě řady neboli školy, empiristická a racionalistická...“⁷

V konečném posudku této periody však musí přiznati Falckenberg, že pokusy empirismu a racionalismu nemohly vésti ke kladnému výsledku, poněvadž jak empirism tak i racionalism byly budovány na nemožných základech. Praví: „Z dosavadního průběhu vyjednávání nestrannému posluchači stalo se jasným tolik, že každá z obou stran činila nároky přemrštěné a na konec dostala se ve spor sama se sebou.“⁸

Je tudíž pojednati o teoriích a názorech na podstatu a osobu nejdříve u racionalistů až po Kanta (A), potom o empiristických názorech téže doby (B).

A. Racionalistické názory na podstatu a osobu až po Kanta.

Zakladatelem deduktivní čili racionalistické filosofie jest René Descartes. V díle „Discours de la méthode“ položil Descartes základy své soustavy, kartesianismu a zasadil též kořeny nemožných teorií osobnostních doby nejnovější.

Tak posuzuje filosofii Descartesovu kard. Gonzalez: „La philosophie

de Descartes, sans être une philosophie essentiellement panthéiste ni sceptique, ni sensualiste, ni positiviste, contient le germe de toutes ces erreurs. L'importance exagérée et exclusive qu'il accorde à la pensée comme phénomène subjectif, et en général aux faits de conscience, place la philosophie de Descartes sur la pente de l'idéalisme sceptique et subjectif, que Kant et Fichte devaient développer et accentuer" . . . „En anthropologie, Descartes ressuscite le dualisme psychologique absolu de Platon, en face du dualisme relatif et synthétique de la philosophie scolastique. La séparation absolue entre l'âme et le corps, et l'opinion qui fait consister le moi et la personne humaine dans l'âme seule, à l'exclusion du corps, comme élément essentiel de l'homme, représente le spiritualisme dualiste de la philosophie platonicienne, en face du spiritualisme concret d'Aristote et des scolastiques . . . “⁹

K podobnému důsledku dochází též dr. Braun, když praví:

„Ve filosofii po Descartesovi shledáváme často názor, který se opakuje, ba který se od té doby stal trvalým, že totiž vědomí tvoří osobnost. Jsme tedy na to poukázání, u něho hledati zárodky tohoto názoru, a vskutku není zapotřebí velké námahy ani zvláštního ostrovtipu, aby se u něho našly.“¹⁰

Vedle všeobecného pochybování tvoří hlavní základ tohoto systému nauka o vrozených ideách, osudným omylem jeho soustavy byla nesprávná definice podstaty, mylný pojem hmoty a ducha. Přes to však moderní filosofové vychvalují postup Descartesův. Tak píše Brothier: „Bakon sice již vyloučil nadpřirozené z věd pozorování, ale teprve na Descarta čekala čest, aby prohlásil, že rozum zjevuje sám sebou ve všech směrech, jež jsou mu přístupny, může vyvolati světlo bez jiné pomoci než té, kterou má sám ve své schopnosti. Od Descartesa datuje se ve skutečnosti konec středověku a počátek nové doby. Tím, že osvobodil myšlenku, připravil cestu pro ostatní svobody.“¹¹

„Descartes vychází z metodické pochybnosti. Avšak tato pochybnost nemohla se rozšiřovati na všechno . . . Počínaje Descartem byl duch tím, co nezaujímá místa, co není nikde: zajisté, že je to pojetí absurdní, ale mělo právě pro svoji absurdnost největší užitek, neboť připravilo lidskou chápavost, aby se zbavila oněch představ *rozličných podstat*, jež byly nejobávanějšími úskalími, o něž ztroskotalo tolik systémů.“¹²

Obávané úskalí stalo se však osudným i Descartesovi, neb právě tím, že v pojmu podstaty přemrštěně zdůrazňoval prvek samostatné nezávislosti a že podstatu duše určil jedině v myšlení, podstatu těles

v jejich matematické rozlehlosti, stala se jeho filosofie nemožnou a dala podnět k novým osudným omylům. Tak soudí odborník v problémech noetických Ernst Cassirer, který praví, že kartesiánská metoda ztroskotala právě na problému absolutní substance a že dala podnět k utvoření čili přetvoření pojmu podstaty v pojem funkcionální.¹³

Z myšlení, východiska to kartesiánské filosofie, odvozuje Descartes nejen vlastní jsoucnost, nejen podstatnost tohoto jsoucná, bytí, nejen duchovost myslící podstaty, jež se jako immaterielní úplně různí od hmotné podstaty, nýbrž radí k tomu i další důsledek, že spočívá přirozenost a bytnost této podstaty v myšlení a jen v myšlení, t. j. že je myšlení jejím podstatným, bytnostním atributem, přísudkem. Činnost myslící je tudíž v této teorii duši podstatnou, bytnostní (esenciální) a pročez je nepřetržitá a jen potud, pokud myšlení a s ním spojené sebevědomí trvá, dotud je zaručena jistota vlastní jsoucnosti. „Já“ tedy spočívá v myšlení, výlučně v sebevědomí. Důsledně má konečně býti poznána duše dříve a dokonaleji než tělo.

To je krátký přehled všech důsledků, jež Descartes radí na svůj fundamentální princip: „Je pense, donc je suis.“ Rozhodující, osudná věta v této nauce je, že se myšlení označuje přirozeností a bytností duše. Uvidíme, že Descartes ve svém názoru na podstatu, na rozdíl ducha a těla v základě se shoduje s minulostí, avšak větou: *myšlení je duši podstatným atributem*, nastává ohromná propast mezi ním a scholastikou. Touto větou vstoupil na šikmou plochu, počíná ony nové cesty raziti, na nichž jej moderní filosofie následovala a vždy hlouběji upadajíc až k výstřednímu idealismu, solipsismu, marně se pokoušela ony velké problémy vyřešiti, které Descartes s neobyčejnou lehkostí nadhodil tím, že svou novou teorií jednak bytí a činnost, bytí a myšlení nepřesně rozlišuje, dal jednak „já“ splynouti v sebevědomí, jednak že „já“ splynulo od té doby ve filosofii v sebevědomí a konečně tím, že roztrhl jednotu lidské přirozenosti svým dualismem. „Odvolává-li se pozdější idealisticko-pankritická filosofie na Descartesa jako svého předchůdce,“ praví Stöckl, „shledáváme to úplně přirozeným.“¹⁴

Ovšem nešel Descartes tak daleko, že by tyto důsledky výslovně vyvodil, poněvadž se u něho myšlení vždy jako atribut podstaty určuje a tudíž se od ní pomyslně různí; přece však to byl nebezpečný krok, že obojí věcně ztotožňoval.

Sledujme však, jak dospěl Descartes ke své nauce o podstatě a osobě.

Myslím, tudíž jsem, — první a nejjistější důsledek, jenž se dostává podle něho tomu, kdo řádně řídí své myšlenky. Zdá se mu též tento princip nejlepší, jež bychom mohli zvoliti ku poznání přirozenosti duše, jež je podstatou rozlišnou od těla.¹⁵

Nemíníme tu zkoumati, jakým právem Descartes bezprostředně ze svého „Cogito, ergo sum“ na podstatu duše usuzuje, a zda se mnohé předpoklady, jichž se vzdal, přece překotně — jak Ritter praví — a jako zatlačené myšlenky znovu nevтіrají, na př. pojem „já“, duše atd. Na nesprávný postup tohoto úsudku poukazuje Pelikán, dovolávaje se autority Maine de Biran: „Leč Descartův první fakt filosofický: je *pense*, donc je suis, který tvoří dodnes nejen východisko a konec psychologických úvah, ale i základní předpoklad noetický a pro který ještě Maine de Biran nazývá Descartovu filosofii „la véritable doctrine mère, en tant qu'elle tend à donner à la science des principes“,¹⁶ má v sobě ještě mnoho metafysických a substancialistických předsudků. Tato první jistota každé teorie jest mu totožnou s jistotou Boha, jakožto principu racionální theologie, z něhož vysvobodil moderní filosofii definitivně teprve Kant. Tento primitivní fakt vědomí jest pro Descartesa sama *substance* všeho vědění a vědomí, jež má objektivní hodnotu a nezávislou existenci od naší individuální funkce myšlení. Tento nejznámější fakt naší vnitřní zkušenosti, vylučující každou pochybnost, daný nám přirozeným světlem, fakt, „který nemůže být ode mne odtržen“, jenž souvisí s celou mojí bytostí, fakt, „který jest mi ze všech jediný bezprostředně dán“, chápe se u Descartesa *absolutně* a prostá věta, vyjadřující tento nejbezprostřednější a nejprimitivnější vnitřní zážitek (uvědomění si sebe sama, jakožto něčeho o sobě jsoucího), mění se tu *ve vědu čistě logickou, do níž se vsunuje jako závěr pojem „věci myslící“* (res cogitans, chose pensante), existující substancialně.

Maine de Biran kritizuje ve svých „Základech psychologie“¹⁷ systém Descartův, ukazuje správně na tuto jeho nelogickou subrepci, která vkládá do pouhého faktu Já, do vjemu (aperception) či citu (sentiment) své existence, do faktu vnitřního smyslu (sens intime), substancialistické a pojmové chápání věci ve smyslu objektivním: „La proposition simple *je pense*, identique à celle-ci: *j'existe pour moi-même* énonce le fait primitif, la liaison phénoménale entre le *moi* et la pensée ou l'aperception de telle sorte que le sujet ne commence et ne continue à exister

pour lui-même, qu'autant qu'il commence et continue à apercevoir ou à sentir son existence, c'est à dire à penser. C'est le fait du sens intime donné immédiatement et la forme du raisonnement qu'on emploie pour l'exprimer, ne pas seulement inutile, elle est de plus illusoire, en énonçant comme déduction un fait primitif antérieur à tout, dont tout se déduit, qui ne se conclut de rien. Mais prétend-on établir une autre espèce de liaison entre la pensée ou l'existence aperçue du *moi* et l'existence réelle et absolue de l'âme ou de la chose pensante? Je dis qu'alors il ne s'agit plus du fait, mais d'une notion. Or cette notion est elle liée au fait d'une manière si immédiate qu'il suffise d'énoncer l'un pour avoir l'autre, et que l'esprit voie sans intermédiaire la conséquence renfermée dans le principe? C'est que Descartes affirme par sa formule. mais ce qui est en question.

Je pense, ou je suis: Si l'on présente l'enthymème sous cette forme: *je pense* (ou j'existe pour moi-même), *donc je suis une chose, une substance pensante*; je dis qu'alors l'identité réelle n'a plus lieu ou que du moins elle n'a plus cette sorte d'immédiation qui caractérise le principe évident par lui même. Rétablissons l'intermédiaire et faisons un raisonnement en forme:

Je pense, j'existe pour moi-même, or, tout ce qui pense, ou qui sait qu'il existe, existe absolument comme substance ou chose pensante, hors de la pensée.

*Donc j'existe substantiellement.*¹⁸

Nám se tu hlavně jedná a nás zajímá, jakým způsobem Descartes dokazuje jšoucnost podstaty, a to ještě zcela v souhlasu s minulostí. Vlastnosti, jakosti, jež pozorujeme, vnímáme, musí na něčem lnouti, na něčem záviseti, a toto něco je mu podstatou. Důkaz podává pro tuto pravdu v jiné, nápadné a jemu vlastní formě. Ony vlastnosti — tak totiž opakuje mnohokrát — nejsou vlastnosti NIČEHO, poněvadž NIC žádných vlastností míti nemůže, tedy jsou to vlastnosti podstaty.¹⁹

Descartes činí poznání podstaty závislé na poznání jevů a tak podobně převádí naše vědění o podstatě jak její jšoucnosti, tak i její bytnosti na postřehy a vjemy, poněvadž v nich vnímáme též podstatu samu (konkretně). K tomu je však zapotřebí, aby podstata měla atributy, jež můžeme poznati. Kdekoliv pak shledáváme takové jevy, usuzujeme, že je to atribut některé podstaty, jež důsledně existuje, neboť nic nemůže míti ani atributů ani jakostí.²⁰

Čím více vlastností poznáváme, tím lépe poznáváme i podstatu samu, z čehož chce Descartes i usuzovati, že duši lépe známe než tělo.²¹

Konečně se Descartes *ohražuje proti tomu, aby se jev považoval za podstatu samu*. Jest sice možno, že si vlastnosti podstaty právě tak jasné mysliti můžeme jako podstatu, jen nesmíme nikdy ony vlastnosti si představovati jak samo sebou bytující, subsistující; nýbrž jen jako pouhá určení podstaty (*façons et dépendences des substances!*). Sám však tak učinil!!²²

Shrneme-li řečené krátce, možno zjistiti, že 1) Descartes v souhlasu s minulostí rozlišuje mezi podstatou a případy a že 2) z jevů usuzuje na podstatu, jež jest jejich podkladem.

Správnost těchto vývodů jest tak samozřejmá, že nelze proti nim nic úspěšného uvést. Gutberlet praví k věci:

„Svědčí o silně se vzdmáhající plytkosti myšlení, když se domnívají filosofové, že jest zcela možno obejít se bez pojmu podstaty a když shledávají bytnost věcí buď v silách bez podmětů, jež by byly silnými (dynamismus) nebo dokonce když se zastavují u pouhé činnosti (actualismus). Neboť síla, činnost, kon, jev — chce-li kdo těmito slovy vůbec nějakou realitu, nikoliv však jen něco pouze ideelního označiti — jsou buďto nějakým podmětem, podkladem nesený, uskutečňovány, nebo nikoliv. V prvním případě je dána podstata, v druhém případě byly by vnímané, postřehnuté jakosti samy v sobě, t. j. podstatou, v předpokladě, že jsou skutečně něčím reálním vůbec.“²³

S idealismem nebylo ještě Cartesiovi bojovati, leč ve formě skepticismu Montaigneho a Charrona. Ty však domníval se přemoci svou větou: *Je pense, donc je suis . . .* a další svou thesí: „na ničem nemožnou lpěti nějaké jevy“.

Vskutku postupuje Herbart a jeho realistická škola proti idealismu důkazy a důvody Descartovými: „Kde jest pouhý jev (zdaj), zdánlivý jev, tu je pro někoho a od někoho, pro něco a od něčeho. Slunce svítí, avšak — pro oko: oku se jeví slunce. K (zdánlivému) jevu přísluší zcela tak dobře jevíci se, jak onen, jemuž se jevíti má, předmět a podmět . . . jev tedy připouští po dvojí stránce důsledky, po stránce podmětu a po stránce předmětu. *Mně* se něco jeví, tedy musím býti, *něco* se jeví, tedy musí něco býti . . . Kde jev, tam bytí (jsoucno), je správný, pravdivý důsledek z čiré skutečnosti. Kvalitativní jev je (vjem), tedy je i kvalitativní jsoucno (bytí). Skutečné mnohosti a pestrosti vjemové musí základně odpovídati též původní vlastní mnohost a pestrost jsoucna, bytí (jako základ). Neboť *bez jsoucna žádného jevu, bez rozlišného jsoucna žádného rozlišného jevu*.“²⁴

Ani Locke nemohl zcela popřít jsoucnost podstaty, i když její další přesné poznání popíral, a podobně jako Locke, bylo i Kantovi nutně proti jevům, fenomenům postavit „věc o sobě“ jako základ.

Vrstevníci Cartesiovi Campanella a Gassendi se s ním přibližně shodují, a kteří již připravovali cestu názoru Lockeho a *jen jsoucnost podstaty a její utváření ze smyslových postřehů přiznávali*, to však sem přímo nepatří. Gassendi praví: „Quamvis oculus dicatur videre non tantum colorem, sed coloratum etiam corpus, attamen hoc ipsum esse coloratum — qualitas est. Quod autem substantiam, cui insit, simul nominamus, ob inductionem facimus qua *subesse* aliquod qualitati rationamur. Quod caput est, cum *commune subjectum substantiamve esse in confesso sit, ea tamen semper obvelata manet*, neque aut intelligere aut dicere, cuiusmodi sit, possumus, *nisi per ipsas, quibus efficitur, quaeque sensibus patent, qualitates.*“²⁵

V tom se tudíž nauka Descartova shodovala nejen s minulostí, nýbrž i s mnohými vrstevníky a zástupci budoucí filosofie, že *nějaká podstata býti musí*. Jak si ji však představoval?

VÝMĚR PODSTATY

Descartes uznával nutnost rozdílu mezi podstatným a případečným jsoucnem, uznával i jsoucnost podstat, a to různého druhu. Jeho filosofie přírodní i metafysická je vybudována na základě těchto uznávaných pravd. A přece, jak bylo již řečeno, ztroskotala jeho filosofie právě na pojmu podstaty. Osudným byl tu nesprávný výměr podstaty. Descartes vymezuje podstatu: „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum.“²⁶

„Verum tamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit: sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet eius attributo.“²⁷

Podle této definice jest podstata jsoucno, jež ke své jsoucnosti nepotřebuje žádného jiného jsoucna. Scholastická filosofie vymezuje podstatu ve shodě s naukou Aristotelovou: „ens in se“ — jsoucno v sobě. Podle Descartesa nepatří k bytnosti podstaty jen „býti v sobě“, nýbrž i „býti od sebe“, nebo přesně řečeno: vzniknouti od sebe, míti v sobě důvod své jsoucnosti (asseita). Tím jest požadována pro podstatné jsoucno dokonalá nepodmíněnost, absolutnost. Proto poznamenává již sám Descartes, že pojem podstaty přísluší vlastně jediné Bohu. Tvory lze jen nanejvýše v nepřesném smyslu označiti podstatami, pokud nazýváme tyto bytosti podstatami, které ke své jsoucnosti vyžadují jediné součinnosti Boží. — Tu však Descartes přehlížel i tu okolnost, že podstaty stvořené ke své jsoucnosti i činnosti vyžadují namnoze i součinnosti jsoucna konečného, k němuž jsou v mnohém reálném a účinném vztahu. Jsoucnost nepředpokládá jen vznik, nýbrž i vřazení jsoucna do řádu skutečna a jeho různorodé, vzájemné činnosti. Kdyby byl býval Descartes svůj výměr podstaty aplikoval na duchovou podstatu lidskou, kterou shledává jediné v myšlení, musel by svou definici označiti zcela nedostatečnou. Vždyť myšlení u něho není dáno jediné vrozenými ideami, nýbrž i nabytými pojmy. Podstata duchová u něho přehlíží jsoucnost a je určována činností, a tato činnost není odvozena pouze od součinnosti Boží, nýbrž nutně i od činnosti zevního světa.

Dále je příčinou, důvodem dvojsmyslnosti jeho výměru — v čemž je též hlavní omyl výměru — že zaměňuje prosté bytí se samobytím (existere a subsistere) nebo nezávislost (samostatnost subsistence, samobytu) s naprostou bezpodmíněnou nezávislostí a samostatností bytnosti (jsoucna). U pojmu podstaty se nejedná, *odkud* má své bytí (jsoucnost), co je její příčinou, zda je jsoucno to stvořeno nebo nestvořeno, ale jde o to: *jak* bytuje toto jsoucno? Je-li v sobě, nebo zdali je mu zapotřebí něčeho jiného, jiné věci jako podkladu, v němž by spočínulo, aby bylo jsoucnosti schopno?

Descartes vymezuje: „co ničeho jiného nepotřebuje, aby mohlo existovati“ a i když by tato slova mohla míti onen smysl — jak obhájci Descartesa tento smysl výměru podkládají — co ničeho jiného jako nositele podmětu (subjectum), v němž by lnulo, nepotřebuje, aby mohlo existovati, — přece Descartes sám běře slova ve smyslu: *co ničeho jiného jako účinné příčiny* (causa efficiens) *ke své jsoucnosti nepotřebuje*. To dokazuje souvislost. Poněvadž právě Descartes přibral pří-

činu do svého pojmu podstaty, následuje, že vlastně jen Bůh v plném a pravém smyslu jest podstatou, poněvadž jen Bůh nepotřebuje žádné jiné příčiny ke své jsoucnosti. Pak ale nejsou tvorové opravdivé podstaty, a chtěl-li býti Descartes důsledným, musel by jim podstatnost zcela upříti, právě poněvadž mohou jen za předpokladu božského tvoření a udržování bytovati, jim by tudíž základní prvek podstatnosti (t. j. nemíti potřeby jiné příčiny ke své jsoucnosti) zcela chyběl.

Je-li tomu tak, pak mohou býti jen za modifikace jediné podstaty považovány (Spinoza).

Je pravda, že stvořené podstaty mohou existovati, pokud jsou od Boha zachovávány (*conservatio*), jak i své bytí tvůrčím konem Božím začaly; proto však se těmto věcem právě tak nemůže upříti vlastní podstatnost, jako se jim nemůže upříti vlastní bytí. — Jen v rozporu se sebou a se svým výměrem mohl mluvit Descartes o podstatnosti stvořených věcí.

Neboť zachovávací činnost Boží, jež v podstatě nic jiného není leč prodloužená tvůrčí činnost nekonečné bytosti, vyžaduje každé stvořené jsoucní; tento prvek je tedy důvodem, aby se rozlišovalo mezi konečným a nekonečným jsoucím, nikoliv však mezi podstatou a případkem. Patrně, že Descartes tu zase vnáší příčinnost do pojmu podstaty, kdyžť nejde o to, odkud je jsoucní a kterým příčinám vděčí svou jsoucnost, nýbrž jak bytuje, zda v něčem jiném nebo v sobě samém. Tímto výměrem se snažil Descartes zůstat při dřívějším pojmu podstaty, zvláště v jejím relativním významu, avšak přece vnesl do pojmu nové prvky, kterých nemožno připustiti, a které daly podnět netušeným poblouzením.

Descartes příležitostně prohlásil, že podstata, pokud ji samu o sobě myslíme a žádného omezujícího určení k ní nepřidáváme, je jako *nekonečné jsoucní* kladena.²⁸

Descartes neodvodil úplně všechny důsledky svého nesprávného výměru podstaty, jistě však tak učinil *Spinoza*, který na výměr Descartesův navázal.

Vymeziv podstatu, přikročuje Descartes ihned k další otázce, t. j. o *poznatelnosti podstaty*. Opakuje ještě jednou, že stvořené podstaty, buď hmotné nebo nehmotné, v tom se shodují, že nepotřebují jiné věci ke své jsoucnosti („qu'elles peuvent exister sans l'aide d'une chose créée“), pak se táže: 1. jak vůbec jsoucnost podstaty poznáváme. 2. jak bytnost její jest poznávána.

Obé vyvozuje z atributů podstaty, a to jsoucnost, pokud ji ne-bezprostředně vnímáme; bytnost však, pokud se nám zračí podstata jako to, co se ve svých attributech jeví.

V tom se shoduje, jak bylo již podotknuto, s minulostí, a též novější filosofie jej následovala, pokud se všeobecně jsoucnost podstat sice uznávala, avšak její poznatelnost (to, co je) v jádře popírala. Již Locke a po něm anglická filosofie, konečně i Kant, popíral poznatelnost bytnosti podstaty.²⁹

Zcela jinak Descartes. Podle něho možno z každého atributu podstaty poznati; je však zvláště jeden atribut mezi jinými, na nějž možno všechny ostatní vlastnosti převést a na němž všechny ostatní závisejí. *A tento jediný atribut, jež má každá podstata, tvoří její bytnost.*³⁰

Tu nastává předně otázka, co si vlastně Descartes atributem myslel, poněvadž, označuje protivu podstaty, mluví tu o jejích attributech, tu o jejích vlastnostech (*propriétés, qualités*) a zase o jejích jakostech (*façons, modes*). Jenom ty vlastnosti, jakosti podstaty jsou atributy podle Descartesa, jež se vždy a beze změny na ní nacházejí, a bez nichž podstata býti nemůže. Ostatní vlastnosti a případy naproti tomu mohou se u podstaty měnit.

Chceme-li tedy některou podstatu poznati v její bytnosti, ji od jiných rozeznávati, musíme pátrati po jejím bytnostním atributu. Podle toho rozlišuje Descartes mimo božskou podstatu dvojí podstatu u stvořených věcí, myslící a tělesnou, nebo nehmotnou a hmotnou. Atributem hmotné podstaty jest rozsažnost, rozlehlost, atributem duchové podstaty jest myšlení.

Nedá se upříti, že více nebo méně poznáváme prostředně z případků přirozenost a bytnost podstaty, rovněž nepopíráme, že je mezi atributy a jevy podstaty některá vlastnost, zvláštnost, z níž možno nejlépe přirozenost podstaty poznati.

Avšak zřejmou nemožností se zdá býti důsledek, jež Descartes z toho vyvozuje, aby byl v každé podstatě atribut, jenž by *přirozenost a bytnost její tvořil*. Neboť je zřejmě nemožno, aby přirozeností a bytností podstaty, t. j. čím vlastně podstata je, co jest, čím se podstatou stává, bylo něco, co není podstatného; krátce: přirozenost každé podstaty musí býti v sobě něco podstatného, jinak by podstata se stala podstatou případkem.

Tu však není onen atribut (myšlení — rozlehlost) podle Descartsovy vlastní teorie ničím podstatným, nýbrž případkem. Tudíž ne-

může konstituovati, nemůže býti atribut „přirozeností a bytností podstaty“, stala by se podstata podstatou pouhým případkem, t. j. něčím ne-podstatným. Že Descartes staví v protivu ony atributy k podstatě a jako něco považuje, čemu je podstatného nositele zapotřebí, bylo již shora dokázáno. Tyto „qualités ou attributs“ jsou to, jež nejen obyčejné božské součinnosti vyžadují (concours ordinaire), nýbrž i pomoci podpory podstat: „elles ne peuvent exister sans quelques autres choses“. Tyto kvality a atributy považuje za něco, co naprosto na podstatě závisí (dépendences) a jež si nemůžeme nikterak mysliti jako ze sebe a o sobě subsistující.

Z toho vyplývá druhý důkaz, jenž s prvním souvisí.

Je totiž nemožností, aby to tvořilo přirozenost a bytnost podstaty, co naprosto na podstatě závisí a co bez podstaty vůbec existovati nemůže a podstatu jako nositele bytí vyžaduje. Atribut však (jak myšlení tak i rozlehlost) je takové bytí (jsoucno), jež na podstatě závisí, bez podstaty „nemůže existovati“ a tuto jako nositelku vyžaduje. Tedy nemůže tento atribut žádným způsobem tvořiti „přirozenost a bytnost“ podstaty samé. Přestal by býti atributem, a subsistoval by, t. j. byl by sám podstatou.

Konečně možno takto argumentovati: Poznáváme přímo a bezprostředně atributy podstaty. Byl-li by skutečně, jak Descartes míní, atribut přirozeností a bytností podstaty, tak bychom museli též konečně i podstatu přímo a bezprostředně poznávati, což Descartes sám popírá.

Není tudíž onen atribut bytností podstaty, nýbrž jev a jakost její, jako ostatní případy, i když její základní jev, jakost. Mohlo by se zdáti nápadným, že Descartes takového protikladu neprohlédl, avšak byl k tomu veden větou, že *mezi podstatou a jejím atributem jest jen pomyslný rozdíl*, a ještě více předpokladem, že atribut myšlení nebo rozlehlosti a podstata vždy sloučeny se vyskytují. Každá hmotná podstata — tak dokazuje — jest rozlehlá, a nikdy se nám nejeví hmotná podstata bez rozlehlosti, nikdy nenalézáme hmotné podstaty bez rozlehlosti.

Stejným způsobem mluví Descartes i o duši a myšlení a usuzuje z toho, že tyto atributy bytnost obojí podstaty tvoří. Avšak i když si nemůžeme představit hmotné podstaty v čirě přirozeném řádě bez případečné jakosti rozlehlosti, tak se tím povaha rozlehlosti — býti totiž případkem — neruší, nemění. Neboť ne měnitelnost nebo změna, nebo to, že se může tu na podstatě nacházeti, tu zase nikoliv, — netvoří pojem případečného jsoucna, nýbrž spíše to, že je podstatou udr-

žován, nesen (*indigens subjecto*), býti na podstatě (*ens inhaerens*). Ba dokonce i kdyby nebylo mezi podstatou a atributem věčného rozdílu, jak tomu chce Descartes — ještě by nenásledovalo, že podstata jest ve své vlastní přirozenosti právě tímto případkem konstituována, jež jest stále v souvislosti, v závislosti na podstatě a přirozeně neschopen jest subsistovati, ba ani existovati bez ní (v přirozeném řádě). To však zřejmě Descartes ve svých pojednáních dokázal, že tyto atributy jest počítati k základním a hlavním vlastnostem a jevům podstaty. To však zase není nějakou novou vymožeností kartesiánské filosofie, nýbrž v aristotelicko-scholastické filosofii bylo to již dávno předtím jistě dokázáno. Nikdy však nepovažovala scholastická filosofie případečné jakosti, dokonce i když se tyto vyskytují jako zvláštnost (*proprium*) vždy u některé podstaty, jako konstitutivní prvek nebo bytnostní určení, druhový rozdíl v podstatě. Chtěl-li tedy Kartesius říci, že tento atribut vyjadřuje specifickou přirozenost (povahu) té nebo oné podstaty, nikoliv však podstatu jako takovou, jest nám opakovati týž důkaz, že ani specifická, druhová přirozenost nebo bytnost nemůže býti konstituována nějakým případkem, nebo zvláštností. Skoro by se mohlo zdáti, jako by nebylo pražádného rozdílu mezi teorií Descartesovou o myslící, případně o rozlehlé podstatě a teorií scholastickou o hmotné a nehmotné podstatě, zvláště když Descartes sám používá výrazů, pojmů: myslící, nehmotný, duch, případně rozlehlý, tělesný, hmota jako jednoznačných výrazů. Avšak v tom spočívá právě svůdná povaha kartesiánského chápání, názoru, že případečné zvláštnosti (*proprium*) podstaty s její konstitutivní bytností zaměňuje.

Scholastika rozlišuje jednak ve fysickém řádě mezi podstatou a případkem, pokud totiž podstata jest nositelem případečných určení, jednak v metafysickém řádě, mezi konstitutivními bytnostními vlastnostmi (*genus, species, differentia specifica*) a nekonstitutivními vlastnostmi (*proprium a accidens*).

Zvláštnost (*proprium*) jest s bytností v nutné závislosti a proto se vyskytuje vždy s ní spojena, poněvadž z ní vyplývá, n. p. schopnost mysliti, mluvíti ohledně nehmotné přirozenosti; ne tak ale případek metafysického řádu, který není v žádné nutné závislosti a souvislosti s bytností, nýbrž jen v nahodilé závislosti. Ačkoliv se vyskytuje vždy zvláštní jakost (*proprium*) spojená s bytností, není tato bytností samou, t. j. nepatří ke konstitutivním bytnostním vlastnostem, ba v řádě fysickém může též patřiti do kategorie případečného jsoucná. Toto Des-

cartes nerozlišoval dosti přesně. Když tedy mluví scholastika jednak o duchové, nehmotné podstatě a jednak o tělesné, hmotné podstatě, označuje tak specifickou bytnostní zvláštnost podstaty, bytnostní vlastnost samého podstatného jsoucna, rozlišuje však od tohoto specifického bytnostního určení podstaty zcela přesně ony vlastnosti, jež vyplývají z bytnosti a jako zvláštnosti podstaty sice ve stálé závislosti, přirozené závislosti s ní, na ní trvají, avšak jen v této závislosti trvati mohou, jako n. p. rozlehlost u hmotných podstat nebo schopnost mysliti u duchové podstaty. Tyto zvláštnosti (atributy) nemohou žádným způsobem, jak tomu chce Descartes, bytnost nebo přirozenost podstaty tvořiti, ani podstaty jako takové, ani nějaké určité, specifické podstaty, nýbrž vyplývají jako příradečná určení a vlastnosti, jakosti podstaty, a jsou, jak sám Descartes přiznává, stále na ni závisly.

Z atributů tedy chce Kartesius podstaty poznati, a když mu jen jediný stačí, aby jsoucnost některé podstaty dokázal — „Il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet“³¹ — má přece přirozenost podstaty z jejích vlastních podstatných atributů vyplývati. Nato rozlišuje předně dvojí stvořenou podstatu, o níž si můžeme utvořiti zcela jasnou, určitou představu, pojem, totiž myslící a rozlehlou podstatu, nebo ducha a tělo.³²

Jest si všimnouti zvláště, jak Descartes opět a opět ke svému kritériu pravého poznání sáhá, se odvolává, „l'idée claire et distincte“.³³ K tomu nyní udává princip, podle něhož právě může rozlišovati dvojí stvořenou podstatu: stačí totiž, bychom si uvědomili rozlišnosti, různosti dvou podstat, a vůbec dvou věcí, když si můžeme jedno bez druhého jasně a určitě představit, tak totiž, že aspoň Boží všemohoucností může býti rozdělení způsobeno, takže aspoň Boží všemohoucnost může jedno od druhého oddělit.³⁴

Mimo tuto obojí stvořenou podstatu poznáváme ještě s plnou jasností nestvořenou božskou podstatu, která je duchová a nezávislá.

Též u božské podstaty předpokládá Descartes bytnostní atribut, připouští však, že tu nemůže býti řeči o nějaké příradečné jakosti nebo změně této podstaty.

Pro nás je důležitá nauka Descartesova o myslící podstatě, poněvadž podle ní lidská osoba spočívá v myšlení. Descartes, jak praví Schwegler, vytvořil princip *sebevědomí*, ducha nebo myslící podstatu chápe totiž jako individuální „já“, jako vlastní „já“, nový, starověku v té formě a podobě neznámý princip. Dále vnesl protivu mezi bytí a myšlení, jsouc-

nost a sebevědomí a označil vyřešení této protivy (problému to celé novější filosofie) jako hlavní filosofický úkol.³⁵

MYSLÍCÍ PODSTATA

„Je pense, donc je suis“ — to je pozitivní, jistě jednostranné východisko kartesiánské filosofie; jistota o vlastní jsoucnosti (*factum primum*) jest pevně dána vědomím o svém vlastním myšlení, je to psychologický základ ke vzniku jistoty, jež však sama o sobě nestačí.³⁶

Descartes přechází k výzkumu a analýsi myslícího „já“ a shledává „jasně a přesně“, že ona bytost, ono „já“, jež myslí, musí býti podstatou. Neboť myšlení je činnost a předpokládá podstatu, jako svůj princip a svého nositele.³⁷

Jest ještě jednou připomenouti, nezkoumáme chyby nebo nesprávnosti kartesiánské metody, nýbrž jeho teorii o podstatném jsoucnu, a nemůže býti dosti zdůrazněno, zvláště v naší době, jak často Descartes opakuje zcela ve shodě se scholastickou filosofií, že *myšlenka předpokládá podmět a že vůbec jakýkoliv případek nějakou podstatu předpokládá a že z různosti případků plyne různost podstat* (logicky).

A jak bylo již dříve dokázáno, že případy nemohou na ničem lnouti, na nějakém „nic“ lpěti, opakuje to Descartes též ohledně myšlení.³⁸

Z činnosti myšlení odvozuje však nejen jsoucnost nějaké podstaty, jež myslí, nýbrž především ihned se snaží, aby udal druh a bytnost této myslící podstaty; odvozuje jako nejbližší výsledek své meditace jsoucnost nějaké duchové podstaty, klade ji v protivu ke hmotné podstatě.

Descartes shrnuje krátce jak rozdíl mezi podstatou a případkem, tak i druh našeho poznání o podstatě a případku těmito slovy: „Jisto je, že myšlení nemůže býti bez nějaké věci, která myslí, a všeobecně není žádného případku ani konu bez podstaty, jejímž konem jest. Avšak pokud nepoznáváme podstaty bezprostředně samé v sobě, nýbrž jen pokud je podmětem některých konů, je přiměřeno rozumu, a praxe toho vyžaduje, že různými slovy nazýváme tyto podstaty, o nichž poznáváme, že jsou podměty mnohých konů nebo případků zcela různých. Potom zkoumáme, zda tato různá jména značí různé věci nebo tutéž a jedinou věc. Nuže, jsou určité kony, jež označujeme hmotnými (tělesnými), jako velikost, postava . . . a nazýváme jménem tělesa podstatu, na níž řečené kony a případy lnou. Pak jsou ještě jiné kony, jež nazýváme

rozumovými, jako chápati, chtítí . . . a podstatu, na níž lnou, jmenujeme věcí, která myslí, nebo duchem.“³⁹

„Podstata, v níž bezprostředně tkví myšlení, bývá nazývána duchem . . . Podstata, která je bezprostředním podmětem místní rozlehlosti a případků předpokládajících tuto rozlehlost, jako tvar, postava, umístění a pohyb s místa . . . nazývá se tělesem.“⁴⁰

Jak je však jev myšlení zcela nezávislý a zcela různý od tělesných jakostí, tak jsou též duch a tělo dvě zcela různé podstaty.

V dalším postupu dochází Descartes k názoru, že duch a tělo nejsou jen dvě různé a rozličné podstaty, ale že stojí v protivě, jak co do jsoucnosti tak i co do činnosti. Tu však málo rozlišoval pomyslný řád od ontologického a tak se dal strhnouti k extrému příkrého dualismu: „En sorte, que l'on reconnait que leurs natures ne sont pas seulement diverses, mais même en quelque façon contraires.“⁴¹

Hmota je dělitelná, duch je zcela nedělitelný, nemůžeme si nikterak mysliti ducha v části rozděleného, a když rozlišujeme schopnosti ducha, nemají se jako části chápati. K tomu ještě přistupuje, že duch je zcela aktivní a že se vždy nachází v činnosti, myšlení jest mu bytnostním. Naproti tomu spočívá bytnostní vlastnost těla v rozlehlosti, a jen v rozlehlosti. Hmotě chybí jakákoliv aktivita.

„Můžeme si ducha úplně mysliti bez atributu tělesnosti a těleso bez atributu duševního, onen nemá žádné rozlehlosti, toto žádného myšlení; z toho následuje, že jest substance myslící docela rozdílná od prostorné a že nemají nic společného. Tělo a prostornost rozdílny jsou jen pojmově, tělo a duch rozdílny jsou věčně. Tak dostáváme tři jasné a zřetelné ideje, tři věčné pravdy: substantia infinita sive Deus, substantia finita cogitans sive mens, substantia extensa sive corpus.“⁴²

Má-li sice tento dualismus, tato protiva podstaty své výhody oproti materialismu, tak pociťoval již sám Descartes naproti tomu ihned nemalou potíž, jak tyto protivy *sloučiti v jedné lidské přirozenosti a osobě*, aby tu nastal nutný soulad. Tak povstala na podkladě jeho teorie velká otázka o sloučení těla a duše, jež se stala problémem 17. století.

K věci poznamenává Falckenberg: „Tím, že tak příkře proti sobě postavil tělo a ducha, jako substance na sobě nezávislé, položil Descartes základy dualismu, a jako typický jeho zástupce podnes jest cílem velebení i útoků. Dualism světa tělesného a duševního náleží k oněm stanoviskům, jež mají své oprávnění, aniž by byly pravdou konečnou a poslední, v jehlanci metafysického poznání zaujímá vysoké, ač nikoli

nejvyšší. Nesmíme při něm setrvať, ale on zachová si svoje trvalé oprávnění proti stanoviskům podřízeným. Zůstává v právu proti materialismu, který se dosud nepovznesl k poznání podstatného rozdílu mezi duchem a tělem, myšlením a prostorností, představou a pohybem: práva svého pozbývá, když se podaří s úplným šetřením a zachováním rozdílnosti obou sfér propast mezi nimi překlenout, ať to jest filosofií identity jako Spinozovou a Schellingovou nebo idealismem nějakým, jako u Leibnize nebo Fichte. Rozhodně zůstane nepomíjejícím majetkem filosofie stránka negativní, že pro různorodost představy a pohybu nelze život vniterný vyvoditi z pochodů tělesných. Prosté a jasné rozrůznění, jímž byl učiněn konec jakémukoliv směřování jsoucnosti duševní a hmotné, bylo činem uvolnění; dusnou atmosféru současného myšlení očistilo a osvětlilo jako blesk. Uvidíme, že další rozvoj filosofie vychází od kartesiánského dualismu.⁴³

Aniž bychom chtěli Descartovi zásluhy upírat, že svým ostrým rozlišováním mezi duchem a tělem materialismus překonal, potřel, nemůžeme přece v tom spatřovati onen osvobozující čin, čin uvolnění, jako by se tu jednalo o zcela nový objev, anebo jako by dříve před Descartem nebyl materialismus dostatečně potřen a překonán.

Sám nás ujišťuje v dopise bohosl. fakultě v Paříži, že významné osobnosti celou řadu důvodů s plnou průkazností snesly pro jsoucnost Boží a duchovost duše lidské a její nesmrtelnost, a že jest mu takřka nemožno nové najítí, a tudíž nese se jeho snaha jen za tím účelem, aby ty nejlepší důkazy jasným a zřejmým způsobem podal.

Není se obávat, že by v tomto ohledu Descartes své „právo“ pozbyl, pokud by se vůbec kdy poštěstilo, propast těchto protiv překlenouti buďto již identity filosofií, anebo idealismem. Avšak poněvadž Descartes nedovedl podati uspokojivé vysvětlení o sloučení hmotné a nehmotné podstaty v lidské přirozenosti a osobě a že cestu přemrštěným zveličováním této protivy mezi duchem a tělem sobě samému zatarasil, jeho dualismus, stal se osudným bodem, na nějž navázala filosofie svůj rozvoj, bohužel však nikoliv k svému blahu a rozkvětu! Dříve než pojednáme o názoru Descarta o sloučení těla a duše v přirozenosti lidské, jest se nám zmíniti ještě o atributu myslící podstaty.

1. Při stanovení své metody chápe Descartes tak široce pojem myšlení, že do něho zahrnuje jakýkoliv druh vědomí.

V tomto rozsahu musel rozhodně Descartes sám tento pojem „myšlení“ nechat padnouti, kde mluví o atributě myslící podstaty, jež je na těle zcela nezávislou a od něho různou. Proto poznamenává Ritter: „Descartes podle všeho sám si neujasní věc. Považuje za nutné, aby se čiré myšlení, jež nám nesporně má jednoduché myšlenky podati, znázorniti, rozlišovalo od smyslových představ a myšlenek našeho smyslového obrazotvorného myšlení. Jen v oněch měl by duch sám jediné o sobě být činným, v činnosti těchto s tělem se spojuje.“ „Zapomínáje svého dřívějšího tvrzení, jímž všechny druhy myšlení duchu připisoval, rozhoduje se nyní proto, že jen čiré myšlení a vůle lidskému duchu přísluší.“⁴⁴

Totéž poznamenává ve svých dějinách novější filosofie i Stöckl, že Descartes jistě subsumuje v pojmu myšlení jak poznání tak i chtění, vůbec všechno to, co scholastika označovala intelektuelní činností oproti smyslové.⁴⁵

Ale mezi všemi percepce, passions v širším smyslu, vylučuje zase myšlenky, jež závisejí na vůli a nikoliv na vlivu těla a nazývá je tudíž actions.⁴⁶ *Toto čiré myšlení (conception pure), v němž jest duše zcela na těle nezávislou, má podle Descarta tvořiti přirozenost a bytnost duše.*⁴⁷

A dodává ihned k tomu další vysvětlení, že duše jest při představách obrazotvornosti na těle závislá, nikoliv však při čirém myšlení.⁴⁸

2. Tážeme-li se nyní po důkazech pro toto tvrzení, možno již předem tušiti, jak neprozřetelné skoky se tu vyskytují. Své tělo, praví, mohu si odmysliti, všechny tělesné kvality, vlastnosti, své vnímání, obrazy a představy obrazotvornosti, a přece nepřestanu býti, poněvadž mohu ještě mysliti, jen čiré myšlení nemohu si odmysliti, poněvadž bych pak neměl žádné příčiny, bych tvrdil, že jsem, mám jsoucnost, existuji: má jsoucnost je tudíž zcela na myšlení závislou, přestanu-li jen na okamžik mysliti, tak nemám již důvodu předpokládati, že jsem, ač by mé tělo, svět a ostatní věci skutečně existovaly. Z toho musím tedy odvozovati, že přirozenost a bytnost této podstaty, jež ve mně myslí, v ničem jiném nespočívá leč v myšlení, a to v protivě k tělu, jež nemůže mysliti. Jsem tedy v nejvlastnějším smyslu myslící bytost, jejíž

celá přirozenost jest myšlení, jež není ani okamžiku bez myšlení. po-
něvadž myšlení tvoří jeho bytnost.⁴⁹

Ještě důkladněji pojednává o tomto bodu v 2. svých „Méditations de la philosophie première“. Jsem sice jist, praví, že skutečně jsem. nevím však dosti jasně, co jsem, čím jsem. Zač jsem se dosud pova-
žoval, zač se měl dosud? Přirozeně za člověka. — Co je však člověk? Mám říci: rozumný živočich? Ale co je živočich? co je rozumný? Přicházím na této cestě od jedné otázky k stu jiných! Když sleduji přirozené poznání a sebe pozoruji, vidím, že mám tělo, ruce, paže, oči atd., že se vyživuji, živím, sebe pohybuji atd. Když však hlouběji pře-
mýšlím, a k tomu ještě předpokládám, že snad mne nějaký duch klame (un certain génie malicieux, rusé, puissans“) odkud vím, že mám tělo a že vše ostatní mi patří? Víím, že jsem, avšak ze všech věcí, jež se mého těla týkají, neshledávám ničeho v sobě.⁵⁰ *Jen jeden atribut v sobě nalezám, myšlení, tento jediný nemůže býti ode mne odloučen, oddělen.*⁵¹ Des-
cartes jde ještě dále a praví: *Já existuji, ale jak dlouho? Právě tak dlouho, pokud myslím. Proto jsem bytost, jsoucnost, jehož bytnost, jeho přirozenost jest mysliti, duchová bytost.*⁵² V čem spočívá nyní přirozenost myslící pod-
staty?

„Avšak, co jsem vlastně? Věc myslící. Co je věc myslící? Je to věc, která pochybuje, chápe, si uvědomuje, tvrdí, popírá, chce, nechce, která si též představy činí, která má počítky. Jistě to není málo, když vše-
chno to přísluší mé přirozenosti.“⁵³

Možná, že mi patří ještě jiné věci, to však ještě nevím, přece však jsem si své jsoucnosti jist, a poznání této mé jsoucnosti nezávisí na těch věcech, jichž jsoucnosti vůbec neznám.⁵⁴

Descartes neváhá, odvoditi poslední důsledek své nauky. Když je tedy myšlení bytnostním atributem ducha, tak přestává tento duch existovati, jakmile přestane mysliti. Musí tudíž stále, vždy bez ustání mysliti. Platí to též o duši dítěte? Descartes to tvrdí a myslí, že duše nověnaroděného dítěte ihned počíná mysliti, a to s plným vědomím. ale později se přece neupamatuje.⁵⁵

3. Proti této nauce, poznamenává jeden z jeho ctitelů, povstávají různé námitky, potíže. „Jak dokážeme, že myšlení tvoří bytnost duše? jak je možno, aby fenomen (jev), který má povahu modifikace, byl *konstitutivním* prvkem (konstitutivem) podstaty? Jak dokážeme, že duše vždy myslí? Nezdá se, že nás zkušenost poučuje o opaku? Poznáváme duši skrze myšlení, to je pravda: ale z toho neplyne, že duše je sa-

mou myšlenkou. Chyba Descartesova v této otázce tkví v tom, že má jev za podstatu, na níž se uskutečňuje. Veden přáním dáti filosofii základ v jasných pojmech, zastavil se u toho, co jasně viděl, řka: „Není dále již nic jiného“, místo aby vyznal: „Tu více již sám nevidím.“ Tak namítá Descartesovi Jak. Balmes.⁵⁶

Netřeba k těmto slovům nic přidávati a názory Descartesovy vyvraceti. Descartes si sám odporuje, když jednak myšlení označuje *případkem*, jednak je má za přirozenost a bytnost podstaty (tedy i podstatu samu): myšlenka je jednak v duši, jednak je duší samou, její přirozeností a bytností. Kdyby bylo myšlení duší samou a s ní bytnostně jedno a totožno, musela by přirozenost její se měniti podle stálé změny myšlenek. Descartes si odporuje dále i v tom, že tvrdí, že (duši) podstatu nemůžeme bezprostředně poznati, nýbrž jen prostředně a to skrze její atributy a případy přicházející k jejímu poznání. Avšak proti tomu tvrdí, že tento atribut myšlení, jež bezprostředně ve svém sebevědomí vnímáme, tvoří přirozenost a bytnost podstaty samé. Nemělo-li důsledně nám býti dáno poznání podstaty co do její přirozenosti bezprostředně ve vědomí?

Aby se vyhnul dalším nedůsledkům, musel Descartes pojem myšlení omeziti na čiré myšlení v protivě k svému dřívějšímu tvrzení a dále též byl přiveden k zvláštní odpovědi na otázku: Jak dlouho duše myslí? Vždy, tak dlouho, jak dlouho existuje. Ale jaký důkaz podal k těmto svým tvrzením? Má snad novorozeně aspoň na okamžik vědomí vlastní jsoucnosti ve smyslu Descartesově?

Zkoumejme ještě kratince sílu důkazů jeho. Ze skutečnosti, že duše myslí, a z úvahy, již Descartes na to připojuje, že totiž tato činnost jakoukoliv rozlehlost vylučuje, následuje jenom to jediné, že tato myslící duše jest ve své přirozenosti nehmotnou, duchovou, nikoliv však, že jest jí tato činnost jako taková bytnostní, plyne, že duše podle své přirozenosti mysliti může, avšak nikoliv, že mysliti musí. Descartes usuze ze skutečnosti na nutnost (*ab esse ad necesse*), dělá z případečných určení a jakostí podstatná a zaměňuje v pojmu „bytnostní“ konstitutivní prvky podstaty, totiž duchovost, nehmotné jsoucno s jakostmi, jež z něho vyplývají a jsou jen případečné, totiž schopnosti mysliti, činnost myšlení.

Záměna tato podstaty a konu je tím nápadnější, poněvadž Descartes sám rozdíl mezi podstatou a případkem tolik zdůrazňuje. Tato záměna se dá vysvětliti předpokladem jeho, že totiž mezi podstatou a jejím ko-

nem jen pomyslný rozdíl se vyskytuje (*distinctio rationis*), a že jako těleso nemůže bez rozlehlosti býti, tak též ani duch bez této vlastnosti, atributu. — —

Rovněž nedostatečný jest i jeho druhý důkaz. Když tedy skutečně nemyslím, praví, nemám vůbec příčiny dále tvrditi, že jsem, že existuji, jen pokud myslím, potud jsem. Je tudíž myšlení duchu bytnostním, a to jenom myšlení.⁵⁷

Důslednost není nikterak patrna. Neboť i když připustíme, že bychom neměli již žádného důvodu, abychom tvrdili, že existujeme, kdybychom nemysleli, tak z toho následuje, že myšlení jest jediným důvodem důkazu a poznání (průkazný a poznatkový důvod) vlastní existence, ale z toho neplyne ani, že *vůbec* neexistujeme, ani to, že přirozenost duše v myšlení, a ještě méně, *jenom* v myšlení spočívá. Dokud kdo myslí, dotud existuje a jest si své existence vědom, to jest pravda: avšak ne naopak: dokud kdo existuje, myslí nebo musí myslet, jak Descartes chtěl odvozovati.

Jest pravda, že z duchovosti duše se může odvoditi její schopnost myslící (*posse*), z toho však nikterak neplyne, že musí vždy a bez ustání myslet. A dokonce i v tom případě, že duše by vždy svou myslící činnost vyvíjela a vyvíjetí musela, nenásledovalo by ještě nikterak, že její přirozenost a bytnost právě v této její činnosti by spočívala, neboť „*agere*“ plyne sice z „*esse*“, není však samo „*esse*“. Tím méně mohl Descartes usuzovati, že přirozenost duše spočívá jediné v myšlení. Tímto předpokladem byl zaveden k zvláštní podivné teorii a nauce, v níž jej mnozí jeho přívrženci nenásledovali.

4. Když totiž přirozenost duše jediné v myšlení spočívá, musí se jí zcela upříti funkce sensitivní i vegetativní, život a smyslová činnost nepatří pak duši, nýbrž jenom tělu, jenž se nám pak jeví jako na duši nezávislý automat. Tělo působí potom v mozku na duchovou duši, čímž tato dospívá k percepci.

Analogicky považuje Descartes i zvířata za umělé automaty a pátrá po prostředcích a cestách, aby tento umělý mechanismus, buď oběhem krve nebo životními duchy vysvětlil a v nejzažší nouzi se na všemohoucnost a moudrost Stvořitele odvolal.⁵⁸ Descartes se ohrazuje výslovně, že by při tom na nějakou činnost rozumné duše myslel, nebo že by snad sensitivní a vegetativní duši vedle ducha připouštěl; neboť katolíku není dovoleno, o trojí duši mluvit.⁵⁹ Má to za předsudek, když se též vegetativní i sensitivní funkce duši připisují, a doufá to tím do-

kázati, že tyto jevy se bytnostně od činnosti myslící různí, takže jen myšlení duši přísluší. Ale měl dokázati, že duše rozumná nemá síly, jež by vedle duchové činnosti zároveň byla též principem dvou nižších řádů vegetativního i sensitivního života.⁶⁰

Totéž snaží se též tím dokázati, že pohyb není nikterak bezpodmínečně vůli podroben, dokonce ani v pohybech svobodně vyvolaných (volontaires) není duše nezávislá na dispoici těla, většina pohybů nastává bez duše, mnohé z nich proti vůli: jako by principem sensitivních a vegetativních funkcí byla pouze duše a nikoliv ústrojí jako činitel by se měl považovati. Descartes viděl jasně, že k animálnímu životu tělesný organismus jest nutný, a usuzoval ihned, že dispoice orgánů je ta jediná příčina: teorie, která kartesiánský rozpor mezi oběma podstatami teprve patřičně ozařuje.⁶¹

Descartes bere sice v této své celé teorii nejdříve ohled na lidskou přirozenost, jak vůbec vychází z myslící podstaty, avšak činí přechasto patřičné aplikace na svět bylinný a zvířecí, a tím se staví v čirý rozpor ke všeobecnému názoru lidskému.

V Descartesově teorii, v níž nemá duše žádné jiné činnosti leč myšlení (purum principium intelligendi), se zcela ničí, ohrožuje *podstatná jednota* lidské přirozenosti a rovněž jednota „já“. Descartes nechtěl ovšem sice tohoto důsledku připustiti, a ačkoliv se ve své teorii dosti Platonovi blížil, tak přece jinak ve dvojím směru se od Platona odklonil, nejen že nechtěl přijati, připustiti žádného pouze zevního sloučení, spojení mezi tělem a duší, nýbrž i že zavrhoval v člověku trojí duši.

Poněvadž tedy Descartes jednak nepřipustil sensitivní a vegetativní princip v člověku a jednak přirozenost rozumné duše jediné v myslící činnosti spatřoval, nezbyvalo mu nic jiného, leč prohlásiti tělo jako i svět zvířecí a rostlinný za více méně umělý stroj. Ale neznamená to posíliti materialismus, který chtěl Descartes právě zničiti, proti němu bojovati všemi silami? A vskutku používají materialisté tytéž důkazy, které podal Descartes ve výkladě vegetativního a sensitivního života.

Tak na př. praví Du Boi-Reimond: „Veškeré změny světa tělesného jsou v našich představách převáděny na pohyb. Tedy ani organické změny všechny bez rozdílu nemohou býti něčím jiným, než pohyby ... Na takové jednoduché pohyby konečně jest nutně převéstí pochody v ústrojných bytostech. Skytají-li organismy jevy, které se nevyskytují v neústrojné přírodě, je toho příčinou jednoduše to, že tělíska vstupují v nové vztahy a nové sloučení navazují?“⁶²

Podobně i H. Lotze : „Pořadí okolností je jediné, v čem moc života spočívá . . . Ne vyšší zvláštní silou . . , nýbrž jen zvláštním útvarem uspořádání různí se živé od neživého.“⁶³

Nebo H. Czolbe: „Člověk není nic jiného než mosaikový obraz utvořený z různých atomů v umělé formě . . .“⁶⁴

A nepřipomíná to na výrazy Descartovy (*feu, esprits agités par la chaleur du feu*), když materialisté mluví o fosforesci mozku, o spalovacím postupu, procesu, o rozžhavení mozku, nebo když de la Mettrie své dílo nadpisuje: „*L'homme machine?*“ Když tedy Descartes myslí, že bytnost duše spočívá jen v myšlení, pohybu a život a smyslová činnost, nejsou nic jiného, leč mechanické postupy, děje, „ani více ani méně než pohyby nějakých hodin nebo jiného automatu, tak že není třeba uznati nějakou vegetativní nebo sensitivní duši“:⁶⁵ je to značný krok do tábora materialistů, chtěje je porážeti, dává jim nejlepší zbraně do rukou . . .

LIDSKÁ OSOBNOST PODLE DESCARTESA

Podle zásad Descartesových není člověk v pravém a vlastním smyslu osobou, jest jen osobností. Konečné jsoucno není v plném smyslu podstatou, která ke své existenci ničeho jiného nepotřebuje. (*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.*)⁶⁶

Atributy nejsou v sobě, ale v podstatě, jako její určení, nebo případek. V attributech se nám jeví podstata, které samé v sobě neznáme. Samostatnou svou podstatu klade však přece ve dvou případech do atributu. Podstatu duše označuje jediné myšlením, podstatu těles rozlehlostí. „Myšlení tvoří přirozenost podstaty myslící . . .“⁶⁷ „Jsem věc myslící . . . z toho zcela dobře odvozují, že má bytnost spočívá jediné v tom, že jsem věcí, která myslí, nebo podstatou, jejíž veškerá bytnost, nebo přirozenost není nic jiného než mysliti.“⁶⁸

Duše a tělo jsou zcela různé věci, je mezi nimi příkrý dualismus. Jak jest si však vysvětliti přirozenost člověka jedinice, který se z obojí konečné podstaty skládá a přece je považován za jednu, jednotnou bytost? Jednota člověka se nevysvětluje podstatným sloučením, jednotou ontologickou, ale jediné vzájemnou součinností (*unitas dynamica, unitas compositionis extrinsecae*). Je to kladení vedle sebe. Avšak i tato jednota je u Descartesa vyloučena, poněvadž osobu lidskou shledává

konečně jen v myšlení. Descartes omezil „já“ jediné na ducha, duši, pokud je bytostí myslící, nebo lépe řečeno myšlením a tak různým a rozličným od těla (rozlehlosti). Jsme jediné tím, že myslíme. „*Nous sommes par cela seul, que nous pensons*“⁶⁹ Myšlení, sebevědomí není pouze vlastností člověka, jest jeho podstatou. Myšlení, sebevědomí jest duší, osobností člověka. *Videmus . . . ad naturam nostram . . . pertinere cogitationem nostram.*⁷⁰ Jsoucnost „já“ je ze všeho nejjistější, ale trvá jen potud, pokud se myslí, pokud vědomí trvá. Tak dospěl Descartes ze svého: „*COGITO, ERGO SUM*“ ke konečnému závěru: „*COGITO, ID EGO SUM*“. Tělesně je člověk pouhým automatem, podřízeným čirému mechanismu zevnímu. Mechanismus Descartesův platí jen v oblasti hmoty, z toho je však jen malý krok k naprostému mechanismu, který pak mění ono *COGITO* v *COGITATUR*, a máme naprostý impersonalismus, v němž není místa pro nějakou svobodu jednání a tím méně pro osobní nesmrtelnost jedince. Co zbude pak z mravnosti? Jaký osud kyne náboženství?

Tento impersonalismus není přesně u Descartesa vysloven, ale jsou tu již hluboké kořeny. Co je člověk podle těla: „*Machinamentum quoddam (corpus hominis) ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus ita aptatum et compositum, ut etiamsi nulla in eo mens existeret, eosdem haberet omnes motus, qui nunc in eo non ab imperio voluntatis, nec proinde a mente procedunt.*“⁷¹

„. . . Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertinerent. Sed quidni pertinerent? Nonne ego ipse sum qui iam dubito fere de omnibus, qui non nihil tamen intelligo, qui hoc unum verum esse affirmo, nego cetera. Cupio plura nosse, nolo decipi, multa etiam tamquam a sensibus venientiae animadverto. Idem denique ego sum qui sentio.“⁷²

Konečný posudek Descartesovy nauky o osobě lidské shrnují slovy Josefa Fröbese: „*Doctrina Cartesii de unione est parum determinata et constans. Hoc facile inde intelligitur, quia id negat, unde unio substantialis probari potest; nam vegetationem mere mechanice explicat; sensationem brutis concedere non vult, eamque in homine habet ut obscuram cogitationem. Associationem idearum revocat ad vestigia mere materialia in cerebro. Essentiam corporis ponit in extensione mathematica, essentiam animae in actuali cogitatione (i. e. statibus psychicis) ita ut unio inter res tam contrarias non facile concipiatur. Docet*

in machina corporis nihil mutari ex eo, quod anima accedat. Alia ex parte non negat Deo concurrente animam et corpus inter se agere.“⁷³

DŮSLEDKY KARTESIANISMU: OKASIONALISMUS A MONISMUS

Z filosofie Descartesovy vyvodili další důsledky okasionalisté (Arnold *Geulincx*, Mikuláš *Malebranche*) a monista Baruch de *Spinoza*. Postup těchto filosofů popisuje Falckenberg;⁷⁴ poukazuje zvláště na dvojí hlavní problém, jež se snažili vyřešiti: dualism mezi substancí rozlehlou a substancí myslící a dualism mezi substancí stvořenou a božskou.

„Rozšiřující a zastávající nějakou nauku, přicházejí přívrženci brzy k tomu, že ji tříbí, doplňují a přetvořují. Objeví se nejasnosti a spory, jež mistr přehlédl a nechal státi; vzniká snaha odstraniti je a základy učení při tom zachovati. Byly to v soustavě Descartově dva těsně související body, jež vybízely, by byly objasněny a opraveny:

byl to onen dvojí dualism

1. mezi substancí rozlehlou a substancí myslící,
2. mezi substancí stvořenou a božskou.

V poměru k sobě jsou tělo i duch substance neboli bytosti nezávislé, neboť zřetelný pojem těla neobsahuje nic o vědomí, myšlení, představě, zřetelný pojem ducha nic o rozlehlosti, hmotě, pohybu.

V poměru k Bohu nejsou nezávisly, ani nemohou bez tvůrce býti, ani si jich nelze bez něho mysliti. Všude, kde vyskytne se rozdíl mezi smyslem vlastním a nevlastním (jako zde mezi podstatou ve smysle přesném a širším), prozrazuje se nerozhodnost, již nelze snášeti stále.

S podstatností světa tělesného a duševního Descartem stanovenou velmi dobře souhlasí jeho úplně novověká tendence co nejvíce nechávat stranou *concursum Dei* a omeziti jej na zjednání stavu počátečního, ponechati pohyb jednou stvořený jeho vlastním zákonům, ideje duchu vštípené samostatné jeho činnosti; naproti tomu špatně srovnává se s ní (podstatností) slovo od časů Augustinových oblíbené, že zachovávání světa jest ustavičným aktem tvůrčím. Tam uznává se mezi Bohem a světem poměr vnější, zde vnitřní. V prvním případě považuje se svět za hodinový stroj, který jednou natažen, mechanicky jde, v druhém za skladbu hudební, již skladatel sám hraje. Zachovává-li Bůh tvorstvo ve smysle ustavičného tvoření, nejsou tvorové žádnými substancemi;

jsou-li podstatami, jest zachovávání pouhé slovo (! !), jež říkáme po theolozích, ničeho při tom nemyslíte.“⁷⁵

„V myšlenkách našich duch a tělo navzájem se vylučují, je tomu tak i ve skutečnosti?

Jedno bez druhého lze si mysliti, jedno bez druhého může trvati, mohou i jedno bez druhého všechno to *působiti*, co vidíme, že působí?

Mezi pohyby hmotného světa jsou takové, jež odvozujeme z volného rozhodnutí duše, mezi představami jsou takové (na př. vjemy smyslové), jež odvozujeme z pochodů tělových, jako jejich příčiny.

Jak mohou tělo a duše, jsouce podstatami, v určitých činnostech na sobě záviseti; jak mohou, jsouce přirozenosti protivné, na sebe působiti? Jak může duch netělesný, nehybný duchy životní v pohyb uváděti a od nich podněty přijímati?

Podstatnost (substancialita) *vespolná nezávislost* těla a ducha a *vzájemné působení* (vespolná závislost částečná) jejich nemohou spolu v platnosti býti, jedno z obou jest klam a musíme se ho vzdáti.

Materialisté (Hobbes) obětují samostatnost ducha, idealisté (Berkeley, Leibniz) samostatnost těla, *okasionalisté obětují vzájemné působení*. V tom záleží jejich pokrok (? ?) nad Descarta, jenž buď naivně tvrdí jako empirické faktum, že přes všechnu protivu děje se mezi podstatou tělesnou a duševní výměna účinků, nebo převádí, kde jest si vědom nesnadnosti problému anthropologického — jak jest možno spojení obou podstat v člověku — jak spojení těla a duše, tak i jejich vzájemný vliv na všemohoucnost Boží, a vzdávaje se *přirozeného* vysvětlení problému, otevírá již odbočku okasionalistickou.

Při podrobnějším vypsání vzájemnosti těla a duše dopustil se Descartes i přímých poklesků proti svým zákonům přírodní filosofie. Kdo uznal souhrn pohybu za veličinu stálou a změnu směru jeho dopouští jen z příčin mechanických, nesmí přiznati duši síly, že způsobuje i sebe slabší pohyb šišinky a řídí směr duchů životních. I tyto nedůsledky odstraňují se thesí okasionalistickou.

Do této druhé otázky: „Jak lze vysvětliti zdání vzájemnosti těla a duše bez porušení jejich podstatnosti v *poměru k sobě*“ zasahuje od počátku otázka první, jednající o podstatnosti jejich v poměru k Bohu.

V té míře, jak popírá se vzájemná závislost těla a duše, klade se větší důraz na závislost obou na Bohu. Tak jeví se okasionalism jako přechod k Spinozovu pantheismu, a to tak, že Geulincx klade váhu na ne-

podstatnost duchů, Malebranche na nepodstatnost těla, kdežto Spinoza oboje slučuje a stupňuje.

Avšak dějiny nebyly tak úslužné, aby se tímto úhledným a pohodlným schematem rozvoje myšlenkového řídily chronologicky přesně. neboť nechaly Spinozu *dříve* pantheism dokonati, než Malebranche učinil k němu přípravy. Opakuje se tu poměr, jež seznali jsme již u Bruna a Campanelly, že starší myslitel jest na pokročilejším stanovisku, mladší vedle něho jeví se opozděným, a co věcně lze míti za člen předchozí. historicky musíme pojímati jako reakci proti přílišnému postoupení směrem, jímž dále kráčel i sám ten, jenž couvá před důsledkem posledním.

Postup filosofie jde nejprve u starších okasionalistů směrem theologickým, pak u Spinozy směrem metafysickým (naturalistickým) a konečně u Malebranchea obnovuje se směr první proti druhému.

Celkový pohyb školy kartesiánské však ukazuje sklon k mystice. více méně zahalený racionalistickou snahou po jasných pojmech, ale nikdy docela nepotlačený.⁷⁶

Podobně výstižně udává důsledky kartesianismu Windelband:

„Význam okasionalistických pojmů spočívá takto hlavně v poznání iracionality kausálního vztahu. Logicky nelze pochopiti, proč stav jedné substance má vyvolati změnu v jiné substanci. Podstata přírodní zákonnosti spočívá v poznání skutečného časového pořádku stavů dění, který může býti pochopen pouze v souvislosti světové jednoty. ve vyšší nekonečné substanci, v Bohu. V této formě okasionalismu byla popřena každá samostatná působnost konečných substancí, o nichž mluvila filosofie kartesiánská; nepůsobí vzájemně, ani věci téhož druhu nemají této schopnosti. A když se tato myšlenka vysledovala až ke konci, shledalo se nutně, že tím substancialita jednotlivin vůbec jest opuštěna a zbývá jen jedna, nekonečná substance. Vše, co jest, jest jenom Bohem a v Bohu, jako participace na jeho bytosti... Tím však jsou z věcí myslících již jen modi cogitationis, z res extensae již jen modi extensionis, a cogitativ jest podstata Boží, extensiv pak ideální svět fysický v Božím duchu. Bůh jest jediná opravdová substance v bytí i dění. Co však takto okasionalismus svým vyrůstáním z problému kartesiánského krok za krokem dobýval, to bylo získáno již před ním jedním rázem bezprostřední energií velikého myslitele: to byl čin Barucha Spinozy.“⁷⁷

Okasionalismus na oko podržuje ještě jednotlivé podstaty, avšak

olupuje je o veškerou činnost, aktualitu, zůstává tu jen holé jsoucno konečné, jako příležitost k činnosti nekonečné substance. Chápe-li se však i toto jsoucno jako aktualita, tu důsledek je, že nutno popřít jakoukoliv konečnou podstatu. Nejzazší důsledek pak naprostý impersonalismus, patrný neb skrytý, shledáme u okasionalistů, když si uvědomíme aspoň v hlavních obrysech jejich názory.

Tak Guelincx odůvodňuje okasionalistický názor větou: QUOD NESCIS, QUOMODO FIAT, ID NON FACIS. Když tedy nevím, nejsem sobě vědom, jak konem vůle tělesný pohyb působím, jak mohu tvrdit, že jsem jeho příčinou? Podobně bylo by tuto zásadu uplatnit na veškerou činnost lidskou, zvláště i na myšlení. Jenom to působím, o čem vím, jak se děje. Poněvadž nemám žádného vědomí o tom, jak — mám-li vůli mluvit a kráčet — sleduje pohyb jazyka a nohou mých, *nejsem to já*, jenž pohyby ty přivozuje. Poněvadž vím zrovna tak málo, jak z pohybu v orgánu smyslovém v duši mé vzniká počitek, poněvadž dále tělo, jsouc bytostí bez rozumu a vědomí, nemůže nic působiti, příčinou počtku nejsem ani já, ani jí není tělo. Oboje, pohyb těla i pocit smyslový, jsou spíše účinky moci vyšší, neskončeného ducha. Můj akt chtění i popud smyslový jsou pro vůli Boží jen „*causae occasionales*“, aby přivedla způsobem nepochopitelným tam vykonání zamýšleného pohybu údů, zde nastoupení vjemu. Jsou to (nedokonalé) nástroje, jež jenom v ruce Boží něco provedou. Bůh činí, že vůle moje vystupuje z duše, a že pohyb tělesný vsahuje, zasahuje do duše. Upírá-li okasionalismus člověku původnost a příčinnost v činnosti tělesné a smyslové proto, že duše neví, jak se dějí, tu by důsledně musel upřít veškerou příčinnost, poněvadž důvod onen (*Quod nescis, quomodo fiat, id non facis*) platí a fortiori o vyšší činnosti lidské a duchové. O činnosti vůle Guelincx to výslovně tvrdí: „*Sic motus linguae comitatur voluntatem nostram loquendi, et haec voluntas illum motum: nec haec ab illo, nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo artifice, qui haec inter se tam ineffabiliter copulavit atque devinxit.*“⁷⁸ Vzdal-li se tedy Guelincx aktivity konečné podstaty a zdůrazňuje-li jedinou, nekonečnou, nesmírnou kausalitu, přiblížil se zároveň k teorii Spinozově o jedině nekonečné podstatě. Tím však jest popřena samostatnost jakákoli lidského ducha, lidský a vůbec konečný duch jest jen „*modus*“ Boží duchovosti. Tím však jest popřena i svoboda i individuální trvání duše po smrti. Falckenberg tuto konsekvenci zdůrazňuje jinými slovy: „Když Guelincx ve stejné souvislosti dochází k vý-

rokům, že pro omezenost a trpnost věcí konečných Bůh jest jediná skutečně účinkující, protože jediná nezávislá bytost na světě, že všechna činnost jest jeho činností, a že jako jednotlivé těleso se má k všeobecnému prostoru, tak duch lidský (omezený) se má k duchu božskému (neomezenému), totiž jako výseč jeho, takže, kdybychom si odmyslili ze svého ducha všechno omezení, našli bychom Boha v sobě a sebe v něm, dokazuje to, jak velice se blížil již pantheismu.⁷⁹ Noetický je Guelincxovi podstata a případek, podstatné jméno a přídavné (substantivum, adjectivum) jen výraz myšlenkového pochodu subjektivního a neplatí tedy pro věci o sobě. Odpodstatnění a zároveň odosobnění jednotlivin okasionalisty zahájené dokonává se Spinozou, který směle a důsledně prohlašuje na základě kartesiánském pantheism a dává VŠEJEDINOSTI BOŽÍ místo theologického ráz naturalistický.

Mikuláš Malebranche, oratorián v Paříži, dovršil teorii okasionalismu. Snažil se všeobecně kartesiánskou filosofii spojit s „augustinismem“, v protivě k aristotelicko-scholastické nauce. Ve své nové teorii o poznání jde mnohem dále než Descartes. Bytnost duše klade úplně a jediné do myšlení. Poznání Boha má být podle něho prvním a bezprostředním. Pojem nekonečna je předpokladem pojmu konečna. „Non seulement l'esprit a l'idée de l'infini; il l'a même avant celle du fini.“⁸⁰ Tak dospívá Malebranche k další druhé větě. Všechny věci nazíráme v Bohu. „Que nous voyons toutes choses en Dieu“⁸¹

Ale ne dosti na tom, učiniv nekonečnou bytost bezprostředním předmětem a jediným pramenem a příčinou našeho poznání, tvrdí, že Bůh je též jedinou příčinou dění vůbec. „Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause, et l'on ne doit s'imaginer que ce qui précède un effet, soit la véritable cause“.⁸² „Les causes naturelles ne sont point des véritables causes, ce ne sont que des causes occasionelles, qui n'agissent que par la force et l'efficacité de la volonté de Dieu.“ . . . „Il n'y a aucun rapporte de causalité d'un corps à un esprit . . . il n'y a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'un esprit à un autre esprit. Nulle creature en un mot peut agir sur aucune autre par une efficace qui lui soit propre.“⁸³

Tím popřel Malebranche veškerou činnost podstat konečných. Konečné jsoucno není v sobě činné, není činné vzájemně mezi sebou, ať přihlížíme již k jakémukoliv řádu, či již hmotnému nebo duchovému. Kde však není kauzality a činnosti, tam možno snadno i podstatnost

upříti. Krok od jediné kauzality k jediné podstatě je nasnadě . . . Zvláště tehdy, když bytnosti věcí, světa hmotného i duchového považuje za nekonečné. „Les essences sont infinies.“ Duše člověka je rovněž nekonečná, poněvadž je o sobě. L'âme de l'homme est infinie, parce que son essence est une en soi, et séparée de tout le rest des autres substances.⁸⁴

Tak i Malebranche oloupil člověka o osobnost. S jeho názory nemožno sloučiti nauku o svobodě ani individualitě lidské osoby. Kardinál Gonzalez praví o něm: „Svoboda lidská v přesném smyslu slova je neslučitelná s jeho teorií příkrého okasionalismu, který se sotva liší od fatalismu a determinismu.“⁸⁵

MONISMUS SPINOZŮV

Výklad, který dal Spinoza svému pojmu podstaty a osoby, je přísně monistický. Dospěl k němu již na základě své racionalisticko-matematické metody. „Já“ jest jen modus jediné podstaty, tedy není samo sebou já podstatou. Spočívá vlastně v sebevědomí, v ideí ideje. Tento modus jediné podstaty je podřízen ve skutečnosti naprostému mechanismu s výlukou jakékoliv svobody a volného rozhodování.

O metodě Spinozově praví Falckenberg: „Logické předpoklady filosofie Spinozovy obsaženy jsou v základních myšlenkách Descartových, jež si osvojuje, zaostruje a přetvořuje. Jsou to tři dvojice myšlenek, jež ho zajímají a nabádají k docelení:

1. racionalistická víra v sílu lidského ducha zmocniti se pravdy čistým myšlením vedle důvěry ve všemocnost metody matematické;
2. pak pojem substance vedle dualismu rozlehlosti a myšlení;
3. konečně základní náhled mechanický a nemožnost vzájemného působení světa hmotného a duševního, pocíťovaná s okasionalisty, ale nezávisle na nich . . .

Odchytky od předchůdce však, tak především rozšíření mechanismu i na děje duševní, a nerozlučné s tím popírání svobody vůle, plyne jednoduše z důslednějšího upotřebení principů kartesiánských.“

. . . „Aby se všechno matematicky dalo poznati, musí také všechno díti se nutně. Nemohou tedy myšlenky, úmysly a skutky člověka býti svobodny v tom smysle, že by byly mohly dopadnouti jinak. Vede tedy již motiv metodologický k tomu, aby se rozšířil mechanismus na všechno dění i na duševní.“⁸⁶ Tím je však obětována etická osobnost člověka.

Psychologická osobnost ve smyslu moderním je podle Spinozy též nemožností. Není žádného vzájemného styku mezi tělem a duší. Není více podstat, jest jenom jedna podstata, nekonečná, božstvo. Jest jenom jedno dění a jen jedna nezávislá podstatná bytost, jsoucno. Dění hmotné a duševní tvoří jen dvě stránky jednoho a téhož nutného pochodu světového. Rozsáhlé a myslící jednotliviny nejsou nic jiného než měnivé a pomíjející způsoby (modi) trvalého, věčného jednotného základu světového. Nutnost dění a jednota bytí, mechanism a monism jsou pojmy, jež ovládají Spinozovo učení. Samostatnost jednotlivin, svoboda, účel, vývoj — to všecko jest zdání a klam.⁸⁷

Podobně shrnuje nauku Spinozovu Windelband: „Je-li bůh nebo příroda podstatou a svět úhrnem jeho stavů, v němž se tato podstata beze všeho zbytku pouhé možnosti uskutečňuje, tož není ničeho v tomto světě, co by mohlo býti jinak, nežli to jest, a obecnost těchto modů neznamená nic jiného než onu podstatu samu . . .“ „Je to táž světová jednota, která se projevuje v obecnosti všech jevů v celku i jednotlivě. Z této existenční plnosti božství jsou nyní sice jen dva atributy známy: cogitativ, vědomí a prostornost, extensiv. Ale tyto oba způsoby Božího projevu nejsou proto u Spinozy snad způsoby lidského představování v duchu (neboť ten jest sám také jen modus v jednom z těchto atributů, v cogitativu), nýbrž jsou reálnými druhy substantiální existence. Tak jsou také všechny konečné věci podle své essence v božské bytosti obsaženy, nám však jen v obou způsobech projevu jako modi vědomí a modi prostoru známy. Tak jest dále dána souvislost konečných věcí původně v podstatě Boží a jest s ní samou identická: avšak našemu poznání objevuje se v obou dokonale oddělených řadách na jedné straně souvislost ideí, na druhé straně souvislost věcí a pohybů.“⁸⁸

Spinozova soustava jest konečně bojem proti osobnímu Bohu. Ona podstata, příroda je jsoucno zcela neosobní. Na tento důsledek poukazuje zvláště Cassirer: „Ve veškerém metafysickém určení zásad Spinozových vycitujeme jevnou snahu pochopiti a popsati „bytí“, které má trvání jen ve souvztažnosti ke konečným věcem. Toto bytí však přísluší ku zcela jinému pomyslnému rozsahu, než věci. V tom vnitřním rozporu motivů, v okolnosti, že konečno a nekonečno s určitého hlediska se vzájemně vyžadují, s jiného hlediska se však odpuzují, dokonává se teprve výstavba soustavy. To je zvláštním u Spinozova pantheismu, že je zároveň projevem logického boje. Boj, který se tu *vede proti osobnímu*

Bohu theologie, pochází jen částečně z eticko-náboženských pohnutek; vyšel zároveň ze snahy, dodati všestranné a výlučné platnosti novému takřka neosobnímu „bytí“, které shledává Spinoza v geometrii a v matematické fysice v ostrém výrazu. Jest nám z osoby odstraniti smyslově-věcnou individualitu, abychom v ní poznali pouze povahu všeobecné geometrické zákonitosti. Tato zákonitost není však pouhým jsoucnem pomyslným, není to pouhou myšlenkou v hlavách lidských, nýbrž stojí před námi konkrétně a skutečně v řadě a skutečném proudu jednotlivých věcí.“⁸⁹

Osudnými základy celé soustavy jest proposice VII., dále výměr podstaty. Proposice VII. zní: „Pořádek a souvislost ideí je týž jako pořádek a souvislost věcí. (Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum)“⁹⁰ „Podstatou rozumím to, co jest samo v sobě, a může býti pochopeno sebou samým, t. j. čeho pojem nepotřebuje pojmu jiné věci, aby jím byl utvořen.“⁹¹ Poněvadž je taková podstata jen jediná, nelze člověku přisouditi povahu podstaty. Spinoza praví v proposici X.: „K bytnosti člověka nepatří bytí podstaty, neboli podstata netvoří formu člověka.“ (V českém překladu Etiky je poznámka: K pojmu člověka nepatří, aby byla nějaká substance čili substance netvoří formu člověka [ve smyslu Aristotelském]. bez níž by se nedal mysliti a bez níž by nemohl ve skutečnosti býti. P. r.)⁹² Spinoza svou větu dokazuje takto: „Jsoucno totiž podstaty zahrnuje v sobě nutně i existenci (podle proposice 7. části I.). Kdyby tedy k bytnosti člověka patřilo jsoucno podstaty, pak byla-li by dána podstata, nutně byl by dán i člověk (podle definice 2. této části) a tedy člověk by nutně existoval, což jest (podle axiomu 1. této části) absurdní.“⁹³ K důkazu uvádí dvě poznámky a důsledek. „Poznámka. Tuto poučku možno dokázati i podle proposice 5., části I., tak totiž, že dvě podstaty téže přirozenosti nejsou možny. Ježto pak může existovati mnoho lidí, tedy to, co tvoří formu člověka, není bytí podstaty. Tato poučka plyne mimo to z ostatních vlastností podstaty, totiž, že substance jest svou přirozeností nekonečná, neměnná, nedělitelná atd., jak může každý sám snadno nahlédnouti.“⁹⁴

„Důsledek. Z toho plyne, že bytnost člověka je tvořena jistými uzpůsobeními (obměnami) Božích přívlastků. Neb jsoucno podstaty (podle minulé proposice) nepatří k bytnosti člověka. Je tedy (podle proposice 15. části I.) něco, co jest v Bohu a co bez Boha nemůže ani existovati, ani býti pochopeno, neboli jest stav čili způsob, který nějak jistě a přesně vyjadřuje Boží přirozenost (podle důsl. k proposici 25. části I.).“⁹⁵

V důkazu k deváté proposici (I. části) (: „Prvé, co podmiňuje jsoucnost lidské duše, ve skutečnosti není nic jiného, než idea nějaké věci jednotlivé ve skutečnosti existující“) praví, že lidská duše jest část nekonečného rozumu Boha.⁹⁶

V proposici 19. však tvrdí: „Duše lidská nepoznává samotné tělo lidské a neví, že existuje, leč jen pomocí idejí stavů, do nichž tělo jest uváděno.“⁹⁷ V důkazu této věty prohlašuje: „Duše totiž lidská jest sama idea nebo myšlenka lidského těla, která jest i v Bohu potud, pokud jej pojímáme jako dotčena jinou ideou jednotliviny, neboť, poněvadž lidské tělo potřebuje mnoho těles, kterými je jaksi obrozováno; a pořádek a řetěz čili souvislost idejí jsou tytéž jako pořádek souvislost příčin — bude tato idea v Bohu, pokud jej chápeme jako dotčena ideami velmi mnohých jednotlivin.“⁹⁸

Celá tato nauka o člověku jest jen důsledkem monismu Spinozy. Jest jen jedna podstata, jež je totožna se jsoucnem, bytím, jako „*causa sui*“, proto je též veškerá činnost, která se projevuje atributy a mody naprosto vtomná (imanentní), transeuntní (přesažné) činnosti není. V této činnosti vtomné vládne čirý mechanismus a nutnost. Určování (determinace) se chápe jen kladně, negativní prvek při determinaci je zcela vyloučen, je prostě nemožný, vše jest jedno, indefinitum, indeterminatum.

Dosavadní výsledky znějí: SUBSTANTIA UNA INFINITA — DEUS SIVE NATURA — CAUSA SUI (AETERNA ET RERUM) IMMANENS: — LIBERA NECESSITAS — ENS ABSOLUTE INDETERMINATUM. Nebo kratčeji: Substance — Bůh — příroda. Ztotožnění Boha a substance vyslovil Descartes, ale nesetřval na něm, ztotožnění Boha a přírody přiblížil se Bruno; Spinoza provedl oboje způsobem rozhodným a spojil dohromady.⁹⁹

O POMĚRU BOHA A SVĚTA

Když Spinoza neskončeno jmenuje i trvalou bytností věcí i jejich plodící příčinou, činí požadavek nesnadno splnitelný, abychom si mysleli bytí věcí v substanti jako následování z ní, a jejich povstání z Boha jako zůstávání v něm. Odkazuje nás k matematice. Věci na světě mají se k Bohu, jako vlastnosti geometrického obrazce k jeho pojmu, jako poučky k axiomu, jako odvozené k principu, který vše, co z něho následuje v sobě obsahuje od věčnosti a také v sobě udržuje, i když to ze sebe vyzařuje. Že jest v takovém pojímání kausality omyl — *byl*

vyznačen jako zaměnění pojmů ratio a causa, logického důvodu a věcné příčiny — jest pochopitelné; rovněž tak jisto jest, že Spinoza omylu toho se dopustil. Závislost účinku na příčině nejen srovnává se závislostí věty odvozené na původní, nýbrž úplně obě ztotožňuje; Spinoza se domnívá, že v logicko-matematickém „následku“ vystihl bytnost věcného „účinku“. Nutnost dílem klidná a tichá, obzvláštního napětí volní energie nevyžadující, dílem neúprosná a tvrdá, každé úmyslnosti zbavená, jež ovládá souslednost pravd matematických, byla mu typem veškeré zákonnosti, i zákonnosti děje věcného. Filosofie žádala si pomoci matematiky pro jasnost a jistotu, jakou se vývody její vyznamenávají, a jež si přála přenést i na vývody své. V přenáhlené horlivosti nespokojila se tím, aby ideálu nezvratné své jistoty snažila se dosáhnouti, nýbrž zneuznávajíc zvláštnosti obou oborů, napodobila i vlastnosti, jichž přenést nelze; místo aby se od matematiky učila, nechala se od ní týrati.

Substance nepůsobí na nás pouhou svojí jsoucností, nýbrž atributem. Přívlastkem (atributem) rozuměti jest podle čtvrté definice, *co rozum v podstatě pojímá, jakožto bytnost její tvořící* (quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens). Čím více má substance reality, tím více má přívlastků; neskončené substancí náleží tedy nekonečně mnoho atributů, z nichž každý vyjadřuje její bytnost, ale jenom dvou z nich dostává se našemu poznání. Duch lidský z nesčíslných vlastností božských poznává jen ty, jež shledává v sobě: myšlení a rozsáhlost. Ačkoli člověk na Boha hledí jenom jako na substancí myslící a rozsáhlou, má přece o Bohu představu jasnou a úplnou, adekvátní. Poněvadž každý z obou atributův pojímáti lze bez druhého, tedy sebou samým (per se), jsou od sebe věcně rozdílny a samostatny. Bůh jest absolutně neskončený, atributy jsou neskončeny jenom ve svém působě (in suo genere).

Podivné znění definice atributu vede k otázce :

Přidává atributy substancí jenom náš rozum, anebo mají realitu i mimo poznávající subjekt?

Věc ta jest předmětem mnohých sporů. Podle Hegla a Erdmanna jsou atributy substancí něco vnějšího, jež jí přikládá rozum, jsou to formy poznávací, jež se nalézají jen v pozorovateli; substance sama není ani rozsáhlá ani myslící, nýbrž pouze se jeví rozumu těmi výmezy, bez nichž by ji poznati nemohl.¹⁰⁰

Držel-li se první výklad první poloviny výměru, klade se zde důraz

na druhou jeho polovici („co rozum pojímá — jakožto *bytnost* její tvořící“). Atributy jsou více než pouhé způsoby představování, jsou to vlastnosti věčné, které substance má, i když se nepřihlíží k nějakému pozorovateli, ba ze kterých se skládá; bez toho jest u Spinozy „nutnost býti myšlenu“ tolik jako „býti“. Ačkoli jest tato poslední realistická strana bez odporu ve výhodě proti první, jež do soustavy vnáší nespinozovský subjektivism, neměla by také ona přehlížeti, že zakládá se rozdílný ten výklad na sporu mezi motivy, jež myšlení Spinozovo řídily. Vztah atributů k rozumu v definici vyslovený není bez významu. Snad vznikl z přání, aby *neurčenost* absolutna nebyla zakalena protivou přívlastků, kdežto na druhé straně mocný požadavek zachovati *immanenci* substance nepřipustil rozhodné přeložení atributů v pozorovatele. Vlastní mínění Spinozovo není ani tak jasné a nesporné, ani tak jednostranné, jak mu je vykladači podkládají. Další objasnění Fischerovo, že atributy Boha jsou jeho „síly“, lze přijmouti, pokud slovy *potentia* a *causa* nemyslíme více, než nezdolnou, ale energie prázdnou sílu, s jakou původní pravda zdůvodňuje neb působí pravdy z ní následující.

Byl-li dualism rozsáhlosti a myšlení z protivy substanciální na protivu atributní snížen, degradují se jednotlivá tělesa a duchové, pohyby a myšlenky ještě o stupeň níže.

Jednotliviny postrádají vůbec jakékoliv samostatnosti. Jako tato určitá věc konečná jest individuum obtíženo negací a omezením, neboť každá determinace zavírá v sobě negaci; co na něm jest opravdu věčného, jest Bůh. Konečné věci jsou *mody* nekonečné substance, pouhé stavy, měnivé stavy Boha, jež vznikají a zanikají jako vlny na hladině vodní. Samy o sobě nejsou pranic, neboť mimo Boha neexistuje nic. Bytí mají jen, pokud je pojímáme v jejich souvislosti s nekonečnem, právě jako miznoucí formy nezměnitelné substance. Nejen v sobě, nýbrž v *jiném*, v Bohu a jen v Bohu je pochopujeme. Jsou jen a mají považovány býti toliko za dojmy božských přívlastků.

Dvěma atributům odpovídají dvě třídy modův. Z modifikací *rozsáhlosti* nejdůležitější jsou klid a pohyb. Ke stavům *myšlení* náleží rozum a vůle. Tyto spadají v obor bytí určitého a pomíjejícího, nemají platnosti u přírody plodící, *natura naturans*: Bůh jest povznesen nad všechno modální, jak nad vůli a rozum, tak nad pohyb a klid. O přírodě plozené neboli vzniklé (Svět je souhrn všech modů), nesmíme jako o plodící tvrditi, že bytnost její zahrnuje jsoucnost,¹⁰¹ věci konečné lze si představit i jako neexistující.¹⁰² V tom záleží jeho nahodilost, při níž

nikterak na myslí nesmíme míti bezzákonnost. Naopak, všechno dění ve světě jest co nejprísněji determinováno. Každá jednotlivá, určitá věc konečná nebo událost ke jsoucnosti a působení přivádí se jinou rovněž konečnou věcí neb událostí, a tato příčina se své strany se determinuje opět i v existenci i jednání dalším modem konečným, a tak dále do nekonečna.¹⁰³ Za příčinou neukončenosti řady není ve světě jevů žádné poslední nebo první příčiny, všechny příčiny konečné jsou podružné, příčina prvotní leží ve sféře nekonečna, je to Bůh sám. Mody jsou podrobeny vesměs nutnosti bezvýminečného a neukončeného *nexu kausálního příčin účinných*, jenž ani náhodě ani libovůli ani účelům nenechává místa. Nic nemůže býti jinak, ani dít se jinak, než jest a se děje.¹⁰⁴

Řetěz příčin jeví se býti dvojitým · modus rozsáhlosti má svou plodící příčinu zase v modu rozsáhlosti, modus myšlení může býti způsoben jen jiným modem myšlení: Každá věc jednotlivá je determinována věcí stejnorodou. Obě řady běží vedle sebe, aniž by mohl člen jedné zasáhnouti do druhé. Pohyb může vyvolati zase jen pohyby, idea může míti za následek zase jenom jiné ideje; nikdy nemůže tělo přivést ducha k představě, nikdy duše tělo k pohybu. Poněvadž však rozsáhlost a myšlení nejsou dvě substance, nýbrž atributy substance *jedné*, je také onen zdánlivě dvojitý nexus kausální dvou řad v dokonalém souhlase probíhajících vlastně jenom jeden jediný¹⁰⁵ pozorovaný s rozdílných stran. Co se strany rozsáhlosti jsouc viděno, vyjadřuje řetěz pohybů, dává se strany myšlení pohled na sled představ. Modus extensionis et ideae illius modi una eademque est res sed duobus modis expressa.¹⁰⁶ Každé bytí a dění v Bohu dochází výrazu dvojího . . . Tělo a duše shodují se samy sebou asi jako obě strany plachty. Jako každé prohlubíně a záhybu na jedné straně plachty přísluší vypuklina na straně druhé, tak každému výmezu těla přísluší výmez duše a obráceně.

Duše není nic jiného než idea *skutečného těla*, tělo nebo pohyb není nic jiného než předmět nebo děj v oboru skutečnosti rozsáhlé nějaké představě odpovídající. Žádná idea, jíž by neopovídalo něco tělesného, žádné tělo, jež by neexistovalo zároveň jako idea neboli nebylo myšleno; jinými slovy, každá věc je tělo i duch, všechny věci jsou oduševněny.¹⁰⁷ Tak udává se proslulá věta: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum (sive corporum).¹⁰⁸ Řád a souvislost ideí je tatáž jako věcí, upotřebeno o člověku: Řád jednání a trpění našeho těla jest rovnoběžný s řádem jednání a trpění duše.¹⁰⁹

Pokus rozřešiti problém poměru světa tělesného a duševního úplnou

rovnoběžností a substanciální jednotou obou byl filosoficky znamenitý a oprávněný, ačkoli vtírají se pochybnosti hojné a nasnadě ležící. Požadovaný předpoklad, že *každému* ději tělesnému odpovídá děj duševní a obráceně, naráží na odpor mimovolný a snadno vysvětlitelný, a Spinoza nic neučinil, aby jej odstranil. Rovněž opomenul poučiti nás o poměru těla i ducha k ideám a o poměru těla i ducha ke skutečnosti. Ne bez důvodů mluvílo se u Spinozy o tendenci materialistické. Tělesnost a věcnost zdají se u něho skoro splývati — výrazu corpora a res užívá jako synonym — takže pro duchy a představy zůstává jenom existence zrcadlových obrazů věcnosti ve sféře ideality (jejíž stupeň nesnadno lze stanoviti). Dále pak bylo ukázáno na hnutí individualistická, jež dílem odporují monismu, Spinozou vědomě sledovanému, dílem také pracují v jeho službách. Příkladem jest poměr ducha a ideje: s duší zachází Spinoza jako se *souhrnem představ*, jako by z nich se skládala. Nějaké (alespoň zdánlivé, substanciální) pojítko ideí, já, které představy má, pro něho neexistuje: z cartesianského COGITO stává se neosobné COGITATUR anebo DEUS COGITAT. *K vůli samojediné substancialitě nekonečna musí padnouti substancialita jednotlivých duchů! Ve prospěch této mluví její „jáství“ jednota sebevědomí; ta se ruší, když jest duch skupinou ideí, něco z představ složeného. Tak spolčuje se monismus, aby se zbavil samostatnosti jednotlivého ducha, s duševním atomismem, jak si u větší krajnosti nelze ani mysliti. Duch rozplývá se ve mnohost jednotlivých ideí.*

Falckenberg zmiňuje se též o podivném, do soustavy se nehodícím, ostatně také málo upotřebeném pojmu: pojmu modů nekonečných. Jako takové uvádějí se: facies totius mundi, motus et quies, intellectus absolute infinitus. Jest možno přidržeti se Fischerova výkladu nepohodlného pojmu toho. Podle něho je tím rozuměti úhrnnou souvislost modů, souhrn konečného, sám sebou nikoli konečný, a to znamená universum souhrn jednotlivin vůbec (nehledě k jich přirozenosti rozsáhlé nebo myslící), klid a pohyb souhrn hmotného, rozum naprosto nekonečný souhrn bytí duševního neboli ideí. Jednotliví duchové dohromady tvoří jaksi nekonečný intelekt, duch náš jest částí božského rozumu, ale ne tak, že celek skládá se z částí, nýbrž tak, že část trvá jenom celkem.

Řekneme-li duch lidský vnímá to neb ono, znamená to tolik jako: Bůh — ne pokud jest nekonečný, nýbrž pokud se projevuje v tomto lidském duchu a činí jeho bytnost — má tu neb onu představu.¹¹⁰

Každá věc jest zároveň duch i těleso, představa i věc představovaná, idea a ideát (objekt). Tělo a duše jsou *tatáž* bytost, jenom je pojmáme v různých attributech. Lidský duch jest idea lidského těla; poznává sebe sama, vnímá dojmy svého těla; představuje si všechno, co v tomto se děje, ovšem ne všechno adekvátně. Jako lidské tělo složeno jest z velmi mnohých těles, tak složena jest duše z velmi mnohých ideí. Abychom mohli posouditi poměr ducha lidského k duchu bytostí nižších, musíme hleděti na přednosti těla lidského před těly jinými; čím tělo jest složitější, a čím rozmanitějším způsobem (děje se popud), tím jest příslušný duch výbornější a schopnější poznání adekvátního. Následkem totožnosti těla a duše jest nevolnictví našich aktů volných;¹¹¹ vždyť jsou to výmezy našeho těla, jenom je pozorujeme v atributu myšlení, a jako tělo ani ony nejsou zbaveny nátlaku zákona kausálního.¹¹² — Poněvadž duch nic nečiní, o čem by zároveň nevěděl, že to činí, poněvadž jinými slovy činnost jeho jest vědomá, není pouze ideou lidského těla, (idea corporis humani), nýbrž zároveň idea corporis, neboli idea mentis.

. . . Nehledě k tomu, že „vůle“, jejíž pojem obecný podle Spinozy náleží do rubriky neskutečných abstrakt, jest vskutku jen souhrnem jednotlivých chtění, vzniká zdání — jako bychom byli volní, t. j. chtěli a jednali bez příčiny. — z toho, že jsme si sice vědomi svého konání (ovšem i bezprostředné pohnutky), ale nikoli (vzdálenějších) příčin determinujících. Tak domnívá se žízňivé děcko, že samo si žádá mléka, děcko úzkostlivé, že samo od sebe dává se na útěk.¹¹³ Kdyby padající kámen měl vědomí, myslil by rovněž, že jest svoboden a padání své by považoval za výsledek nedeterminovaného rozhodnutí . . .¹¹⁴

PLURALISMUS LEIBNIZŮV.

Racionalistická soustava *Leibnizova* je pluralismem, poněvadž v reakci proti monismu uznává množství konečných podstat vedle jedné nekonečné podstaty. Tento pluralismus se nazývá někdy i výstředním spiritualismem, poněvadž základní jsoucno jest vesměs oduševněno. Monadismem se označuje, poněvadž podstata se chápe na způsob monady, s hlediska noetického je soustava Leibnizova idealismem, upírá jsoucnost hmotnému jsoucnu jako takovému.¹¹⁵

Problém podstaty u Leibnize je podán zvláštním způsobem. Dospívá k novému pojmu podstaty, k pojmu monady protivou k názoru filosofie kartesiánské, na základě atomismu.

Výraz monada užívá Leibniz od r. 1696 a podle domněnky L. Steina převzal jej od mladšího Frant. Merkura van Helmonta. Ke vzniku výrazu poznamenává Vorovka: „Pojetí monady jakožto elementárního útvaru duševního vzniklo mnohem později než pojetí atomu. Pro opravdovou jsoucnost atomů dovedl uváděti velmi dobré důvody, čerpané ze zkušenosti, již Titus Lucretius Carus v prvním století před Kristem a jistě mnoho nepřidal ze svého k důvodům Demokritovým o 400 let starším. Pojetí monady vyskytuje se však až v době renesanční u Giordana *Bruna* a bylo soustavně zužitkováno teprve Leibnizem o dalších sto let později. Filosof tento v mládí sice zabýval se atomismem, ale v jeho pravé filosofii jest hmota pouhý fenomén, pouhý jev, ovšem podléhající neúchylně zákonitosti, a tudíž hmotné atomy, i kdyby v některém smyslu existovaly, nemohly by býti něčím reálným: neboť realita sama, podle Leibnize, ve své nejvnitřnější podstatě jest ryze duševní povahy a rozpadá se na nekonečné množství monad. Je myslitelné, že filosofové, jako Giordano Bruno a Leibniz, vytvořili si monady dosti libovolným přenesením principu atomistického do světa duševního. Celkem však z dějin filosofie a vědy vysvítá, že atomismus a monadismus nikterak se nevyvíjely souběžně a že naopak mohly státi proti sobě.“¹¹⁶ Monadismus vyskytuje se pak později ve filosofii Herbartově. Herbartův duše-reál je určitého druhu monadou. Herbartovec Durdík přeložil Leibnizovu *Monadologii* a chtěl tak přispěti k správnému ocenění Herbartovy metafysiky. Nové vydání a překlad nový této *Monadologie* pořídil E. Čapek. Tohoto překladu je též v citátech použito. Konečně jest poznamenati s Vorovkou: „Když však se zdálo, že monadismus je navždy vyřazen z dílny filosofie do musea antikvit, objevil se znovu na klasické půdě pozitivismu ve Francii. *Ch. Renouvier*, jeden z nejznamenitějších francouzských myslitelů z druhé poloviny 19. století, ve své „*Nové Monadologii*“ z r. 1899, zastal se rázně pluralistického pojetí reality a doplnil tak svoji filosofii, která přiváděla proti naturalistickým tendencím pozitivismu a evolucionismu znovu k platnosti kategorie hoministické, pojmy lidské zkušenosti vnitřní: osobnost, účel, svobodu, čin.“¹¹⁷ Zástupci monadismu v poslední době jsou *H. Wildon Carr*, profesor filosofie na universitě v Londýně, který uveřejnil dílo „*A Theory of Monads*“.¹¹⁸ Carr rozeznává vědu o přírodě a vědu o duchu. Filosofie jest věda o duchu a jest totožná s monadologií. Svět jest ovládán dvěma zdánlivě nezávislými řádů. V přírodě platí řád atomistický, mysl má řád monadický. Jako Leibniz

i Wildon Carr soudí, že různé mysli nemají docela nic společného, že nepůsobí na sebe kausálně, že „monady nemají oken“. Tím ovšem se dostává k těžkému problému, jak vyložití duševní styk mezi monadami. Jeho řešení jest sice důmyslně zkombinováno z myšlenek Croceových, Gentileových a Bergsonových, ale ponechává přece jen mnoho nezodpověděných otázek. Monada vyjadřuje svoje intuice estetickou činností, totiž tvořením obrazů, což jest již zároveň řečí. Tato činnost výrazová¹¹⁹ vyvolává v druhé mysli korespondující výrazy a tak dochází ke společenství a styku myslí. Co však jest toto „vyvolávání“, to Wildon Carr neobjasňuje dostatečně.¹²⁰ Pro Leibnize i Carra není žádné substance a není vůbec ničeho, kde není činnosti. Skutečnost, realita jest tedy činnost sama. Jiný doklad toho, jak monadismus zase přichází k platnosti ve filosofickém myšlení, podává nám v Itálii Antonio Aliotta, profesor neapolské university. Aliotta hájí *pluralistický* pantheismus. Proti monadismu Leibnizovu namítá, že rozřezává svět na nesouvislé a dokonale oddělené kusy, které pak musí uvést do souladu Bůh, pravý deus ex machina. Od Leibnize však přijímá velmi mnoho. Panpsychismus, relativismus, zásadu o spojitosti všeho se vším a ve všem. Aliotta uznává především, že hypotéza Leibnizova, která do základu hmoty klade činnosti psychické, značí pokrok proti mechanismu. Na dně toho, co nazýváme hmotou, jsou spontánní, samočinné akce, které při celkovém a povrchním pohledu se nám ztrácejí, ale které by vyšší inteligence poznala jako výrazy života, nikoli jako mechanické změny stavu na trpné hmotě. . . Princip kontinuity vede neodvratně k panpsychické hypotézi. Aliotta snažil se zejména v knize „La guerra eterna e il dramma dell' esistenza“¹²¹ ukázat, že nedá se mysliti zrození vědomého já z bezvědomé přírody, ani zánik já do mrtvé přírody. Zrození jest jen *přechod ze zkušenosti mlhavé do zkušenosti jasnější*. Smrt není anulování subjektu, nýbrž je jeho pád do života zkušenosti nerozlišené. Nesčetná centra činností jsou původní, nemají začátku ani konce, jsou nezničitelná. Toť monadismus zcela zjevný, ovšem odlišný v mnohém od monadismu Leibnizova . . .¹²²

Leibniz navazuje rovněž na nauku Descartesovu o podstatě, dáváje mu za pravdu, když činí pojem substance stěžejním bodem metafysiky a jej vykládá pojmem nezávislosti. V dalším výmezu pojmu nezávislosti byli kartesiáni na omylu. Když se pojímá samostatnost ve smyslu neomezenosti a samobytnosti (*asseita*), jest nutno uznati jen jedinou podstatu (substanci), božskou podstatu, jak dokazuje Spinoza. Výcho-

disko z tohoto bludu jest jen to, že na místo *nezávislosti bytí* se klade *nezávislost činnosti*, nebo podstata nespočívá v nezávislém bytí, nýbrž v nezávislé činnosti, síle. Substance není to, co jest samo od sebe, pak by nebylo žádných substancí konečných, nýbrž je to, co samo od sebe jedná, neboli co má příčinu změny svých stavů v sobě samém.

Substanci musíme definovati ČINNOU SILOU, již vyrozumíváme něco jiného a lepšího než pouhou možnost neboli schopnost ve scholastice. *Potentia sive facultas* (možnost neboli schopnost, vloha) potřebuje kladného popudu zvenčí, aby dospěla k činnosti, kdežto *VIS ACTIVA* (síla činná) sama v pohyb se uvádí (jako pružné pero), jakmile jí nevadí vnější překážka.

Substance jest bytost činnosti schopná (*la substance est un être capable d'action*).¹²³ Ztotožněním činnosti a existence (*quod non agit, non existit*) znovu zjednávána jest jednotlivinám substancialita, které je zbavil Spinoza. Co jest činné, jest substance jednotlivá. Činností vniternou každé jsoucno jest určité, od jiného jsoucna rozdílné individuum. Substance jest bytost jednotlivá, silou nadaná.

Atomisté mají pravdu, vyžadují-li k vysvětlení jevících se těles jednotek *jednoduchých, nedělitelných, věčných*, neboť všecko složené skládá se z jednoduchého.

Ale jsou na omylu, považují-li ona k nerozeznání malá tělíška, jež jim konati mají tuto službu, za nedělitelná; vše, co jest hmotné, byť to bylo sebe menší, jest dělitelno do nekonečna, ba dokonce skutečně až do nedohledna rozděleno.

Chceme-li najíti jednotky nedělitelné, musíme přestoupiti v obor nehmotného a odhodlati se k myšlence, že jsou tělesa složena ze součástek netělesných. Fysické body, atomy jsou fysické, ale nejsou žádné body; matematické body jsou nedělitelné, ale nejsou věčné; jenom body metafysické neboli substanciální, jednotky ne-tělesné, duším podobné, spojují v sobě nedělitelnost i věčnost: monady jsou právě atomy. S nedělitelností náleží jim věčnost, poněvadž není možno, aby spojením neb rozložením částek vznikaly a zanikaly, nemohou vůbec jsoucnosti nabýti a pozbyti cestou přirozenou, nýbrž jen stvořením a zničením v bytí vstupovati a z něho mizeti. S neprostorností neboli bodovostí dána jest nemožnost jakéhokoliv vlivu zvenčí, monada vyvinuje své stavy ze svého vlastního nitra, nepotřebuje ničeho jiného, dostačuje sama sobě a zasluhuje proto aristotelského jména *entelechie*.

Tak sbíhají se v pojmu monady dvě myšlenkové řady. Uznávaje

vděčně podnět obojích stran, označil Leibniz kartesianism jako před-
sín pravé filosofie a atomistiku za přípravu k učení o monadách.

Z prvního vyplynulo, že jsou substance samočinné síly, z druhého, že
jsou nehmotné jednotky. Sestavením obou výmezů nabýváme vysvět-
lení o způsobě síly neboli činnosti, jež tvoří podstatu monady: monady
jsou *představující síly*. Na světě není nic opravdu skutečného mimo mo-
nady a jejich představy.

Představováním, v němž má záležeti podstata i činnost monad, ne-
smíme si mysliti hned jako vědomou činnost lidské duše.

Představa má u Leibnize význam širší, než se obyčejně se slovem
tím spojuje. Rozdíl mezi pouhou představou a představou vědomou,
který pro psychologii se stal velice důležitým, neboli mezi (perception)
postřehem (a apperception) postřehem vědomým nejlépe se vysvětlí
příkladem o šumění vln. Hukot, který slyšíme poblíže břehu mořského,
skládá se z četných šelestů jednotlivých vln. Každý z jednotlivých še-
lestů o sobě jest příliš malý, než abychom jej mohli slyšeti; avšak přece
musí působiti v nás nějaký, byť i sebe menší dojem, neboť jinak ne-
mohli bychom slyšeti také jejich souhrn jako součet samých „niců“. Počitek způsobený pohybem jednotlivé vlny jest představa slabá, změ-
tená, nevědomá, nepatrně malá (petite, insensible perception), jež musí
se spojití s četnými malými představami, aby se stala silnou a zřetel-
nou neboli aby překročila práh našeho vědomí. Šelest jediné vlnky sice
čijeme, ale nepovšimneme si ho, percipujeme jej, ale neappercepujeme.
Tyto temné stavy našeho nevědomého představování, jež se vyskytují
v duchu člověka vedle stavů zřetelného vědomí, činí na nejnižším stup-
ni jsoucnosti celý život monady. Jsou bytosti, jež se nikdy nepovzne-
sou nad stav hlubokého spánku neboli omámení.

Podle onoho významu obsáhlejšího definuje se představa jako *ob-
sažení zevnějšíka v nitru, mnoha v jednu* (repraesentatio multitudinis in
unitate, představování množství v jednotě). Představující bytost chová
v sobě bez újmy své jednoduchosti mnohost vztahů k věcem vnějším.
A co jest to mnohé, jež vyzařuje, představuje a zobrazuje v jednom,
v monadě? Celý svět. Každá monada představuje v sobě všechny ostatní,
jest soustředěné veškero, veškerenstvo v malém. Každé individuum ob-
sahuje v sobě nekonečnost (substantia infinitas actiones simul exercet;
substance nekonečně výkonů zároveň provádí), a nejvyšší intelligence,
pro niž by se každá temná představa ihned proměnila v jasnou, mohla
by v jediné monadě čísti celý vesmír a všechno, co se děje na světě, vše,

co jest, bylo a bude ; neboť minulé zůstavilo své stopy, a budoucnost nepřináší ničeho, co by nemělo svého základu již v přítomnosti: monada jest obtěžkána minulostí a budoucnost chová ve svém lůně. Tak jest každá monada zrcadlem veškerenstva, ale živoucím (*miroir vivant de l'univers* — živé zrcadlo veškerenstva), jež vytváří obrazy věcí vlastní činností neboli z vnitřních zárodků, aniž *by doznávalo nějakého vlivu* z venčí. Monada nemá žádných oken, kterými by mohlo něco do ní vcházeti anebo z ní vycházeti, ona závisí ve svém konání pouze na Bohu a na sobě.

Všecky monady představují totéž veškerenstvo, ale každá je představuje jinak, totiž se svého zvláštního hlediska, blízké věci zřetelně, vzdálené změteně. Poněvadž zobrazují vesměs týž obsah neboli předmět, připadá *jejich různost pouze na energii neboli stupeň jasnosti představy*. Ježto pak záleží činnost jejich v představování, splývá patrně zřetelné představování s činností plnou, nepotlačovanou, představování nejasné s činností potlačenou neboli s trpností. Monada jest tím více činná, čím jasnější jsou její představy. Míti představy jenom jasné a zřetelné, jest výhradným právem Boha, všudy přítomnému je všechno stejně blízko.

Jediné on jest činnost pouhá, všechny bytosti konečné jsou však zároveň trpný, totiž pokud nejsou jejich představy jasné a zřetelné.

Zachováváje aristotelsko-scholastickou terminologii, nazývá Leibniz činný princip formou, trpný hmotou a myslí, že monada, ježto není jako Bůh *purus actus* (pouhý čin a čistá forma), skládá se z formy, entelechie, duše a hmoty. Tato hmota jako součástka monady neznamena snad tělesnost, nýbrž jenom příčinu útlaku její činnosti. *MATERIA PRIMA* (hmota prvotná, princip trpnosti v monadě) jest příčinou, *materia secunda* (hmota druhotná) (zjev hmoty tělesné) jest následkem nezřetelnosti představ. Neboť skupina monad jeví se jako těleso, když jest pojímána změteně. Kdo zbavuje monadu činnosti, upadá v omyl Spinozův; kdo jí odejímá trpnost neboli hmotu, upadne v omyl opačný, zbožňuje jednotliviny.¹²⁴

TŘÍDĚNÍ MONAD A JEJICH VLASTNOSTI

Žádná monada nepředstavuje společně veškerenstvo a jednotlivé jeho části zrovna tak dokonale, jako ostatní monady, nýbrž buď lépe nebo hůře. Jest zrovna tolik rozdílu jasnosti a zřetelnosti, kolik je monad.

Přece však možno vytknouti některé třídy monad. Leibniz uvádí trojí třídu monad.

Princip dělení a třídění jest jasnost a přesnost představ. Představa je jasná, když ji od jiných dobře rozeznáváme, jest zřetelná, když rozeznáváme dostatečně mezi sebou i její prvky.

Na nejnižším stupni jsou *pouhé* nebo *holé monady*, které nikdy se nedostanou nad nejasné představy, jejich stav je pohroužen do nevědoma. Leibniz postupuje v tomto třídění takto: „Chceme-li nazývat duši vše to, co má vjemy a snahy v obecném smyslu, jak jsme ho právě vysvětlili, mohly by všechny jednoduché substance čili stvořené monady býti nazvány dušemi. Avšak protože vědomí (sentiment) jest něčím více než prostým vjemem, souhlasím, že obecný název monad a entelechií dostačí jednoduchým substancím, jež nebudou míti než toho názvu; *dušemi budeme nazývat jen ty, jichž vnímání jest více rozlišeno a provázeno pamětí.*“¹²⁵

Vědomý počitek, vjem provázený jen pamětí, nebo umožněný vzpomínkou, dává základ k druhé třídě monad, jež nazývá Leibniz *dušemi*. „Sami na sobě zakoušíme stav, v němž se na nic nerozpomínáme a nemáme žádného jasně rozlišeného vjemu, když na př. omdlíme, nebo když upadneme v hluboký spánek beze snů. V tom stavu neliší se duše znatelně od jednoduché monady, ale protože dlouho netrvá, a duše se z něho vybaví, je přece duše něčím více. Z toho však neplyne, že by tehdaž byla jednoduchá substance bez jakéhokoliv vjemu . . . Jako když se točíme nepřetržitě v témž směru mnohokrát za sebou, dostaneme závrať, ze které můžeme omdlíti a v níž nedovedeme nic rozeznati. A smrt může způsobiti tento stav na nějaký čas živočichům . . . Vidíme z toho, že bychom byli pořád v mráкотách, kdybychom neměli ve svých vjemech nic rozlišeného, tak říkajíc význačného a vzbuzujícího větší zálibu. A to jest stav holých monad . . .“¹²⁶

„Že příroda dala vjemy význačné živočichům, vidíme také z péče, kterou věnovala, by je opatřila ústroji, jež soustřeďují několik paprsků světelných či několik záchvěvů vzduchových, aby spojením se staly účinnějšími . . . Paměť poskytuje duším jakousi posloupnost, která napodobí rozum, musí však od něho býti rozlišována. Tak vidíme, jak zvířata vnímajíce něco, co je zaráží a o čem měla podobný vjem dříve, podle představy své paměti očekávají to, co s ní bylo spojeno v onom předcházejícím vjemu, a jsou vedena k pocitům podobným, jaké měla tehda. Silný pomysl, který je zaráží a vrušuje, pochází od velikosti či

množství vjemů předcházejících... Lidé si počínají jako zvířata potud, že následnost jejich vjemů je působena jen principem paměti, a podobají se v tom lékařům empirikům, kteří mají pouhou zběhlost bez teorie; naše činnost je ze tří čtvrtin takto empirická... Avšak poznání nutných a věčných pravd nás právě rozlišuje od pouhých zvířat a dodává nám rozumu i vědy, povyšujíc nás k poznání nás samých a Boha. To je to, co v sobě nazýváme *duší rozumnou* čili *duchem*. Znalostí nutných pravd a jejich abstrakcemi jsme povyšováni k vědomým úkonům, které nás vedou k myšlení o něčem, co se nazývá *já*. Máme za to, že to či ono je v nás: a tak myslíme na sebe, myslíme na bytí, na substanci, na to, co je jednoduché a složené, nehmotné, ba na samého Boha, pochopující, že co je v nás omezeno, nemá v něm mezí. A tyto úkony vědomé (*actes réflexifs*) dávají nám hlavní předměty našeho usuzování.¹²⁷

Nade všemi monadami je monada všech monad, u Leibnize osobně chápaný Bůh, který konem tvůrčím dal vznik všem ostatním monadám. Proto jsou monady v sobě nezničitelné, konečná příčina je nemůže připravit o jsoucnost, nemůže na ně působiti, jsou uzavřeny k zevnímu vlivu. Činnost jejich vzájemná jest dána předem určenou shodou (*harmonia praestabilita*). Duchovným monadám jest přiznati svobodu a osobní nesmrtelnost. Přes to mluví již Leibniz sám o automatech. „Tudíž každé organické tělo živoucího tvora jest jakýmsi druhem božského stroje či přirozeného automatu, který nekonečně předčí všechny automaty umělé, protože stroj vytvořený rukou lidskou není strojem v každé ze svých částic.“¹²⁸ A v tom automatu je vedoucí, ústřední monadou duše rozumná, duch, jako druhý automat, který tvoří s tělem „*unum per se*“. Při tom však představuje každá monada celý vesmír, který je strojem božským. Tu dospívá Leibniz k čirým nemožnostem, a důsledky připravuje člověka o pravou osobnost, svobodu a osobní nesmrtelnost. Jeho zásadní spiritualismus, který vidí všude duše, končí v neosobním materialismu. Na konec se vyklube z toho geniálního pluralismu hrubý emanační pantheismus. Tyto důsledky jsou patrné, když mluví Leibniz o Bohu, nebo vzniku monad z Boha, o rozvinutí a zavinutí, o výronech nebo vyzařování konečných podstat z nekonečné, jediné podstaty. Stačí na doklad místa z *Monadologie*, která v českém překladu proloženým tiskem naznačují, co by bylo mezi řádky čísti. Zní: „Můžeme také usuzovati, že tato nejvyšší podstata, jež jest jediná, obecná (*sic!!*) a nutná, musí býti neschopna omezení a musí ob-

sahovati tolik reality, *kolik jest jen možno, protože nic není* mimo ni, co by od ní bylo neodvislo, a protože je prostě důsledkem možného býti.“¹²⁹ „Tak jen Bůh jest prvopočáteční jednotou čili jednoduchou původní substancí, z níž pocházejí všechny stvořené či odvozené monady. Rodí se takřka nepřetržitými výrony¹³⁰ z božství okamžik za okamžikem omezeny jsouce vnímavostí tvora, jehož podstatnou vlastností jest, že má hranice... V Bohu je *moc*, která je pramenem všeho, dále *povědomí*, jež obsahuje jednotlivosti idejí, a konečně vůle, která způsobuje změny či výtvořry podle zásady toho, co je nejlepší. Tomu odpovídá, co v stvořených monadách tvoří subjekt čili podklad, schopnost vnímání a schopnost snažení.“¹³¹ Leibniz nazývá sám tyto výrony v originálu: „*par les Fulgurations continuelles de la Divinité*“. A v díle „*De rerum originatione*“ má rovněž latinský výraz, který není bezvadný: „*Patet ab hac fonte res existentes continue promanare ac produci productasque esse, cum non appareat cur unus status mundi magis quam alius, hesternus magis quam hodiernus, ab ipso fluat.*“¹³²

Nesmrtelnost člověka rozeznává se od dalšího trvání všech monad jen tím, že mu zůstává po smrti (závinu) upomínka a vědomí jeho mravní osobnosti. Tato jest však u něho ohrožena čirým determinismem. Vychází i v této otázce z nevědomých představ. Ty hrají úlohu všude, kde se domníváme, že jednáme bez příčiny, z pouhé libovůle anebo proti daným pohnutkám. Vůle jest vždy determinována, a to představou (účelu), jež jest ponejvíce povahy velice složité a ve které rozhoduje strana silnější. Absolutní rovnováha motivů jest nemožna. Duch, který by byl schopen úplně nás prohlédnouti, mohl by vypočísti napřed všechny naše volní akty a skutky. Přes tento determinism snaží se obhajovati člověku svobodu. Ze dvou důvodů. Předně jsou nutny lidské činy jen fyzicky nebo morálně, nikoliv metafyzicky. Ve skutečnosti nemohou sice dopadnouti jinak, ale jejich protiklad neobsahuje v sobě logického rozporu, a zůstává myslitelným. Pohnutky vůli jen nakloňují, vábí, dráždí, ale nenutí.

Za druhé determinace vůle jest vniterná, ve vlastní přirozenosti založené nutkání, žádný vnější nátlak. Člověk ve svém vlastním jednání určuje se sám podle své vlastní povahy, za tuto však jest každý sám odpověden, neboť Bůh tak ponechal přirozenosti monad, když je převědl z možnosti ve skutečnost, jak před stvořením sídlily jako věčné ideje v jeho rozumu.

Tímto způsobem chtěl Leibniz vytknouti rozhraní mezi svým deter-

ministickým učením a fatalismem. Vedle toho však uvádí ještě jiný pojem svobody, který se plně kryje s pojmem svobody u Spinoze. Předsevzetí je tím svobodnější, čím zřetelnější jsou představy, které je určují, a člověk jest tím svobodnější, čím více vybaví vůli z vlivu náruživosti, t. j. změtených ideí a podřídí rozumu.

V prvním významu jest prý člověk svoboden, v druhém významu, podle něhož splývá svoboda s činností, dokonalostí, mravností, člověk se má stát svobodným.¹³³

B) Empiristické názory na podstatu a osobu až po Kanta.

Výstřední empirismus nebo sensismus jest soustava, která tvrdí, že veškeré poznání naše pochází jediné ze smyslů, pokud poznání, které se rozumovým nazývá, spočívá ve slučování aneb rozboru prvků smyslových, jako takových. Proto rozum není zdrojem poznání bytnostně různým a vyšším, než smysly, neb aspoň jeho schopnost se přespříliš znehodnocuje.

Předkládá se tato soustava v různých stupních. Když se poznání smyslové a poznání, jež se rozumovým nazývá, označuje jediné za kon hmotný, činnost výlučně hmotnou, máme sensismus ve formě úplně materialistické. Když se však duše, od níž smysly i rozum pocházejí, uznává sice za něco, co je nad hmotou, ne však duchovou, je sensismus vlastně míněný (na rozdíl k hrubému materialismu a výstřednímu spiritualismu). Když se konečně duchovost duše rozumné připouští (i když u některých sensistů nedůsledně s jejich hlavními zásadami), je to sensismus umírněný. Tomuto je subjektivně rozum bytnostně vyšší schopnost než schopnost smyslová, jen její předmět se více méně omezuje na předmět smyslů, totiž hmotu, tělesa. Nadmyslno se vylučuje z oblasti poznatků.

Ve starověku byli sensisty jonští filosofové, atomisté Leukip, Demokrit, zvláště sofista Protagoras, který se oslavuje jako „otec sensismu“ pro zásadu: jen to jediné je pro tebe pravdivým, o čem tě smysly poučují, stoikové byli rovněž sensisty a popírali duchovost rozumu.

Ve středověku tak zv. nominalisté připravovali znovu sensismus pro příští dobu tím, že sice připouštěli duchovost rozumu, ale jeho pole příliš omezovali na určité jen poznání a to věci smyslné. Popírali platnost a hodnotu pojmů obecných a důsledně měli by popřít i platnost prvních všeobecných zásad, prvotí. Tito namnoze popírali dále možnost,

že by se jsoucnost Boha, nesmrtelnost duše, možnost zázraků s jistotou mohla dokázati. A poněvadž se nominalismus všeobecně na universitách rozšířil, je snadno pochopitelné, že nastal stav dekadence filosofie scholastické. Krátce nato, když se rozšířil nominalismus, skoro zároveň s racionalismem se počal šířiti i sensismus.

Racionalismus vycházející z nesprávného výměru podstaty vůbec, pak duchové a hmotné podstaty, dospěl k nemožné nauce o osobě lidské, spatřuje ji ve vědomí a sebevědomí a uznává na konec jednu podstatu duchovou, dává se sensismus na cestu opačnou. Pro něho jsou jen smysly a smysly daná zkušenost, rozum a rozumové poznání ustupuje do pozadí, o duchovosti, nesmrtelnosti duše se zprvu nemluví, důkazů podati nemožno, konečně se však i rozum i duše duchová a nesmrtelná výslovně popírají. *Vše jest jen hmota a síla, proto jsou jen věci, osob v pravém a přesném smyslu není. Člověk není osobním tvorem a osobního Stvořitele, Boha též není.* To jsou konečné důsledky sensismu a výstředního empirismu v nauce na podstatu jsoucna a na osobní jsoucno. A nyní se ubíje metafysika, zavede jen vědecká asociální, pozitivní psychologie a jiné části filosofie, které mohou snad obohatiti vědecké poznání efemerního, fenomenálního, povrchního světa, ale život lidský činí nemožným, mravnost a náboženství ničí neb podvracejí. Není-li nic osobního, jsou jen a jen hmotné věci a hmotné projevy, jsou-li jen smysly, a není-li rozum, jsou jen pudy, smyslová snaha, není svobodné vůle. Jest pak uznati jen čirý mechanismus, kolektivismus, jediný, jednotlivý člověk neznamena nic na zemi, tím méně pro Věčno, které sensistovi je „terra ignota“, nebo vůbec není.

OTEC SENSISMU: FRANTIŠEK BACON Z VERULAMU

Jako Descartes pokoušel se František Bacon z Verulamu o „velkou obnovu“ vědy, avšak zcela opačnou, výstřední cestou se ubíral. Poznání přírody, praví, se musí čerpati ze samých věcí. Věda musí být výkladem věcí, interpretace přírody a nikoliv apriorní anticipací. Tudíž jen samou zkušeností, již nabýváme skrze smysly vnější, a tak indukci, velkou matkou to vědy, poznáváme hlavní pravdy, a tak lze jen též prvě zásady dokázati. Jest nutno postupovati po stupních posloupných až k nejvšeobecnějším aksiomům. Dedukce z principů, indukci nezískaných nelze uznati. Proto učenec nesmí postupovati jako „pavouk“, který ze sebe síť sprádá (t. j. a priori vědu buduje), nýbrž jako včela, sbírající

a nasbírané spracující. Jest pravdou, že Bakon těmito svými příkazy fysickými udal pole práce a metodu k pokroku věd přírodních, avšak jeho metodou empirickou nelze prvních zásad dokázati. Důkaz indukci úplnou je nemožný, poněvadž úplná indukce v těchto principiálních otázkách je číře nemožnou, nemožno však použití podle jeho apriorní zásady indukce neúplné, poněvadž tato předpokládá již jisté apriorní principy, z nichž čerpá svou průkaznost a důslednost. Bakon sám chtěl použití prvních zásad indukci, jak se domníval, správně získaných, k vybudování pravd metafysických. Jsoucnost Boží se podle něho může dokázati zcela jistě. Praví: „Žádný nevěřil, že Bůh není, leč ten, komu se hodilo, aby Boha nebylo.“ O duchovosti však duše a její nesmrtnosti míní, že není jistě dokázaná, ale že se tyto pravdy jen věřiti musí. Zakázal, aby fysik uvažoval o účelnosti ve světě, aby potom našel cíl, neustal ve svém zkoumání jiných příčin. Tak je patrné, že Bakon nechtěl čirý empirismus a sensismus vyznávat, ani přímo metafysiku popírat, avšak proti své vůli stal se otcem empirismu. V psychologickém díle své nauky o individuu nabývá mechanika percepce praktického zužitkování v logice a etice jakožto teoriích správného a užitečného používání rozumu a vůle. A konečně zdvihá se nade všemi těmito v program pojatými vědami ještě poslední úloha: také společnost lidskou pochopiti jako výsledek přírodní zákonnosti.¹

NEOSOBNÍ INDIVIDUALITA U TOMÁŠE HOBBSA

Nauka Hobbesova je úplně materialistická. Jediným předmětem filosofie jsou tělesa. Podstata a těleso jsou totožny; podstata o sobě jest výmyslem. O nekonečnu nemáme žádné představy; vše, co víme, čerpáme jen z představ nebo vjemů smyslových. Filosofie jest poznávání příčin z postřehnutých účinků a opačně účinků z příčin. Myšlení není leč počítání, sčítání a odčítání vlastností.

Při tom jeho dialektický materialismus nabývá psychologicky věcné formy: pro vědění není duchů. Vědomí jest činnost, případek (accidens), který může býti skutečností jen na nějaké věci. Věcí jsou však jen tělesa, proto jest i vědomí se všemi svými způsoby jen funkcí těla. Fysiologická psychologie má úkol vysvětliti stavy duševní z jejich fysických podkladů trváním jejich prvků v určitých zákonech.

Za svou úlohu považoval Hobbes zbudovati přesně mechanistický názor o světě. Mechanism, přenesen na svět, dává materialism, přene-

sen na poznání, dává větu, že myšlení jest počítání, přenesen na vůli, dává determinism, přenesen na mravnost a život státní, dává etický a politický naturalism. Hlavní thesís jeho jest: Všecko jsoucí jest těleso, všecko dění jest pohyb. Všecko skutečné jest tělesné, to platí jak o bodu, přímce a ploše, jež jako meze těles nemohou býti netělesné, tak o duchu a Bohu. Tím jest popřen rozdíl a různost mezi lidskou osobou a věcí. Vědomí jest tudíž též jen pohyb ve hmotě. Člověk je kusem hmoty, a tak mu přísluší jen jakás hmotná individualita, kterou v jednotě udržuje moc. Podobně jest to i s osobou občanskou, státem, množství individuí jest udržováno mocí v jakés jednotě.

Duch jest pro smysly příliš jemné tělo neboli pohyb v jistých částech těla organického. Všecky děje jsou pohyby hmotných prvků, také děje vniterné, city, vášně. Snaha jest nejmenší pohyb, jako atom nejmenší těleso, počitek a představa jsou změny v nejmenších částkách číjícího těla. Prostor jest představa existující věci o sobě, t. j. jsoucí pouze mimo představující podmět, čas je představa pohybu. Všecky jevy jsou pohyby těles, které s nutností mechanickou se dějí. Není ani příčin formálních ani účelných, jsou jen příčiny působící a pohybující. Všecko dění má svůj počátek v činnosti vnější příčiny, nikoli v sobě.

Jsou dva druhy těles: přirozená, která člověk shledává v přírodě, a umělá, jež sám vytváří. Při poslední třídě má Hobbes na mysli zejména stát jako umělý výtvar člověka. Mezi oběma druhy jest člověk, jako nejdokonalejší těleso přírodní a prvek tělesa státního²...

Uvažování jest střídání různých žádostí; poslední, vítězná žádost, jež provedení bezprostředně předchází, nazývá se vůle.

Svobodu nelze přisuzovati vůli, nýbrž jenom výkonu, a znamená i zde toliko nepřítomnost překážek vnějších, vznik z vůle jednajícího; nicméně i takový výkon jest nutný. Každý pohyb jest nevyhnutelný výsledek souhrnu pohybů předcházejících (počítaje k tomu i pohyby mozkové).

Věci, kterých žádáme, nazývají se dobra, která máme v ošklivosti, zla. Samo o sobě neboli naprosto nic není dobré ani zlé, nýbrž vždycky jen relativně pro tuto určitou osobu, toto místo, tento okamžik, tyto okolnosti. Různým lidem různé věci jsou dobré, a není žádného objektivního a všeobecného pravidla dobra a zla, pokud považujeme člověka jako jednotlivce mimo společnost. Teprve ve státě vyskytuje se určité měřítko dobra: pravé jest, co obecně prospívá. Ve stavu přírodním nic není zakázáno, příroda každému dala právo na všecko, tu sahá

právo tak daleko jako moc. Co přivádí nyní lidi k tomu, aby vykročili ze stavu přírodního a vstoupili do stavu občanského ?

Domnění Aristotelovo a Grotiovo, že stát vzniká z pudu sociálního, jest mylné; člověk původně společenským není, nýbrž sobeckým, a jen starost o vlastní prospěch mu káže vyhledati ochranného zřízení státu: politická společnost jest umělý výtvar *bázně a chytrosti*. První dobro jest *sebezachování*, všechna ostatní dobra jako přátelství, bohatství, moudrost, věda, hlavně moc, nabývají hodnoty tím, že prospívají jemu. Podmínkou blahobytu, k němuž každý tíhne od přírody, jest *bezpečnost* života a zdraví. Této není ve stavu přírodním, v němž vládnou afekty, jest to stav *boje všech proti všem* (bellum omnium contra omnes). Každý chce pro sebe domoci se štěstí a moci a hledí druhého podmaniti, ba i zabíti, poněvadž mu nesmí důvěřovati, každý vidí v druhém vlka, jehož chce raději pohliti sám, než býti pohlčen od něho. Poněvadž nikdo není tak slabý, aby nemohl spoludruhu svému způsobiti největší zlo, smrt, není ani ten nejsilnější bezpečným, a rozum velí v zájmu všech lidí hledati *míru*, založiti zřízení společenské. Podmínky míru jsou právní a mravní „zákony přirozené“, jež ovšem plné, závazné autority nabývají teprve, stanou-li se zákony pozitivními, příkazy státní moci. Pokoje lze dosáhnouti jen tak, že každý za ochranu, již se mu dostává, obětuje ono přírodní právo na všechno. Dohodnutí, ve kterém každý vzdá se přirozené svobody činiti, co mu libo, předpokládá, že všichni ostatní jsou ochotni ke stejnému odřeknutí — k němuž přidruží se ještě zákony spravedlnosti (posvátnost úmluvy), slušnosti, vděčnosti, skromnosti, ochotnosti, lidskosti atd., jichž opak by vedl do stavu přírodního zpět — ono dohodnutí pojistí se proti porušení přenesením veškeré moci a svobody všech na vůli jednu (vůli shromáždění neb jediné osoby), která pak představuje vůli celku a zároveň jest s to, aby svojí mocí svrchovanou, každé úsilí udolávající, stále se uplatňovala. Státní smlouva tedy obsahuje dva momenty: předně odřeknutí se, za druhé neodvolatelné přenesení a (absolutní) podrobení se. Druhým aktem sjednocuje se dav v osobnost státní, nejdokonalejší jednotu poskytuje absolutní monarchie. Samovládce jest duší politického těla, úředníci jsou jeho údy, odměna a trest jeho nervy, zákon a slušnost jeho rozum. — Kníže ustanoví zákonem a poučením, co jest dobré a zlé, on ustanoví, co se má věřiti. Náboženství státem neuznané jest pověra. Dogmata zákonem předepsaná mají se přijmouti bez zkoumání, polknouti nerozkousaná jako pilulky³...

Tak máme u Hobbesa neosobní individuum, které je bez svobody v přesném smyslu, bez práva a konečně, poněvadž jest to jen nahodilý pohyb ve hmotě, bez osobního trvání po smrti. Hlavní snaha sebezáchovy, první a poslední zákon a měřítko v jednání sahá jen po hrob.

Podrobuje-li se individuum normám společnosti, cítí-li mravně i chce a jedná, jest tomu možno jen tak, že v tom shledává svůj dobře pochopený zájem. Mravnost jest chytrá sebezáchova, to jest „selfish system“, který byl svým radikalismem neustálým ostnem, pobízejícím morálně-filosofický vývoj století 18.

Tak soudí o Hobbesovi Windelband,⁴ který nazývá jeho soustavu, doktrinářskými jednostrannostmi, v něž ve všech oborech zabředl, a které ho učinily slepým vůči nebezpečím takovýchto extrémních důsledků.⁵

„Máme-li porozuměti zvláštní situaci,“ poznamenává též filosofický historik, „v níž se nacházel Hobbes, musíme se vrátiti až k nominalismu a terminismu, kterými byl vychován na universitě a jímž dopomohl ku platnosti v myšlenkovém proudění své doby a je do moderní filosofie převedl. To projevuje se především v radikalismu, s nímž odlučuje filosofii od veškeré theologie a theologisující metafysiky a omezuje ji na ryze světské poznání přírodovědecké. U něho jest náboženská lhostejnost již bezvýhradná, neskryvaná, nemaskovaná. Zde ozývají se již zásady osvícenství. U Hobbesa vzniká z nového spojení sensualistických a racionalistických prvků, co již v jemněji vyvinutém nominalismu bylo předem naznačeno: s obrácením sensualismu ve fenomenalismus, s pochopením, které sdílí Hobbes s Campanellou, že totiž svými vjemy získáváme pouze svět vědomí jako znamení skutečnosti osobě neznámé, spojuje se důsledek, že lidské poznání omezeno jest na ony souvislosti, jež ze své vlastní na venek vytváří, promítá.“⁶ Tady je též v zárodku vyslovena idea autonomie rozumu, základu to Kantovy a vůbec moderní etiky. — Zárodky fenomenalismu Hobbesovy filosofie výslovněji podává a jejich důsledky odvozuje Jan Locke. Učinil tak zvláště spisem: „Pojednání o lidském rozumu“,⁷ na němž dvacet let pracoval, dále: „Pojednáním o státní vládě“⁸ a dílem „Vychování“.⁹ U Jana Locke-a jest

OSOBA DÁNA SEBEVĚDOMÍM.

Noetické předpoklady. Locke tvoří svou psychologicky-sensistickou filosofii důležité stadium ve vývoji problému osoby a osobnosti. Dospívá

ke svým klamným názorům na základě a v důsledku svých klamných názorů o lidském poznání. Tu zašel mnohem dále než Bakon, poněvadž připouští jen psychologicky-sensistický výklad veškerého poznání. Tak již ohledně vzniku poznání. Vrozené idey v obšírném pojednání potírá a popírá proti Descartesovi, že by myšlenka jasná a přesná sama sebou byla již objektivní. Zlatá hora, jak vysvětluje, jasně poznaná v pojmu, eo ipso nemusí býti již reální. Podle Lockeá jest vnímání první krok na cestě ku vědění.¹⁰ Mohutností po něm nejnutnější jest *uchovávaní*, delší pozorování představ, jež na vědomí jsou, a obnovování zmizelých, jež byly jaksi stranou odloženy. Idea jest v paměti, znamená tolik jako : duše je schopna znovu ji vybavit podle libosti, při čemž opět poznává, že jest to tatáž, kterou měla dříve . . . Paměť jest podkladem při rozumových činnostech rozlišování a srovnávání, spojování, odlučování a označování. Poněvadž při nesčetném množství ideí není možno, abychom každé jednotlivé dali její určitou známku, jest nezbytnou podmínkou řeči dar abstrakce, schopnost představy zevšeobecňovati, mnoho ideí shrnouti v jedinou a označiti jménem abstraktních pojmů (general ideas) neboli druhů a rodů pro všechny představy podřaděné, jež jsou v nich obsaženy. Zde rozevírá se široká propast mezi člověkem a zvířetem. Zvířeti nedostává se řeči, protože nemá (nikoli rozumu vůbec, neboť má na př. jakési byť i nedokonalé srovnávání a spojování), mohutnosti rozlišovací a představ obecných. Účelem řeči jest pouze, abychom své myšlenky jiným lidem rychle a snadně sdělovali, nikoli však, abychom jí vyjádřili skutečnou bytnost předmětů. Slova nejsou jména jednotlivin, nýbrž známky pojmů obecných, a abstrakta nejsou nic jiného než umělé prostředky, jimiž by duševní styk byl usnadněn. Toto zjednodušení, jež podporuje výměnu myšlenek, jest spojeno s nebezpečím, považovati výtvořiny mysli slovy označené za obrazy nějakých skutečných bytostí obecných, jichž ve skutečnosti není; jsouť ve skutečnosti jenom jednotliviny. Chci-li zabrániti, aby ten, ke komu mluvím, nerozuměl mými slovy něco jiného, než jimi chci vyjádřiti, musím složené představy definovati rozkladem v jejich prvky, představy jednoduché však, jichž definovati nelze, musím ukázati ve zkušenosti anebo vyložiti synonymy. Velký počet ideí složených lze seřaditi ve tři skupiny : mody, substance, relace.

Předmět poznání. Mody jsou jakosti, jež samy v sobě neexistují, nýbrž potřebují podkladu, nositele ; nelze jich mysliti bez věci, jejíž jsou stavy neboli vlastnosti. Shledáváme, že některé kvality se vyskytují vždy pospolu,

a ze zvyku podkládáme jim jako základ jejich jednoty substrát, v němž, nebo na němž existují, anebo z něho vycházejí.

Substance znamená o sobě existující „nevíme co“, jež přívlastky na sobě má neboli nese, a představu jejich v nás budí. Je to spojení více jednoduchých představ, jež si představujeme, jako by lpěly na věci *jedné*. Z početkových představ skládá rozum ideu tělesa, z reflexních ideu ducha. Jedna je zrovna tak jasná a zrovna tak temná jako druhá: známe jen účinky obou a smyslné vlastnosti, jejich bytnost je nám naprosto nedostupná. Místo obvyklého označování substancí netělesných a tělesných navrhuje Locke jména myslící a nemyslící (cogitative and incogitative substances), neboť není v tom sporu, že by stvořitel udělil schopnost myšlení i bytosti hmotné. Bůh, jehož pojmu docházíme tím, že slučujeme ideje jsoucnosti, síly, moci, vědění, blaženosti s představou nekonečnosti, neskončenosti — je naprosto nehmotný, protože není trpný, konečný (ne pouze činný) duchové naproti tomu jsou snad jen těla schopná mysliti.

Kdežto představy substancí k něčemu reálnému mimo duši jako ke svému vzoru se vztahují, podle něho se řídí a jej mají zobraziti, vyjádřiti, *jsou relace immanentní a svobodné výtvoř rozumu*. Nejsou kopiemi věcí skutečných, nýbrž podávají jen sebe samy, jsou svoje vlastní obrazy prvotní. Neptáme se, shodují-li se s věcmi, nýbrž naopak, zdali věci se shodují s nimi. Představy poměru nabývá duch tím, že dvě věci vedle sebe staví a srovnává. Shledá-li, že věc, vlastnost nebo představa počíná existovati působením věcí jiných, čerpá z toho ideu poměru kauzálného, což je vztah ze všech nejobsáhlejší, neboť vše skutečné a možné lze podříditi tomuto hledisku.¹¹

Identita osobnosti. Příčina je to, co způsobuje, že něco jiného býti počíná, účinek, co má svůj počátek z něčeho jiného. Vyvození nové kvality zove se změna, vyvození díla umělého je vyrobení, bytosti živé zplození; vyvození nové částky hmotné bylo by stvoření.

Nejdůležitější vztah po tomto je *totožnost a různost*.¹² Poněvadž není možno, aby byla jedna věc v témže čase na místech rozdílných, ani aby bylo věcí více v témže čase na témže místě, je každá věc, která v určitém okamžiku je na určitém místě, sama se sebou identická, naproti tomu je rozdílná od každé věci, jež v témž okamžiku je na místě jiném (i kdyby jí byla sebe podobnější). Jsou tedy prostor a čas principium individuationis (důvod jedinečnosti). Podle čeho však poznáme totožnost jednotliviny v různých dobách a na rozdílných místech? Identita hmoty neorganické

závisí na nezměněné hmotě atomů, identita bytosti živé na organizaci částí nepřetržitě trvající (rozdílná tělesa sjednocují se týměž životem v jedno zvíře), *identita osobnosti závisí v jednotě sebevědomí, nikoli v nepřetržité jsoucnosti tělesné, která je vyloučena již výměnou látek*. Totožnost osobnosti, neboli našeho já musíme rozeznávat od totožnosti substance a totožnosti člověka. Nebylo by nemožno, aby při výměně substancí osobnost zůstala tatáž, pokud rozdílné bytosti (asi jako duše Epikurova a Gassendi-ho) byly by účastny téhož sebevědomí, a rovněž naopak, aby duch, když by pozbyl vědomí své dřívější existence, objevil se ve dvou osobnostech. *Že jest osobnost tatáž neboli totožna, podmíněno je pouze vědomím.*

Svoboda je Lockemu mohutnost výkonu (myšlenky a pohyby) potlačovati nebo v nich pokračovati, počítati nebo se jich zdržeti. Svoboda se neruší tím, že se vůle přivádí v činnost žádostí nebo lépe jakousi nespokojeností (uneasiness) se stavem přítomným, a že rozhodnutí determinuje soudem rozumovým. I když nezměnitelným poměrem představa je vázán výsledek uvažování, je přece v naší moci, zdali úvahu podnikneme, a které ideje jí obsáhneme. Myšlenka svobodnou není, ani rozhodnutí vůle, ale zajisté osoba, duch, ten může provedení snahy odložit a svým soudem určit vůli i proti náklonnosti . . .

Beze svobody nebyl by možný mravní soud a přičetnost skutků. To jest asi jádro velmi kolísavých vývodů Lockeových.¹³

Již Descartes dal podnět, že se osoba chápala více v psychologickém smyslu, to jest, že se ztotožňovala se sebevědomím. Výslovně podává tuto nauku Locke. Locke ponechal tutéž terminologii, tytéž názvy, ale dal jim zcela jiný smysl.

Podle něho je rozlišovati mezi podstatou, člověkem a osobou. Podstata (substance) jest nejvznešenější z pojmů, jichž užíváme, bychom rozličné, jednotlivé, pro sebe jsoucí věci sobě představovali.

Člověk jest mu pojem živočicha, který má určitou formu, tvar.

Osoba je podle něho myslící a rozumná bytost, která nemá jen rozum a nějakou věc může promyslet, nýbrž i sama sebe mysliti a sebe jako věc chápati může, jež v různém čase a různým způsobem myslí . . . To se však děje jedině vědomím. Vědomí je právě to, co způsobuje, že každý jest tím, čím sebe sama nazývá, a čím se ode všech jiných různí.

O podstatě však praví, že je to předpokládaný a neznámý nositel těch vlastností, které skutečně na nějaké věci shledáváme, a o kterých předpokládáme, že by nemohly býti bez něčeho, co je nese, udržuje.

Čím jsou tedy dány různé osoby? Táž osoba je tam, kde je totéž sebevědomí. Kde však se vyskytuje dvojce nebo rozličné nesdílne sebevědomí, tam jsou též dvě nebo různé osoby, nehledě k tomu, zda tvoří jednu nebo dvě podstaty. Osobní jednotnost, jednotlivost nespočívá tudíž v jednotlivosti podstaty, nýbrž v jednotlivosti sebevědomí.

Pokud jest však možno, že by se v téže bytosti v různé době zcela různé a nesdílne sebevědomí vyskytlo: tak jest zcela jisto, že týž člověk tvořil by v různém čase různé osoby.

Sebevědomí jest tvořícím prvkem osobnosti ne právě proto, že se v něm projevuje duchovost rozumné bytosti, nejen jako kvalita ducha, *nýbrž pro svůj obsah*, poněvadž je jednotným nositelem a jednotným podmětem určité, jisté řady činností a tak zprostředkuje a udržuje svobodu i souvislost duchové podstaty s jejími kony.

Slovo osoba odvozuje Locke ze soudního slova, výrazu, který přičítá někomu činy a jejich zásluhy. Táž osobnost jediné skrze vědomí se vztahuje přes přítomnou jsoucnost dále i na to, co již minulo. Podle toho vymezuje: Vědomí jest přítomná představa provedeného činu, konu. Pokud rozumná bytost může opětovně vyvolati představu nějakého dřívějšího konu, činu nejen tímž vědomím, jež o něm dříve měla, nýbrž i tímž vědomím, jež má o právě přítomné činnosti, potud je to totéž osobní „já“.¹⁴ V této nauce Locke sám dospívá k nemožným důsledkům, zvláště když má vysvětliti totožnost a splynulost osoby. To o Locke uznává i Pelikán, když praví: „Locke narazil při svém výkladu o kritériu poznání na otázku identity a kontinuity osobnosti, jež hraje takovou roli potom v noetice Humeově a Kantově“.¹⁵ „Konečně osobní identita člověka záleží „v participaci na témže kontinuitním životě, stále plynoucími částicemi hmoty vitálně v sledu sloučenými do téhož organisovaného těla.“¹⁶ „Tak mluví empirik v druhé knize svého *Essaye o identitě osoby*. Její „*principium individuationis*“ jest *tělo*, tedy cosi podrobeného časovým a prostorovým vztahům. Je to idea stále stejné relace identity, která se nalézá v substancích, organismech, stejně jako v člověku a osobě. Tato relace jest pro Locke *ryze vnější*, budovaná na prostorových a časových vztazích“.¹⁷ Pelikán poukazuje na názor Leibnizův v této otázce a pak praví: „Naproti tomu Leibniz věří ve *vnitřní princip* rozdílu osobností, v princip od těchto vnějších vztahů nezávislý, pomocí něhož se osoby liší samy od sebe jako matematická čísla, nezávislá na zkušenosti. Locke se brání tomuto

numerickému chápání osobnosti člověka, vidí v něm strohý racionalism... Idea osobnosti není proň ideou *numerické substance*, nýbrž její jádro tvoří: 1. životní konformace částic a 2. totéž vědomí, slučující přítomné akce s minulými v touž osobu. Locke věří v kontinuitu naší osobnosti, v jisté pouto, které spojuje naši přítomnost — intelektuální, citovou a volní — s naší minulostí...¹⁸ Idea osobnosti záleží tudíž podle Locke v možnosti ztotožnění svoje nynější myšlenky a jednání s dřívějšími. „Při tom Locke“, jak podotýká výslovně Pelikán, „nerozhoduje (jako věrný žák té doby a opatrný ve své skepsi vůči církevnímu učení): 1. kam až může tato dřívější existence osoby sahat (otázku pre-existence duše), a 2. nerozhoduje, zda duše je nehmotná a nesmrtelná?“¹⁹ Locke připouští možnost, že by hmota mohla mít stav vědomí.

Ze všeho tedy plyne, že u Locke jest osobnost něco nahodilého, pomyslná spojitost v dění psychickém. Podstaty, jako jsoucna v sobě popřel, nebo převedl na pole ryze ideelní, proto i jeho osobnostní teorie dospěla k rozpakům a rozporům. Pelikán tento fakt musí též uznati. Praví: „Podobně zápasí obě tendence, racionalistická a empirická, v Lockeově učení o osobnosti: proti empirické, smyslové individualitě, podrobené časovým a prostorovým vztahům, stojí tu osobnost jakožto abstraktní idea, jakožto „forensic term“, a Locke stojí nerozhodně, které dáti přednost. Tak zůstává pro Locke posledním, jím nedořešeným noetickým problémem (podle slov historika Thomase Forsytha):²⁰ „Konflikt mezi dvěma názory na ideje — jako na materiál a na pochody poznání. Počíná rozlišením sense a reflexe jakožto různých pramenů materiálu poznání a virtuálně proměňuje tento rozdíl v rozdíl *pasivního přejímání materiálu v aktivní jeho přetvořování v poznání*. Kromě toho jeho protiklad sensací či smyslových ideí, jakožto originálu poznání, a duchovních operací, které je kombinují a uvádějí ve vztah, obsahuje pochybnost, *zda záleží poznání v ideách, či jen v oné vztahové aktivitě*, která s nimi zachází. Podle jeho vlastních údajů záleží poznání jen ve *spojení ideí v soud*, jich se týkající. Leč, ježto ideje jsou už funkce poznání, nemůže nikdy jich *vztah* v soudu sahat i za akt soudu samotného k nějaké další realitě. To je crux Lockeovy teorie poznání.“²¹

SPIRITUALISMUS BERKELEYŮV

Irčan George *Berkeley* má se k Lockeovi asi jako Spinoza k Descartovi.²² Postřehl věci nehotové a nesrovnalosti, jež předchůdce ponechal,

a poněvadž poznal, že zlu nelze odpomoci malými opravami a umělými hypothesami výpomocnými, vrátil se k myšlenkám základním, jež více pojímal do opravdy než jejich původce, a tím že přesněji je prováděl, dovedl vytvořiti nový obraz světa.

Podle Locke je substance neznámá veličina. Berkeley vychází z této these a popírá nejen její poznatelnost, nýbrž i její jsoucnost v řádě hmotném.

Substance tělesné, od filosofů vymyšlení „nositelé“ vlastností, nejen že jsou neznámy, nýbrž neexistují vůbec. Obecná hmota jest slovo, jež nemá smyslu, jednotlivé těleso jest spojení představ v nás, více nic. Odmyslíme-li z nějaké věci všechny smyslové vlastnosti, naprosto nic nezůstane. *Naše ideje jsou nejen to jediné, co lze poznati, nýbrž i to jediné, co existuje: není nic leč duchové a jejich představy.*

Jen duchové jsou bytosti činné, jen oni jsou substance nedělitelné, mají skutečnou jsoucnost, — kdežto bytí těles (jako bytostí nesamostatných, nehybných, proměnlivých, vždy jen nikajících) záleží v tom, že se duchům jeví, že jimi jsou představována. Bytosti bez myšlení, tedy trpné, ani nejsou substance, ani v nás nemohou způsobiti představy. Ideje, jež nejsou naše výtvořiny vlastní, jsou účinky ducha, který jest mocnější než my. Tím odstraňuje se druhá nedůslednost, již Locke přehlédl, an upíraje tělesům sílu činnou, přisoudil ji jen duchům, ale přece dopouštěl, že tělesa působí na duchy. Znamená-li *vnější smysl* schopnost nabývatí představ působením věcí zevnějších, není žádného vnějšího smyslu.

Třetí místo, na kterém Locke nástupci svému nepostoupil dosti daleko, týká se zdomácnělého v Anglii *nominalismu*. Locke jako předchůdci jeho tvrdil: všechno skutečné jest individuální, bytosti obecné jsou jen v abstrahujícím rozumu. Odtud Berkeley jde ještě o krok dále, krok poslední, který směrem tímto možno učiniti, popíraje dokonce i možnost *abstraktních představ*. Jak jsou všechny bytosti jednotlivé věci, tak všechny ideje jsou jedinečné představy.

Úkol svého života spatřuje Berkeley ve vyvrácení obou základních bludů, že předpokládáme obecné pojmy ve svém duchu a že věříme v existenci tělesného světa vně ducha; to jsou hlavní zdroje popírání Boha, pochybovačnosti a rozháranosti ve filosofii.²³ „Materialistická“ hypotéza — tak nazývá Berkeley domněnku, že existuje svět těles mimo duchy je vnímající a nezávisle na tom, zdali jsou představována — jest předně zbytečná, neboť fakta k jejichž vysvětlení má sloužiti,

lze zrovna tak dobře a lépe vysvětliti bez ní; za druhé jest bludná, neboť jest spor v myšlence, že by předmět existoval nejsa vnímán, a že by počitek nebo idea byly kopie něčeho, co samo počitek nebo idea není. Jediným předmětem rozumu jsou ideje. Smyslové vlastnosti (bílý, sladký) jsou subjektivní stavy duševní, smyslné věci (cukr) jsou skupiny počiteků. Potřebují-li počitky substanciálního podkladu, *není jím věc vnější, jež ani představ nemá, ani představována není, nýbrž duše, jež je vnímá*. Ideje jednotlivé nebo v předměty spojené nemohou existovati nikde jinde než v duchu, jsoucnost smyslných věcí záleží v tom, že jsou vnímány (*esse est percipi, býti jest vnímánu býti*). Vidím jas, cítím teplo, a skládám počitek zrakový i hmatový v substanci ohně, poněvadž vím, ze zkušenosti, že se ustavičně provázejí, a jeden druhý prozrazuje.

Předpokládati „předmět“ mimo představu je tak neprospěšno, jako by byla bez prospěchu jeho existence. K čemu by měl Bůh svět reálných těles mimo ducha stvořiti, když přece tato ani do duchů nevstupují, ani (protože nejsou představována) představami duchů těch se nezobrazují, ani (protože sama nepředstavují a nejsou činna) v nich nemohou ideje způsobiti? — Představy *neznaменají* nic jiného než sebe samy, t. j. afekce subjektu.

Další otázka jest, odkud pocházejí?

Co přivedlo lidi k mylné víře ve věčnost světa hmotného, bylo faktum, že některé ideje nepodléhají tak naší libovůli jako ostatní. Od představ obrazotvornosti, jež podle libosti můžeme vyvolávat i měnit, rozeznávají se počitky svou větší silou, živostí a zřetelností, svou stálostí, pravidelným spořádáním a spojením, jakož i tím, že se dostavují bez našeho přičinění a neodvratně. Netvoříme-li těchto ideí sami, mají zajisté příčinu vnější. Tou může býti však jen bytost, která má vůli a myslí; neboť bez vůle neměla by býti činnou a působiti na mne, kdyby sama neměla představ, nemohla by se mnou žádných sdělit. Poněvadž jsou naše počitky rozmanité a pravidelné, má zajisté dále bytost, jež je v nás způsobuje, neskončenou moc a inteligenci. Přeludy děláme si sami, skutečné počitky *způsobuje Bůh!* Souvislý celek ideí Bohem vytvořený nazýváme přírodou, stálý řád jejich posloupnosti přírodním zákonem. V nezměnitelnosti Božího působení a promyšlené harmonii stvoření jeví se moudrost a dobrotivost Všemohoucího zřetelněji než v překvapujících mimořádných účincích. Slyšíme-li člověka mluvit, usuzujeme z této činnosti, že existuje. Oč méně smíme pochybovati o jsoucnosti Boha, který k nám mluví tisícerými skutky přírody.

Přirozené čili stvořené ideje, jež nám Bůh vštěpuje, jsou obrazy ideí věčných, jež sám si představuje, ovšem ne trpnými smysly, nýbrž svým tvůrčím rozumem. Když bylo vysloveno, že věci neexistují nezávisle na představování, nebyl míněn duch jednotlivý, nýbrž všichni! (Není předmětu bez podmětu!) Odvrátím-li své oči od předmětu, existuje ovšem dále, i když *moje* vnímání přestalo — v duchu lidí jiných a v duchu Všudypřítomného. Pantheistické zakončení těchto myšlenek v duchu Geulincxe a Malebranchea, jež zde očekáváme, Berkeley skutečně naznačil: Všecko existuje pouze účastenstvím v duchu jediném, trvalém, všeobsahlém, jednotliví duchové mají stejnou bytnost s rozumem všeobecným, jen že jsou méně dokonalí, omezení a nejsou činnost ryzí, ale Bůh jest rozum bez trpnosti. Způsobuje-li Bůh konečně všecko, tedy přece ne volné činy lidí a zvláště ne zlé. Svobody vůle nesmíme zavrhnutí pro spory, ve které nás zaplétá její uznání, i v matematice obsahují pohyb a nekonečnost nepochopitelnosti. Ve filosofii přírodní dává Berkeley přednost pojímání teleologickému před mechanickým, jež může objeviti pouze pravidla dění, ale nikoli jeho působící a konečné příčiny. Smysly a zkušenost seznamují nás pouze s průběhem jevících se účinků, jediným spolehlivým vůdcem k vědě a pravdě jest jen rozum, jenž nám otevírá říši příčin a věcí duševních. Rozum nečije, smysl nepoznává. O jiných duších máme jen pojem, ale žádné ideje (smyslové), místo nich samých vnímáme pouze jejich činnosti, z nichž usuzujeme, že jsou duše, jež naší se rovnají, kdežto o svém vlastním duchu docházíme vědomí bezprostředným sebezřením. Při neohroženosti, s jakou Berkeley svůj spiritualism přednáší, jest nápadným úzkostlivé snažení, aby svou immaterialistickou nauku zbavil zdání paradoxie a ukázal, že úplně souhlasí s pojímáním zdravého rozumu lidského. I prostý muž nechce prý nic jiného, nežli věčnost svých počtů, odloučení představy a předmětů jest vynálezem filosofů. Zde nelze popříti, že Berkeley sofisticky si zahrával s pojmem představy opravdu dvojsmyslným. Rozumí pojmem tím to, *co* duše si představuje (její bezprostřední předmět vnitřní), populární vědomí však jím rozumí to, *čím* duše si představuje předmět. Skutečnost představy v nás jest něco jiného, než představa skutečné věci, resp. skutečnost věci jí představované mimo nás, a tato poslední právě to jest, již zdravý rozum lidský tvrdí, Berkeley popírá. Rozhodně velikou zásluhou bylo, že jsoucnost předmětů mimo představy, věcí o sobě, přenesl ze sféry věcí, jež samy sebou se rozumějí, do sféry věcí problematických. — Z kruhu

svých představ nikdy se nedostaneme, a jestliže stanovíme, že příčinou a předmětem představy jest věc o sobě, jest to právě také jen myšlenka, představa. Pro nás není jiného bytí, než představujícího a představovaného. Setkáváme se s dvěma útvary *idealismu*: u Leibnize a u Fichte-ho. Oba s Berkeleyem shodují se v tom, že jen *duševní bytosti* jsou činny, a jenom činné *skutečny*, že bytí nečinných záležitostí pouze v tom, že jsou představovány. Kdežto však podle Berkeley-ho vštěpovány jsou představy předmětů konečným duchům zvenčí každá zvláště, jeví se u Leibnize jako hojnost zárodků, jež Bůh vesměs vštípil od počátku monadám, a jež individuum vyvinuje k uvědomení, u Fichte-ho pak jsou to bezvědomé výtvořiny absolutního „Já“, jež v jednotlivých „Já“ jest činné. Podle obou prvnějších jest tolik světů, kolik jednotlivých duchů, a souhlas jejich zajišťuje tam důslednost působení Boha, zde jeho předvídatost. Fichte zná jenom jeden svět, neboť absolutno není mimo jednotlivé duchy, nýbrž jest silou stejnoměrně v nich působící. Další rozdíl jest v tom, že Fichte klad světa vnějšího zdůvodňuje účelem mravního jednání.²⁴ — — —

IMPERSONALISMUS U DAVIDA HUEA

Humeovým úmyslem bylo, jako Berkeleyovým, aby zlepšil Lockeovu nauku o poznání.²⁵ Jednak nejde při tom tak daleko, jako onen, jednak jde mnohem dále. Souhlasí s ultranomialismem Berkeleyho, jenž popíral dokonce i možnost abstraktních ideí, ale nesleduje ho až k popírání vnější skutečnosti, provedl však důsledněji zmínku, že bezprostřední počitek obsahuje méně, než se mu připisuje (že na př. vnímáme zrakem jen barvy, ale nikoli vzdálenost atd.), jakož i základní větu, již se vyvrací jistota poznání přírodního, že není žádné příčinnosti mezi jevy, a otázku *o substanti přivedl k zápornému rozhodnutí*, že žádného podkladu pro skupiny vlastností není vůbec třeba, a že tudíž nelze přiznati podstatnosti ani bytostí tělesným ani nehmotným.

Ale zdálo se mu, že ve filosofii Lockeově jiné body vyžadují doplnění, než ty, na kterých piloval Berkeley. Protivu poznání rozumového a empirického pojímá přesněji, spojování představ zbavuje libovůle rozumu a podřizuje zákonům psychologickým, k rozlišení zkušenosti vnější a vnitřní (z nichž první přisuzuje prvenství, poněvadž dříve jsme jistě měli počitek vnější, než si jej můžeme uvědomiti přemítáním jako pochod vnitřní) přidává stejně důležité a s ním se křížující rozli-

šení vjemu od představy, z nichž rovněž první klade před druhou . . .

V dřívějším díle²⁶ jest mimo žíravou kritiku ideje kauzality stejným tónem se nesoucí výklad o pojmu *substance*, jenž do kratšího²⁷ spracování nebyl pojat. Dojmy nevnímáme substancí, nýbrž jen stavy a činnosti. Neznáme něco, jež vlastnosti mají míti, anebo na němž mají lpěti, jest zbytečná smyšlenka naší obraznosti. Trvalá stejnost atributů nevyžaduje nikterak podkladu, jenž by sám se sebou byl totožný. Věc není nic více než souhrn vlastností, pro který tvoříme zvláštní jméno, protože ustavičně je shledáváme pospolu. Idea substance má jako idea příčinnosti základ svůj v subjektivní zvyklosti, kterou omylem zpředměťujeme. Dojem, z něhož povstala, jest vnitřní vjem, že představování naše zůstává stejné, když vícekrát vnímáme tutéž skupinu znaků (vždycky, když vidím cukr, činím totéž, totiž spojuji vlastnosti bílé barvy, sladké chuti, tvrdosti atd.), neboli je to dojem stejnoměrného spojování ideí. Chybnou stává se idea substance tím, že jí nevztahujeme k vniterné činnosti představovací, k níž právem náleží, nýbrž ku vnější skupině vlastností, a děláme z ní trvalý podklad této skupiny.

S hmotnými substancemi padají i duševní.

Duše neboli duch není ve skutečnosti nic jiného než souhrn stavů vniterných, sbírka představ, jež plynou tokem nepřetržitým a pravidelným; podobna jest jevišti, na kterém odehrávají se city, vjemy, myšlenky a činy vůle, aniž by samo bylo viditelno. Trvalého „sám“ neboli „já“ jako podkladu představ nevnímáme, není žádného dojmu beze změny trvalého. Co nás svádí k tomu, abychom předpokládali totožnost osobnosti, jest jediné časté opakování podobných řad představovacích a zdlouhavost proměny našich ideí, již snadno si lze zaměnit s nepřetržitým trváním. Zbavena jsouc tak podstatnosti, nemá duše také nároku na netělesnost a nesmrtelnost, a sebevražda pozbývá významu věci zapovězené.²⁸

II. NÁZORY KANTOVY A JEHO EPIGONŮ

1. PODSTATA U KANTA

Podstata značí jednotu oproti částem prostoru a složení, značí však i jednotu oproti proudu, časovému postupu a oproti změně vzniku: to jest, vyžaduje jakousi permanenci v času, trvání a jednotu, totožnost

bytosti se sebou uprostřed změn stavů. Vlivem pojmového výmezu Locke a Humea, určil Kant pojem podstaty tak, že její vnitřní bytnost shledal v *permanenci* (a to v absolutním smyslu) a z toho odvozoval: *podstata a vznik jsou protiklad*.

Kritická nauka Kantova o podstatě jest jen důsledek jeho nauky o kategoriích. Podstata jest mu ona rozumová kategorie, kterou mnohost, množství daných znaků v jednotu sdružujeme, spojujeme. Schema ideje podstaty Kant shledává v naprosté absolutní permanenci (*Beharrung*). Jako taková tkví v chápajícím předmětu, a to jako rozumová kategorie.

Pojem podstaty definuje Kant tak, že podstata jest substrátem všeho reálného, t. j. všeho k existenci věcí příslušejícího nebo „reálno jevu, jež zůstává jako substrát veškerých změn vždy totéž“.

„Das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen“ — „Das Reale der Erscheinung, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt.“¹

Při vší změně jevů setrvává podstata.

„Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz.“²

Je to, co jest vlastně trvalé a radikální, základní.

„Sie ist das eigentliche Beharrliche und Radikale.“³

„Kvantum podstaty tedy se v přírodě ani nezvětšuje ani nezmenšuje.“

„Das Quantum der Substanz wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“⁴

Nebo jak první vydání K. č. r. krátce praví: „Veškeré jevy obsahují trvalé (podstatu) jako předmět sám, a měnitelné jako pouhé určení, omezení jeho, t. j. způsob, *jak* předmět existuje.“⁵

Důkaz věty, že při vší změně, při veškerých změnách ve světě podstata trvá⁶ a jen případy se mění, na němž si Kant tolik zakládá, vychází z našeho vnímání (*apprehense*) rozmanitosti jevů, jež jest vždy sukcesivní a tudíž stále se mění. Nemohly bychom proto tím jen jedině určit, zda toto rozmanité jako předmět zkušenosti koexistuje nebo následuje, kdyby tu něco nebylo základem, *jež by vždy bylo*, tedy něco trvalého, zůstávajícího, takže všechny změny a veškeré současné bytí by tvořilo jen různé způsoby (*modi času*), jimiž ono trvalé existuje.

„Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit).“ „Das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist.“⁷

Tedy to, co empirickému určení časovému tvoří základ a setrvává,

když vše ostatní se mění.⁸ Čas totiž nepodléhá změně, čas neprobíhá, jen jevy v čase jsou časem dotčeny, podléhají času.

„Die Zeit nämlich ‚trifft der Wechsel nicht‘, sie verläuft nicht, ‚nur die Erscheinungen in der Zeit‘ werden vom Wechsel betroffen.“ „Wollte man der Zeit eine Folge beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in der diese Folge möglich wäre.“⁹

Tak odpovídá samo o sobě neměnitelnému času a trvalému času neměnitelnost v jevech, totiž podstata.

Tímto trvalým jediné dostává se *jsoucnosti* v různých částech časového postupu po sobě *veličiny*, již *trváním* nazýváme. Neboť v pouhém postupu jest jsoucnost vždy mizivá a nastávající a nemá nikdy ani nejmenší velikosti. Bez tohoto trvalého není tudíž časového vztahu.

„Durch dieses Beharrliche allein bekommt das *Dasein* in verschiedenen Teilen der Zeitreise nach einander eine Größe, die man *Dauer* nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das *Dasein* immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Größe. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältnis.“¹⁰

Poněvadž však čas sám o sobě nemožno postřehnouti, je ono trvalé v jevech (nebo podstata) substrátem, nositelem všech časových údajů, určení a tak nutnou podmínkou, za níž a na níž jediné jevy jako věci nebo předměty jsou určitelné, vymezené v možné zkušenosti, a na tomto trvalém může jediné všechno bytí (jsoucno) a veškerá změna v čase jen jako (motiv) *modus jsoucnosti* (trvalého) bytí vnímána.

„Da nun die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden kann, so ist das Beharrliche an den Erscheinungen (oder die Substanz) das Substratum, der Träger aller Zeitbestimmung und so die notwendige Bedingung unter der allein Erscheinungen als Dinge oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind“,¹¹ „und an diesem Beharrlichen kann alles *Dasein* und aller Wechsel in der Zeit nur als ein (Motiv) *Modus der Existenz* (des Beharrlichen) angesehen werden.“¹²

„Je tudíž, končí Kant, ve všech jevech ono trvalé, setrvávající předmětem samým, t. j. podstatou (*phaenomenon*), všechno však ostatní, co se mění nebo měniti může, přísluší jen ke způsobu, jímž podstata nebo podstaty existují, tudíž k jejímu, k jejich určení.“

„Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (*phaenomenon*), alles aber, was wechselt, oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existieren, mithin zu ihren Bestimmungen.“¹³

Vidíme tu, že pojem podstaty, jenž podle Kanta tvoří původní (*Stamm-begriff*) pojem čistého rozumu (*kategorii*)¹⁴ je *transcendentálním schema-*

tem setrvačnosti na empirický materiál, látku zkušenosti uplatněn, tedy zcela správně podle zásad Kantem dříve stanovených.¹⁵

Jest nám zároveň zdůrazniti, že *Kant nemluví* (jak Stadler myslí)¹⁶ *o jediné jednotné podstatě, nýbrž o množství podstat.*

Z řečeného jest patrné, že podstatami mohou býti jen takové věci, jež můžeme postřehnouti. Když si tuto smyslovou podmínku odmyslíme, míní Kant, že zůstává vždy ještě čistému rozumovému pojmu „nějaký význam, ale jen logický pouhé jednoty představ, jimž však žádný předmět, tudíž ani žádný význam nemožno přisouditi, jenž by pojem předmětu mohl vytvořiti.“

Bleibt „immer zwar noch eine, aber nur eine logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte“. ¹⁷

Když tedy smyslové určení trvání odmyslíme, vyloučíme, neznamena podstata nic dále než něco, jež možno mysliti jako podmět (nikoliv jako výrok něčeho jiného).

Und so würde „Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann“. ¹⁸

Kant praví, „z toho soudu: Podstata je to, co možno mysliti jako podmět, nemožno nic udělati, poněvadž mi tím není označeno, jaká určení věc pro mne má, která jako taková má platiti za první podmět.“

„Daraus: Substanz ist dasjenige, was als Subjekt gedacht werden kann“ lasse sich gar nichts machen, da mir dadurch gar nicht angezeigt werde, „welche Bestimmungen das Ding hat, welches als solches erstes Subjekt gelten soll“. ¹⁹

Nemohu z této věty ani nejmenší důsledek vyvoditi, tedy na př. ne tuto větu: „Vše, co jest ve věcech podstatou, jest něčím trvalým“, ²⁰ nebo že myslící „Já“, jež v myšlení jest vždy podmětem, je něčím pro sebe trvajícím nebo že je podstatou. ²¹ Nebyl totiž onou představou podstaty jediné jako toho, co se může jako podmět mysliti, žádný předmět k použití tohoto pojmu (podstaty) určen, a proto bychom nemohli věděti, zda tento pojem vždy a vůbec něco znamená.

„Ich kann aus diesem Satze nicht die mindeste Folgerung ziehen“ also z. B. nicht den Satz „Alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich,“ oder daß das Denkende Ich, das im Denken ja immer Subjekt ist, etwas für sich Bestehendes oder eine Substanz sei. ²²

„Es würde ja durch jene Vorstellung der Substanz bloß als dessen, was als Subjekt gedacht werden könne ,gar kein Objekt des Gebrauchs dieses (Substanz-) Begriffes

bestimmt', und man könnte daher gar nicht wissen, ob dieser (Begriff) überall (-überhaupt) etwas bedeutet.“²³

Permanence (trvání), jež jest bytnostním a zvláštním znakem podstaty, nemožno nikterak vyloučiti, ba naopak je toto smyslové určení takorůžka nutným.

„Die Beharrlichkeit, welche ein wesentliches und eigentümliches Kennzeichen der Substanz ist, darf daher keinesfalls weggelassen werden, vielmehr ist diese sinnliche Bestimmung geradezu notwendig . . .“²⁴

Právě byla zmínka o okolnosti, že Kant nechce myslící podmět uznati jako podstatu.

Co je tedy podstata? *Je to podstata v prostoru!* Toto pozoruhodné omezení kategorie podstaty na prostorové jsoucno děje se „ve všeobecné poznámce k soustavě zásad“.

Kant prohlašuje to tu za něco velmi pozoruhodné, že nemáme schopnosti, bychom nějakou věc jen v její kategorii nazírali, nýbrž že musíme míti vždy po ruce nějakou „Anschauung“ (názor smyslový), bychom s její pomocí, skrze ni objektivní realitu čirého rozumového pojmu ozřejmili.

. . . „Kant erklärt es hier für etwas sehr Bemerkenswertes, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern (daß wir) immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffes darzulegen.“²⁵

Jako ještě podivnější označuje Kant tuto okolnost. Abychom nabyli schopnosti věci podle kategorií poznávati, jim rozuměti, a tak bychom objektivní realitu těchto (věcí) prokázali, potřebujeme nejen k tomu nazírání (Anschauung), nýbrž dokonce vždy *zevního* nazírání (äussere Anschauungen).

Noch merkwürdiger „dass wir, um Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verstehen, und also die objektive Realität der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer *äußere* Anschauungen bedürfen. Z. B., um dem Begriffe der Substanz korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben (und dadurch die objektive Realität dieses Begriffes darzutun), bedürfen wir einer Anschauung im *Raume (Materie)*, weil der Raum *allein* besteht, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinne ist, beständig fließt.“²⁶

Ebenso beginnen die „Betrachtungen über die Summe der reinen Seelenlehre“ damit, dass „die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes ist, welches ein in den wandelbaren Bestimmungen zu Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer

Erscheinung in demselben an die Hand gibt“, während „die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmten Gegenstand zu erkennen gibt.“²⁷

Pojem podstaty záleží podle toho v představě o smyslově nazíratelné, setrvávající jsoucnosti v prostoru; a proto je též v Kantových „metafysických prvních základech přírodní vědy“ jen řeč o *jedné hmotné podstatě*. Z toho by ještě nenásledovalo, že uznává *jen jednu jedinou*, když *tu jen o jedné mluví!!*

Proč nemůže podle Kanta existovati *žádná duchová podstata*, tedy proč pojem podstaty nemůže býti použit na jevy, udává Kant na právě uvedeném místě jako hlavní důvod, že čas, tedy všechno, co je dáno *vnitřním smyslem, stále plyne*. Tedy je v tom, co duší nazýváme, všechno ve stálém plynoucím proudu a nic trvalého.²⁸

Podobným způsobem dokazuje v I. vydání str. 348—351 duchovou substancialitu, *zvláště podstatnost našeho já jako paralogismus*.

„Wie alle geistige Substanz unentwirrbar ist, so kann auch Gott nicht bei Kant als Substanz, etwa als *Urwesen* und Weltursache, angesehen werden, da ja *der Gottesbegriff* durchaus anschauungsleer, „*ein leeres Ideal der reinen Vernunft*“ ist und so der Hauptbedingung der Substantialität nicht entspricht,“ poznamenává Lebschbrand.²⁹

2. ETICKÁ OSOBNOST U KANTA

Pojem osobnosti má ve filosofii prastaré domovské právo. Avšak v dřívější filosofii byl pěstován jen metafysický pojem osoby, teprve moderní filosofie přenáší jej na pole etické. Vliv Kantův byl tu směrodatný. Jeho dílo není jen úvod, nýbrž i zpracování a určení pojmu etické osobnosti. K jeho myšlenkám, názorům se opět a opět pozdější doba vracela.³⁰

„Odezíraje od umělého vývodu, vyslovil Kant velký a důležitý princip. Je to princip osobnosti ve své nejušlechtilejší, nejvznešenější formě, myšlenka, jež bude žíti, i když Kantovo úplně nedokonalé a nepřirozené zdůvodnění bude dávno zapomenuto, myšlenka velké etické hodnoty, jednak oproti principu autority, — má-li tento něco více býti než výchovný princip, jednak oproti nauce o zevním zisku a štěstí, jež se skořápkou spokojuje a na jádro zapomíná.“³¹

Tento určující vliv Kantův je však blahodárný, ale i zhoubný zároveň. Neboť nejen prvky pravdy, ale i zásadní omyly moderní filosofie osobnosti mají svoje kořeny v jeho etice.

Osobností v metafysickém smyslu slova byla označována dříve *pro sebe bytující rozumná podstata*.

Novější filosofie doplňuje a nahrazuje ve výměru prvek rozumnosti se zálibou prvkem s prvním úzce souvisejícím — sebevědomím. V tomto smyslu *rozumné sebevědomí* (pleonasmus-rozumná přirozenost obsahuje sebevědomí!!) *podstaty* byl pojem osoby od pradávna užíván bez rozpaků i o člověku. — —

Proti tomuto názoru vystupuje Kant jako rozhodný odpůrce. Rozum a sebevědomí se nemohou přirozeně člověku upříti, avšak podstatnost duše popírá filosof. Obyčejný úsudek, jímž z jednoty a totožnosti sebevědomí dospíváme k duchové podstatě, jež ve všech proměnách stále setrvává, nazývá v Kritice č. r. pochybeným úsudkem, a to výslovně paralogismem osobnosti. Tím popírá velký kritik osobnost člověka. Ale zápor týká se jen osobnosti ve smyslu dříve běžném, neboť jinde nazývá Kant člověka osobností přes zřetel na skutečnost sebevědomí a shledává právě v této vlastnosti jeho přednost před celým okolním světem.

V antropologii dí: „Že může míti člověk v představách své „já“, povznáší jej neskonale nade všechny jiné ostatní na zemi žijící bytosti. Tím je osobou a jednotou vědomí, sebevědomí . . . ode všech věcí rozlišnou bytostí, jež jsou n. p. nerozumná zvířata, jimiž možno zacházeti a hospodařiti podle libosti — bytost hodností a hodnotou rozlišná.“³²

Člověk je tedy podle Kanta osobou pro jednotu sebevědomí. Tato stačí úplně ke zdůvodnění osobní povahy (charakteru). Pojem osobnosti je sice ponechán, ale přetvořen (pozměněn), stává se chudší o prvek podstatnosti, nebo lépe řečeno, metafysická otázka o podstatnosti duše je posunuta do pozadí, jelikož bytnost duše je Kantovi nepoznatelná, nepřístupná. Výměr, jenž klade bytnost osobnosti veskrz jediné v sebevědomí, stal se v moderní filosofii zcela běžným.

Mnohem podrobnější výzkum má Kant o etickém významu osobnosti. Právem zdůrazňuje Greiner, jenž o otázce pojednal monograficky, že osobnost jest ústředním pojmem celé etiky Kantovy. „Tu se staví pojem osobnosti do středu výzkumu — celá etika Kantova gravituje (se točí) kolem jeho konečně platného určení (vymezení), ba povznesení a autorisaci člověka na osobnost, toť poslední slovo Kantovy filosofie.“³³

Co rozumí Kant mravní osobností?

Jak je člověk metafysickou osobou svým sebevědomím, tak je mravní

osobností svojí *svobodou*. OSOBNOST ZNAČÍ SVOBODU. Musí se však pojem osobnosti jakož i pojem svobody ve dvojím smyslu chápati, aby bylo etice Kantově rozuměno. Osobnost se nám jeví u Kanta — i když nečiní výslovně toho rozdílu — jednak jako PODMĚT, jednak jako PŘEDMĚT mravního jednání, jako základ a předpoklad a zároveň jako nejdokonalejší uskutečnění mravního života, jako vloha a zároveň i jako cíl vývoje. Jen toto rozlišování ozřejmí, že člověk je Kantovi tu již přímo od narození osobností, tu zase, „osobnost po svém určení“, že se osobnost mnohdy označuje jako jistý majetek a pevné věno (dar do vínku) a naproti tomu zase je líčena jako dobro, jež dlužno si teprve získati, jež možno znovu pozbyti.

Obsah pojmu v prvním smyslu vystihuje Kant na jednom místě krátce a pregnantně. Tam nazývá kořenem a původem vší mravnosti „osobnost“, t. j. svobodu a nezávislost na mechanismu celé přírody, avšak zároveň jako mohutnost bytosti uvažována, jež podrobena je zvláštním, totiž od jejího vlastního rozumu daným, čistě praktickým zákonům, osoba tedy, jako ke světu jevovému příslušná, pokud totiž zároveň k intelligibilnímu světu přísluší.³⁴

Podle toho obsahuje osobnost nebo svoboda dvojí prvek (moment). Záporně značí nezávislost na veškeré přírodě, kladně mohutnost sebeurčování a seberozhodování.

Dlužno nyní blíže vysvětliti, v jakém smyslu se připisuje člověku tato svoboda. Podle výpovědi teoretického rozumu, tak se vyslovuje Kant, nemá člověk vůbec žádné svobody. Teoretický rozum rozjímá o člověku jen, pokud patří říši jevů a tu ho shledává postavena v souvislosti přírodní, jež je řízena železným neúprosným zákonem nutnosti. Proti takové teorii se zvedá praktický rozum a mravní zákon, jež každý v sobě shledává, žádá od něho přísnou poslušnost, mravnost však bez možnosti svobodného seberozhodování jest nemyslitelná, proto musí býti jakás svoboda, jest postulátem, požadavkem praktického rozumu. Jak možno tento dvojí fakt sloučiti: svobodu a nutnost, výpověď teoretického a požadavek praktického rozumu? Teoretický rozum poznává podle Kanta jen svět jevů, má pravdu, když tvrdí, že v něm (tomto světě) není svobody vůle. To platí i o člověku, pokud je fenomenon a pokud je přístupným pozorování. Kdo by měl přesné poznání, kdo by přesně, výstižně poznal svoji povahu (charakter) a všechny pohnutky (motivы), jež naň působí, mohl by svoje rozhodnutí předem vypočísti jako zatmění slunce a měsíce. Avšak člověk patří podle Kanta též do

vyššího intelligibilního řádu, kamž moc přírody více nesahá, a v tomto řádě, věc o sobě jako noumenon, je člověk svoboděn. Chceme-li svobodu zachrániti, jiné cesty nezbývá, než abychom jsoucnost věcí, pokud jsou v čase určitelný, tudíž i příčinnost podle zákona přirozené nutnosti přiřkli jediné *jevům*, svobodu však téměř bytostem, jako věcem o sobě.

. . . „so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der Naturnotwendigkeit, bloß der Erscheinung, die Freiheit aber ebendemselbem Wesen als es Ding an sich selbst beizulegen.“³⁵

Řady nutných a svobodných rozhodnutí nejdou však nezávisle a bez vlivu vzájemného vedle sebe, nýbrž stává mezi nimi poměrná závislost. Všechny časové výkony plynou s nutností z empirické povahy a z pohnutí naň působících, povaha (charakter) je sama výsledkem nadčasové, transcendentální svobody, který si dal člověk sám, takže nyní všechny projevy lidského života se zřetelem na jejich nejbližší pramen se nutným jeví, ze svého nejhlubšího kořene však přece ráz svobody dostávají.

„In diesem Betracht kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und insofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können, denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Kausalität jener Erscheinung selbst zurechnet.“³⁶

Popsali jsme svobodu ve smyslu Kantově jako reální kausalitu. Mnozí vykladači Kantovi tvrdí však proti tomu, že transcendentální svoboda ve filosofii kriticismu nesmí se určovati jako reální moc (mohutnost), nýbrž jen jako idea (se má představovati), jež má jen číře regulativní význam.

„Daß alle freien Handlungen, die sittlichen wie die indifferenten, kausal bedingt sind, daran ist gar kein Zweifel, es ist aber dem Naturerkennen in einem höheren menschlich systematischen Sinne nützlich, es erscheint für dasselbe zu einem umfassenden Verfahren regulierend, wenn wir das Menschenkind, das in verschiedenartigen Dispositionen zu Sünde geboren und erzogen wird, der Idee der Freiheit, der Idee des Endzweckes unterwerfen.“³⁷

„Der homo noumenon ist frei, muß daher folgendermaßen übersetzt werden: es gibt für den Menschen ein Noumenon, das will sagen, eine Maxime, der zufolge der

homo phaenomenon so betrachtet, seine Handlungen und Schicksale so beurteilt werden müssen, *als ob er in den ersteren frei, als ob er in den letzteren durchgängig Endzweck wäre.*“³⁸

Důsledné provedení kriticismu mohlo by snad k takovému názoru a výkladu nutiti. Je-li totiž skutečně nepoznatelná říše věcí o sobě, jak tvrdí kritika, nemůže se pak najednou objeviti jako říše svobody. Má-li tedy svoboda jen „věci o sobě“ příslušet, musí její reální jsoucnost zůstat nepoznatelnou, stane se pouhou ideou, jež jest nám sice cenou avšak bez objektivního významu. Avšak Kant nejde touto cestou důslednosti. Nepoznatelnost věci o sobě se nedodržuje, temno se vždy více ozařuje tím, že praktický rozum mezery teoretického poznání doplňuje. A zdůrazňuje-li, že se tak jen praktická, nikoli však teoretická jistota docílit může, tak se přece zvláště vytýká, zdůrazňuje, že předměty praktického rozumu jsou „objektivní reality“ a zůstanou takovými. To platí rovněž i o ideisvobody. Teoretický rozum může jí jen regulativní význam přiznati, praktický jí zajišťuje i její reální hodnotu. Výslovně se určuje svoboda jako intelligibilní příčina, tedy reální moc (síla) a tak je přenášena přes význam pouhé ideje.³⁹

Byla-li by svoboda jen subjektivní ideou, podle níž bychom měli posuzovati své jednání, ačkoliv by bylo o sobě něčím nutným, nebyla by nic jiného leč ilusí a zcela neschopnou, aby se stala mravnosti pevným základem. Jen je-li skutečně reální kausalita (příčinnost) a je-li naše jednání skutečně svobodné, nabývá mravní řád pevné opory.

Transcendentální svoboda ve smyslu právě vyličeném je vlastním obsahem osobnosti, na ní spočívá velikost a důstojnost člověka naproti světu jej obkličujícímu. Avšak pravou (opravdivou) mravní veličinou není ještě, je jen základem a předpokladem jejím.

Neboť mravním není vrozené bytí, nýbrž čin vůle a to, co provede, dokáže. Pravá mravní velikost nestojí na počátku, nýbrž na konci vývoje. Tu stojí též osobnost v nejvyšším slova smyslu. Není vrozeným majetkem, nýbrž je úkolem. V tuhém boji musí býti osobnost získána, vydobyta. Osobní hodnota člověka v tomto smyslu může stoupati i padati.⁴⁰

Naproti tomu však osobnost jako *vloha je nezadatelnou a nezměnitelnou veličinou*. V tomto smyslu *člověk je vždy jen vznikající, nikdy hotovou osobností*.

Nejvyšším cílem mravním podle Kanta jest svatost vůle, která již není schopna, aby jednala proti některé zásadě, mravnímu zákonu od-

porující.⁴¹ Tato svatost přísluší jedině Bohu, pro člověka zůstává ideálem, k němuž se může jen v nekonečném pokroku blížit.⁴² Stupeň, na němž člověk stojí, jest ctnost, t. j. mravní smýšlení v boji, ve věčném zápase s protivící se smyslností.⁴³

V čem spočívá nyní podle Kanta mravní úkol a ideál vlastní etické osobnosti? Osobnost není nic jiného, než dokonalý vývoj mravních základů, nejvyšší rozvinutí v nás vloženého zárodku mravního, t. j. intenzivní uplatnění svobody (intenzivní činnost svobody). Svoboda, jež je člověku od prvopočátku dána jako vloha, má i ve smýšlení a jednání projevit se, aby tak celý život stal se projevem svobody.

Právě jak má svoboda dva prvky v sobě, tak musí býti i její uplatňování dvojí. Svoboda v záporném smyslu se projeví sebeuhájením vůči celé přírodě v boji o vlastní nezávislost. Teprve tehdy je chování člověka opravdu mravní, je-li zcela svobodný, t. j. není-li žádným cizím předmětem určován, nebo je-li prost všeho zevnějšího vlivu. Jakákoli heteronomie je úhlavním nepřítelem mravnosti a je od Kanta potírána i v těch nejskrytějších formách s největší neúprosností a rozhodností. V tomto boji zabíhá filosof až do nejzazšího a nejpříkřejšího rigorismu.

Nezávislost vůle vyžaduje především, aby člověk neměl jednati podle příkazů a rozkazů *smyslnosti* a aby se nedal zotročovati svou nízkou přirozeností.

Dále žádá, aby i motiv, pohnutka mravně dobrého jednání nebyla zevnější. Vůle nemá býti určována něčím, co stojí mimo *mravní zákon* a je jí cizím, ani nějakou náklonností ani jakoukoliv nadějí. Má plniti zákon pro sám zákon, z úcty před zákonem, z čistého vědomí povinnosti.

„Podstatou všeho určování mravním zákonem je: aby jako svobodná vůle, tudíž nejen bez součinnosti smyslných vloh, pudů, nýbrž dokonce s jejich odmítnutím a přerušením všech náklonností, pokud se tyto onomu zákonu protivit mohou, byl jedině zákonem určován.“⁴⁴

Prísnost Kantova jde však ještě dále. N nejen mravní jednání, avšak i sám mravní zákon má býti vyloučen ze vší zevní souvislosti a má veškerou závislost překonati. Nesmí se tudíž ani mysliti jako zákon, rozkaz někoho cizího, i když vyššího zákonodárce. Nesmí však býti empirickým způsobem, snad z přirozenosti člověka, zdůvodněn: vyňat ze vší přírodní souvislosti, je to apriorní jistě dané, nedokazatelné, a přece naprostě jisté DICTUM čistého rozumu. Nesmí ani žádného předmětu, žádné látky jako určující prvek vůle obsahovati, jinak by se ihned

stal empirickým, zevně závislým zákonem, poněvadž jen ze zkušenosti možno odvoditi, zjistiti, zda některý předmět je přiměřený vůli nebo nikoliv. Musí to tedy býti *čistě formální zákon* a jako takový platí u Kanta imperativ: Jednej tak, aby zásada tvé vůle vždy zároveň mohla platiti jako princip všeobecného zákonodárství.⁴⁵

Každý zákon rozumu je všeobecný a musí se tudíž hoditi k všeobecnému zákonodárství.

Tato formální vlastnost je sudidlem, kriteriem jeho pravdivosti a správnosti. Podle Kanta však není jen znakem, podle něhož se poznává, nýbrž i reálním základem mravního charakteru, mravní povahy nějakého zákona. Nikoliv pro svůj obsah, nýbrž pro svou formu je nějaký zákon mravním. Je sice nepopíratelno, že každé chtění i každá zásada musí míti nějaký předmět, tento nemůže žádný změnit, ale se požaduje, aby maxima byla volena nikoliv pro svůj obsah, nýbrž pro vlastnost formální shora již uvedenou.⁴⁶

Tak se snaží Kant, aby i nejmenší vliv přírody nebo jiných zevních činitelů oddálil od mravního chtění. Tento negativní prvek svobody se pak pozitivním doplňuje. SVOBODA NENÍ NIKTERAK ZVŮLE, NEZÁVAZNOST, NEUKÁZNĚNOST, NEZÁKONITOST. Zákon musí býti, jen nesmí býti vůle určována cizím, ale svým vlastním zákonem! Žádný se nemůže sám vázati! Vůle jedná, rozum diktuje, jedná tudíž vůle podle něčeho sobě cizího! Je-li zákon v rozumu dán a priori, nedal si jej rozum, dán jest odjinud, někým cizím!!

„Autonomie vůle je jedinečným principem všech mravních zákonů.“
„Ona neodvislost, nezávislost je svoboda v negativním, toto vlastní zákonodárství však čistého rozumu a jako takového praktického rozumu je svoboda v pozitivním smyslu.“

„Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze.“

— „Jene Unabhängigkeit ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande.“⁴⁷

Negativní a pozitivní svoboda sloučena tvoří úplný pojem mravní osobnosti. Vedle tohoto pojmového omezení shledáváme u Kanta ještě dvojí jiné (výmezy), jež s oním souvisí, avšak přece nová pozoruhodná hlediska otvírají.

Osobnost je sama sobě účelem, tak zní nový výměr.

„V celém stvoření možno všeho, cokoliv člověk chce a čím jen poněkud vládne, použití jen jako prostředku, jedině člověk a s ním každý rozumný tvor, je účelem sám o sobě.“

„In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden, nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst.“⁴⁸ (Tvor je-li stvořen, je závislým na nejvyšším účelu, daném Stvořitelem!!)

A sice je člověk, jak Kant výslovně zdůrazňuje, sebeúčelem povahou své osobnosti.⁴⁹ „Jen osobnost sama má naprostou hodnotu, jež vylučuje jakýkoliv aequivalent, žádné ceny nemá, jednoduše nezadatelnou jest a ničím nemůže býti nahrazena nebo vyvážena; osoba platí sama sebou, její hodnota jest její jsoucnost, nikoliv užitek, jež má pro jiné: tato čistě mravní hodnota je hodnota osobnosti, lidská hodnota.“

„Nur die Person selbst hat einen absoluten Wert, der jedes Aequivalent ausschließt, keinen Preis hat, schlechterdings unveräußerlich ist und durch nichts ersetzt oder aufgewogen werden kann, die Person gilt durch sich selbst, ihr Wert ist ihr Dasein, nicht der Nutzen, den sie für andere hat: dieser rein moralischer Wert ist die Würde der Person, die Menschenwürde.“⁵⁰

Poněvadž je rozumná bytost podle Kanta účelem sama sebe, je tudíž podle Kanta též naprostým, nejzazším (posledním) cílem. Nesmíme se tedy u člověka dále tázati, k čemu žije, proč žije. „Jeho jsoucnost má nejvyšší účel sama v sobě, jemuž, pokud mu jen možno, může podrobiti celou přírodu, proti kterémuž aspoň se nesmí žádnému vlivu přírody poddati.“

„Sein Dasein hat den höchsten Zweck in sich selbst, dem, soviel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterwerfen halten darf.“⁵¹

Přece však výstřední názor, podle něhož je člověk naprostým sebeúčelem, je opravován a je uznáno, že osobnost se může považovati i jako sloužící prostředek: hodnota osoby žádá pouze, aby jí nebylo nikdy *jen* jako prostředku použito, nýbrž aby ve všem byla *zároveň* i jako účel uvažována a vážena. Podle toho vyznívá též nová úprava kategorického imperativu: „Jednej tak, abys lidství (člověčenství) jednak ve své osobnosti, jednak i v osobnosti každého jiného člověka mohl zároveň jako účelu, nikdy však pouze jako prostředku použítí.“⁵²

Člověk může tedy jiným účelům sloužiti, ba má i dokonce tak činiti. Osobnost nemá býti izolací, lidstvo se má v etickou společnost seskupiti, v níž je každý snahou ovládán, aby podle sil svých jiným prospěl. Že Kant nepopírá služby člověka oproti Bohu a mravnímu řádu, bude ihned řečeno. Jen k čirému pouhému prostředku nesmí rozumný tvor býti degradován, musí ve vší své činnosti vždy sebe sama nalézti.

Nový pojem osobnosti možno s dřívějším pojmem spojit, ba možno jej z něho odvoditi. Kant sám určuje k tomu cestu. Člověk je mu sebeúčelem, poněvadž je autonomní bytostí. Poněvadž je autonomní, nesmí podléhati žádnému cizímu zákonu, leč v případě, že by se mu podařilo učiniti z něho (z cizího zákona) svůj vlastní zákon, t. j. že sebe sama v něm jako účel nalézá.⁵³

Na to poukazuje i jiná ještě myšlenka. Člověk je sebeúčelem jako *mravní bytost*, poněvadž mravnost má naprostou hodnotu. Je třeba, aby byla pro samu sebe získávána, není předmětem hypotetického, nýbrž kategorického imperativu, jenž vyžaduje naprosté poslušnosti za všech okolností. Proto musí býti i mravní osobnost naprostým účelem, t. j. takovým účelem, jež nemožno žádným jiným nahraditi, vyvážit, na jehož místo nemožno nějaký jiný postaviti.⁵⁴

Třetí výměr osobnosti u Kanta zní: „*Osobnost jest realizovaná idea lidství*“ (člověčenství). „Člověk je sice dosti nesvatý, avšak lidstvo v jeho osobě musí mu býti svato.“

„Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.“⁵⁵

Čistá idea dokonalého lidství je to nejsvětější na zemi, předmět Boží blahovůle, zalíbení a úradku, konečný účel stvoření. Nejvyšší a nejvznešenější naší povinností je, abychom se k tomuto ideálu pozvedli.

I tento výměr je jen opakováním prvního, i když v nové formě. Neboť to, co činí člověka člověkem a jeho prazvláštní velikost zakládá, není nic jiného, než právě svoboda, takže pojem osobnosti přece zase jen se vrací k pojmu svobody.

Vylíčený obraz osobnostní vyžaduje ještě doplňku. Osobnost je sama v sobě pevně zakotvena, ustálena, je svobodnou oproti přírodě, jaký je její poměr k Bohu?

Člověk je podle Kanta autonomní, t. j. je svým vlastním zákonodárcem, zároveň však je si sám sobě účelem životním. Kdo pomyslí, jak úzkostlivě se snaží filosof jakoukoliv heteronomii v mravnosti odmítnouti a se jí vyhnouti, jak rozhodně líčí člověka jako naprostý sebeúčel, byl by nakloněn usuzovati, že Kant důsledně popírá jakékoliv dobro účelu stojícího nad člověkem a rovněž že odmítá vyššího zavazujícího zákonodárce — vše to je důsledkem celé jeho filosofie.

Zápor tento zdá se býti tím více oprávněn, když se přihlíží k tomu, že teoretický rozum podle Kanta není s to, aby aspoň jediný pevný důkaz podal pro jsoucnost Boží.

Přes to však není poměr Kantův k náboženství zcela nepřátelský. Neboť právě mravnost vyžaduje podle jeho názoru jsoucnost Boží, Bůh, jehož jsoucnost teoretický rozum nemůže dokázat, *je požadavkem* (postulátem) *praktického* rozumu. Člověk je sice pro svoji intelligibilní svobodu zákon tvořícím činitelem v říši účelů, ale není její nejvyšší hlavou. Pánem a nejvyšší hlavou její může býti jedině Bůh.

„Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reiches der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht Oberhaupt desselben, und die Verkenning unserer niederer Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenngleich der Buchstabe desselben erfüllt wurde.“⁵⁶

Jakým myšlenkovým postupem dospívá praktický rozum k uznání Boha jako nositele mravního řádu?

Požadavky mravního života samy o sobě by nás nepřiměly k tomuto uznání, vždyť ani k poznání ani k plnění mravního zákona nepotřebujeme Boha?!

„Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt.“⁵⁷

Co nutí k uznání Boha, je zvláštnost *nejvyššího* *dobra*, jež se nemůže realizovati bez pomoci Boží. Nejvyšším dobrem myslí Kant, ačkoliv zatracuje v etice jakýkoliv eudaimonism, *ctnost s blažeností spojenou*. Ctnost je sice první podmínkou, avšak nikoliv jedinou součástí (prvkem) *nejvyššího* *dobra*, štěstí se k ní musí přidružit.

„Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammenbestehen.“⁵⁸

Avšak ctnost není v pozemském žití vnitřní nutností s blažeností spojena, rovněž nemá člověk moci, aby si vynutil blaženost ctností, poněvadž není sdostatek pánem přírody, aby její běh podle své vůle zřídil a svůj životní osud podle svého přání utvářel. Jen Bůh jako vládce

mravního a přirozeného řádu je s to, aby obojí v soulad uvedl a aby na ctnost i štěstí upoutal. Poněvadž tedy bez Boha není možno realizovati nejvyšší dobro, je Bůh postulátem praktického rozumu.

Je-li však jsoucnost Boží dokázána, plyne z toho pro tvora povinnost náboženství (náboženská). Náboženství spočívá podle Kanta v tom, že se Bůh uznává jako svrchovaný pán mravního řádu a důsledně že se zároveň uznává mravní zákon, jako jeho zákon (Boží); tím se mravní život posvěcuje na bohoslužbu.

Plněním zákonů a zbožným smýšlením, jež je provází, vyčerpává se podle Kanta obsah náboženství. Přímé, bezprostřední obcování s Bohem je nemožno, a pročez je též jakýkoliv pokus vejíti v podobné obcování (styk) nezdravý mysticismus. Vlastní modlitba je podle Kanta cosi veskrz *nesmyslného*.

„Das Beten, als ein förmlicher innerer Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebetes, der ohne Unterlaß in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wünschen aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, ebendarum auch nicht für jedermann Pflicht sein.“⁵⁹

Zdá se, že se Kant obával užšího spojení s Bohem, aspoň líčí na jiném místě příliš velkou blízkost Boží jako přímé nebezpečí pro mravní život a mravní osobnost člověka — myšlenka, kterou později FEUERBACH a NIETSCHE, i když s jiným odůvodněním v příkré formě opakují. Filosof děkuje prozřetelnosti, že nám nedala teoretické jistoty o jsoucnosti Boží, obdivuje se nevyzpytatelné moudrosti, jež není méně úctyhodná v tom, co nám odepřela, než v tom, čeho nám uštědřila. Kdyby totiž byla jsoucnost Boží jistě dokázána, „měli bychom Boha a věčnost v jejich hrozně velebě stále před očima. Přestoupení zákona bylo by samozřejmě vyloučeno, rozkaz by se splnil . . .“

. . . „so würden Gott und Ewigkeit mit ihrer fürchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen. Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das

Gebotene getan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei der Hand und äußerlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst emporarbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellungen der Würde des Gesetztes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen, aber worauf doch allein der Wert der Person und selbst der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren.“⁶⁰

K teorii Kantově, jak byla právě nastíněna, připojujeme nyní několik otázek a kritických poznámek.

První otázka, již dlužno zodpovědět, je tato:

Jakým způsobem možno ospravedlniti, odůvodniti přenesení pojmu osobnosti s metafysického pole na etické pole?

Přímého vyjádření o tom u Kanta není. Greiner se pokouší najíti most následující myšlenkou.

Osobnost jest podle Kanta jednotou vědomí.

Na této jednotě vědomí spočívá veškeré užívání rozumu, tudíž i mravní poznání a tím i sama mravnost, takže se osobnost jeví posledním důvodem její možnosti. Myšlenka správná, ale proto se ještě nězdá, že by byla nasnadě dána a šťastna a takový převod pojmu na pole etické tím méně zdařilý.

Je možno chápati, proč jest osobnost *předpokladem*, nikoli však, *proč jest ideálem mravního života*.

Ve skutečnosti možno však najíti úzkou souvislost mezi metafysikou a etikou.

Odezíráme-li předně od hlediska transcendentálního idealismu, je souvislost mezi metafysikou a etikou, mravní osobností snadno dán, utvořen. V tomto případě nebéřeme jako Kant svobodu vůle jako fakt intelligibilního řádu, nýbrž jako vlastnost zkušenostní lidské přirozenosti, Přísluší tudíž osobnosti člověka a je podstatně s ní sloučena, spiata, pokud je rozum a sebevědomí předpokladem svobodného se rozhodnutí a jednak sebevláda ducha nalézá ve svobodě právě svůj přirozený výraz.

Znaky osobnosti v ontologickém smyslu dlužno jmenovati: ROZUM, SEBEVĚDOMÍ A SVOBODU. Odtud je dán přechod k etickému poli. Mravní osobnost jako podmět je právě metafysická osobnost sama jako nositelka mravního jednání, mravní osobnost jako ideál a předmět mrav-

ního snažení je úplný rozvoj toho, co je v metafysické osobě vloženo, život duchový v plném rozkvětu a nejvyšším rozpětí, sebevláda ducha a svoboda naproti celé přírodě.

Obtížnější věc jest u Kanta. Tu není souvislost zcela bez mezer. Mezi svobodou jako předpokladem mravnosti a mravním ideálem viděli jsme sice úzký poměr jako mezi potencí a aktem, mezi zárodkem a rozvitým organismem. Avšak mezi svobodou a sebevědomím, kteréž Kant s osobností spojuje, chybí most. Svoboda je v kriticismu něčím transcendentálním, nemožno jí psychologicky vůbec odvoditi, jelikož jest nemožno ji nalézt v empirickém životě duše, jenž podléhá zákonu nutnosti.

Avšak přece uznati musí kritická filosofie souvislost mezi sebevědomým (povědomým) rozumem a svobodou, i když jí dokázati nemůže. Kant se přiznává, že svoboda přísluší jen rozumným bytostem, těmto však všem; musí tedy býti přece rozum předpokladem svobody a svoboda nutnou vlastností rozumové bytosti, rozumné bytosti. Tutéž souvislost shledáváme naznačenu, kdykoliv se uvádí důvod mravní velikosti člověka tu svoboda tu zase rozum nebo sebevědomí.

Můžeme tedy i u Kanta rozum a svobodu sloučiti jako prvky téže *jediné* osobnosti, jež je podmětem mravního jednání. Pojem osobnosti se přirozeně přenáší i na etický ideál, jenž není nic jiného než plné uskutečnění (realisování) svobody ducha.

Druhá důležitá otázka, již dlužno dáti, zní: *Je mravní ideál, ježž Kant slovem osobnost označuje, pravdivý a oprávněný?*

Nakreslil Kant sám ideál osobnosti správně? Tu dlužno uznati, že jsou podstatné prvky pojmu, jak je u Kanta shledáváme, zcela případné. Je to ušlechtilé pojímání mravního úkolu životního, jestliže je myšlen jako uskutečnění ideje člověka a jako pěstění nejvyšších dober ducha. Touto myšlenkou povznáší se Kant vysoko nad jakoukoliv plytkou morálku zisku a blaženosti (radosti). Shoduje se rovněž s pravdou, jestliže se označuje velkou výsadou ducha jeho svoboda. V tom se právě zračí velikost ducha, že je na přírodě nezávislým. Nemá býti jejím otrokem, její vnady a půvaby nemají ho rušiti, drážditi, obtíže a utrpení, jež mu přináší, nemají ho odlouditi s pravé cesty, mají jeho věrnost vyzkoušeti a jeho síly utužiti, nemá poslouchati přírody, ale má nad ní panovati (ji opanovati). Rovněž nutným je pozitivní prvek svobody, autonomie. Člověk smí ve svém mravním životě jen rozkazu svého vlastního svědomí poslouchati, dbáti. Co mu svědomí zakazuje, je hříchem, zlem, svědomí je člověku směřodatným, a nesmí býti obětováno

ani přírodě ani autoritě. Duch veliký a silný v sobě samém, svobodný vně i zevně, toť obraz mravní velikosti u Kanta, pravdivý obraz mravní osobnosti !

Dobře a případně je též osobnost charakterisována *sebeúčelem*. Člověk nesmí býti jako nějaká pouhá věc, jediné jako prostředek upotřeben k uskutečnění cizích účelů, nesmí mu býti vnucen úkol životní, při němž by pozbyl svého mravního vlastního významu ; jako osoba nesmí nikdy vzdáti se, sebe zaprodati, má právo a povinnost, ve vší životní práci své vlastní já, svoje šlechtnější „sebe sama“ hledati. Podle Kanta toto platí i vůči Bohu samému. Když stvořil Bůh člověka jako rozumnou bytost, zavázal tím sám sebe, že chce dbáti jeho osobnosti a že ho nikdy nesníží na význam pouhé věci.

Budiž ještě vytknuto, že Kant přihlíží i k sociálnímu charakteru a rázu lidské osobnosti. Uznává, že nejvyšší mravní dobro se nemůže dosíci jediné snahou jednotlivé osoby o její vlastní mravní dokonalost, nýbrž že je nutno, aby se spojila v jeden celek za tím účelem v soustavu dobře smýšlejících lidí, v níž a skrze její jednotu se dobro ono jediné může uskutečniti.

„Das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zustande kommen kann“. ⁶¹

Proti těmto přednostem Kantovy etiky jsou však značné slabosti, nedostatky. Naše kritika omezuje se přirozeně oněmi prvky, jež jsou pro ideál osobnosti důležité.

První chybou osobnostního ideálu u Kanta je jeho čistě formální ráz (povaha, charakter). Jako podstatně tvořící prvek uvádí se svoboda ducha, ve smyslu číře nezávislého seberozhodování. Uznali jsme sice tento prvek za zcela odůvodněný, avšak nejvyšší a vše obsahující pojem etiky nemůže býti prázdná autonomie, byť by ve své nejčistší dokonalosti. Není to forma samojediná, jež nás u lidského jednání zajímá, nýbrž v první řadě je to její *obsah*, jenž mu významu dodává a hodnotu osobnosti určuje. Ta otázka nám nedá klidu: K čemu se má člověk rozhodnouti, co je účelem a cílem jeho celého mravního vývoje, jaké dobro má se v něm uskutečniti? Má Kant na tyto otázky odpověď? Očekávali bychom ji tam, kde formuluje Kant zákon, jenž je pro jakékoliv seberozhodování vůle směrodatným. Kategorický imperativ povinnosti

zní: „Jednej tak, aby maxima (zásada) tvé vůle vždy zároveň mohla platit za princip všeobecného zákonodárství.“ Co je nám tím dáno, je zase jen čistě formální princip. Chceme-li vědět, co jest nám skutečně v praktickém životě činiti, musíme zjistiti, které jsou to zásady, maximy, jež onomu hlavnímu zákonu mravnímu odpovídají. Kant se tomuto úkolu nevyhýbá. Pro problém osobnosti je zajímavé, co vykládá o povinnostech člověka k sobě samému. Tyto povinnosti vrcholí podle Kanta v příkazu, aby se člověk jako osobnost uplatnil a svou lidskou hodnotu nezapřel. „Nezahazuj se, nejednej nepočestně!“ Tento příkaz, rozkaz nám neříká nic nového, nýbrž nás přivádí zpět k východnímu bodu etiky. Tak zůstáváme stále ve formalitách a otázka, co jest účelem vši autonomie, jaký obsah má mít svobodný život, směr celku je vždy originální. Osobnost není jednoduše život ducha všeobecně vzatý, nýbrž duchový život ve své konkrétní prazvláštní existenci a individuálním svérázu. Aby bylo přihlíženo k individualitě a aby byla pěstěna, je mravní povinností, poněvadž ona jediné rovná cestu k velikosti. Jen kdo se vyvíjí podle svérázu svého ducha, může se lehce a svobodně vyvinouti. Kant nepřihlíží k tomuto prvku vůbec. Tím, že hledá všeobecné, ztrácí zájem, odvrací svou pozornost od zvláštního, poněvadž zavrhuje způsob, podle něhož se má etika zakládati na přirozenosti člověka a rovněž ji prozkoumati a tak zůstává při abstraktních zákonech.

Největší slabostí etiky Kantovy spočívá v určení poměru lidské svobody k Bohu. Člověk se nejdříve jeví naprosto autonomní, prvním a posledním pramenem mravního zákona; jakákoliv heteronomie se nepřikřeji odmítá. Pak ale najednou se uvádí Bůh jako nejvyšší zákon mravního řádu a člověku se namlouvá, aby zákon svého vlastního rozumu přece jen dodatečně považoval za Boží zákon, t. j. cizí zákon. O smíření obou myšlenek se Kant nepokouší, je též nemožným, dokud se obhajuje naprostá autonomie. Kant stojí před neúprosnou alternativou. Buď to myslí vážně s naprostou autonomií, a tu se jeví Bůh mravním nebezpečím, a důsledně je nutno, aby byla jeho jsoucnost nebo aspoň jeho vlastnost jako mravního zákonodárce popřena. Nebo se Bůh uznává za nejvyššího zákonodárce, tu však musí býti přiznáno, že mravnost stvořené bytosti nemůže býti naprostě, ale jen relativně autonomní, v nejhlubším svém základě však heteronomní. Relativní autonomie a heteronomie si navzájem neodporují. Člověk je svým vlastním zákonodárcem, jeho svědomí je normou jeho mravního chování, jednání, avšak jeho rozum se svými zákony koření konečně v Bohu tak, že tyto zákony

jsou právě proto v poslední řadě zákony Boha. Tento heteronomní moment a omezená povaha lidské autonomie ducha čeká stále vždy ještě na odpověď.

Kant byl by býval jistě odpověď našel, kdyby byl býval jen tuto otázku vůbec postavil a kdyby nebyl příliš zanedbal vedle formálního principu mravnosti její materiální princip. Odpověď totiž se dá bez obtíží vyvoditi z jeho etických hlavních myšlenek. Člověk je podle Kanta sebeúčel, t. j. účel a cíl jeho snah má býti uskutečněním toho, co je *v něm vloženo, realisace idey lidskosti*. Našli jsme již tento pojem u Kanta, avšak filosof je nakloněn k tomu, aby hodnotu člověka kladl do formální autonomie a aby ideu člověka s onou ztotožňoval. Toto omezení musí býti odstraněno a pojem musí býti brán v celém svém rozsahu, takže mravní ideál pak žádá, *místo prázdny svobody svobodný rozvoj všech vloh a schopností lidského ducha*. Výzkum, jakým způsobem psychické počiny, výkony se mohou nejvíce extensivně i intenzivně stupňovati, jaký obsah dodává duchu jeho nejvzácnější bohatost a jeho nejvznešenější hodnota, vedl by pak k uspokojivému a nejvyššímu pojmu osobnosti; osobnost není právě prázdnotou sebevládou, mocí, nýbrž *formou nejbohatšího a nejvznešenějšího života ducha*. Ovšem se musí při tom upustiti od hlediska, názoru Kantova, podle něhož etika nemá odvozovati své zákony z přirozenosti člověka a z psychologických faktů, ale jediné a priori, má-li se tento úkol provésti. Neboť právě lidská přirozenost se musí přesně plně prozkoumati a je dlužno hledati co nejúžší styk se zkušeností, má-li etika prospívati. Kant sám je přinucen raditi se se zkušeností, jakmile se pokouší všeobecný základní zákon specifikovati a chce-li určit, která zásada (maxima) skutečně se hodí k principu všeobecného zákonodárství.

Aprioristická a číře formální povaha jeho etiky je na vině, že Kant přehlíží velmi důležitý moment v pojmu osoby, totiž *individualitu*. Idea člověka nevtěluje se v jedinci ve své celé náplni, tu jsou tyto, tam ony vlohy více vytvořeny, a Kant je měl uznati, chtěl-li poměr Boha k mravnímu zákonu obhájeti, zachovati a vysvětliti.

Něco podobného je dlužno říci o člověku jako sebeúčelu a jeho poměru k Bohu. Kant líčí lidskou osobnost jako naprostý sebeúčel, jako konečný účel, jenž je jen sám pro sebe, u něhož se nesmíme dále ptáti po proč a nač. Člověk je jistě sebeúčel, pokud se ho nesmí užíti jako pouhého prostředku, je též naprostým sebeúčelem, pokud jeho mravní osobnost nikomu nesmí býti obětována, avšak jako tvor nemůže býti

i v tom smyslu absolutním, naprostým, že by nebyl nikomu vyššímu poddán a zavázán. Kant sám popřel svůj původní názor, když uznává, že člověk může být sice prostředkem, nikdy však se ho nemůže použít jako *pouhého* prostředku, když dokonce požaduje, aby člověk svůj celý život považoval za *bohoslužbu*, t. j. uznati účel jako nejvyšší, jenž v něm samém nespočívá, není dán, vložen. Omezuje-li se tak prazvláštní, vlastní význam člověka, nemožno ho pak již označovat jednoduše naprostým sebeúčelem.

Avšak i když odezíráme od nedůslednosti celého hlediska, zůstane Kantův názor na náboženství zcela neuspokojující. Jak jsme viděli, omezuje se Kantovo náboženství na „poznání všech povinností jako božských příkázání“. Přímý styk s Bohem v modlitbě se odmítá, přílišná blízkost Boží je jako nebezpečná obávána.

Tento zevnější, povrchní názor na náboženství možno jen tak vysvětliti, že Kant nedospěl k porozumění jeho podstaty a jeho významu v životě ducha. Náboženství je jednak povznesení, vzestup člověka k Bohu, bezprostřední povznesení se do světa Věčného. Náboženstvím plní se duch bezpříkladným obsahem, jeho poznání pojímá věčnou pravdu, jeho láska objímá věčné dobro, vzrůstá do bohatství a veleby Božího života. Jednak je náboženství sestup Boha k člověčenstvu. Bůh přichází vstříc lidské snaze, volí si příbytek v nejvniternější svatyni duše, aby ji obnovil zevnitř na venek, aby ji pronikl božskými silami a ji uschoptil k nadlidským počinům a výkonům. Není tedy proto náboženství nebezpečím pro mravní osobnost, nýbrž podmínkou jejího dokonalého rozvoje a základem její pravé velikosti, pozvedá člověka, pokud je to jenom možno, dokonce z mezí její konečnosti a omezenosti. Čím více se duch svému Tvůrci přiblíží, tím mohutněji vzrůstají mu perutě, tím silnější se stává jeho vzlet, čím bohupodobnějším a bohaplným je duch, tím větší a vznešenější bývá, se stává. Čirá autonomie a vnitřní omezení, uzavření jsou tím více v Boží blízkosti rušeny a znemožněny, duše se otvírá Božství a dává se mu do služeb, avšak ztráta své (domnělé) absolutní vlastní svrchovanosti (jež je nemožnou) se odměňuje náplní života, jenž proudí nyní do duše. Kdyby byl býval Kant hledal velikost osobnosti více ve vnitřním bohatství duševního života, než v jeho formální svobodě, býval by jistě více, hlouběji uznal význam náboženství. Kantův pustý formalismus hlavně zavinil, že mu zůstal zastřen nejvyšší ideál velikosti ducha — Bohem naplněná osobnost.⁶²

Fichte, důsledný žák Kantův, převzal i jeho základní etické myšlenky, zásady a je dále rozvedl. Spatřoval-li Kant ve svobodě podstatu osobnosti a veškeré mravní velikosti vůbec, činí i *Fichte* ze svobody v její nejryzejší a nejvznešenější formě stěžejní, ústřední pojem své etiky.⁶³

Fichtova filosofie vychází z pojmu ČIRÉHO JÁ, t. j. ze všeobecného rozumu, jenž ještě nebyl individualisován, jenž je však povznesen nad protivu podmětu a předmětu.

Toto čiré „Já“ je nejzazším principem vesmíru, naň poukazuje veškerá skutečnost, . . . k němu směřuje vše, co je. Všechno, co si představujeme, je v „Já“ a skrze „Já“ dáno (kladeno). Já však nemůže již býti dáno něčím jiným, musí býti samo sebou dáno, je CAUSA SUI. Jako sebepříčina je „Já“ čirá činnost, v bytí i jednání jediné samo sebou určováno, je to jedním slovem řečeno podle své nejvnitřnější podstaty NAPROSTÁ SVOBODA.

Já je zároveň tvůrčí prapříčina, prazáklad objektivního světa. Svět vzniká tím, že JÁ si klade proti sobě NE-JÁ. Svět nemá samostatné jsoucnosti, existence, nýbrž trvá jen jako představa podmětu.

Tážeme se, zda může býti tomuto JÁ podnětem, aby si takovou představu vytvořilo, aby se nějakým NE-JÁ ve své svobodě omezilo, ohraňovalo. JÁ musí tento krok učiniti, musí si hranici, mez proti sobě postavit (představit), chce-li vůbec dospěti k sebevědomí a k nějaké určité činnosti. Sebevědomí se rozpaluje, rozžhavuje na světovědomí, činnost onoho JÁ se může státi reflektující (zvratnou), t. j. na sebe se vztahující — na sebe se obracející, jen když se láme a odráží jako světelný paprsek na zevním, zevnějším předmětu. Činnost by se musela v neurčitu ztráceti, kdyby nenarážela na nějaký odpor, jenž ji omezuje, jen nějakým předmětem může nabýti formy a charakteru povahy, svérázu.

Má-li se JÁ k svobodnému seberozhodování probuditi, musí se vedle „NE-JÁ“ proti němu postavit ještě jiné „JÁ“. Je-li JÁ výlučně určováno jen „NE-JÁ“, je pocit přinucení nevyhnutelným, když ale svoboda musí zůstat *zákonem ducha*.

Je-li však „JÁ“ určováno jiným „JÁ“ t. j. rozumným tvorem k činnosti rozníceno, probuzeno, může se svoboda zachovati. Duch nepůsobí na ducha přinucením, nýbrž výzvou k svobodnému seberozhodnutí. Tu však není od prvopočátku množství vedle sebe stojících rozumových bytostí, existuje jen všeobecné „JÁ“. Proto se tedy rozkládá

toto JÁ v individuální svět, aby svého cíle dosíci mohlo, svět, v němž jedno JÁ se staví proti druhému, jinému.

Klad NE-JÁ a rozumového individuálního světa spočívá *v předvědomém* a tudíž *předmravním jednání*. K sebevědomí probuzení shledáváme již hotovou skutečnost: vidíme se obklíčena objektivním světem a jinými osobami, ani netušíce, že byly skrze „JÁ“ dány, vytvořeny, v jednotlivém „JÁ“ však je již dán podmět pro vědomí a mravní jednání.

Co je nyní pro jednotlivou osobnost cílem mravních snah?

Podle Fichteho je to svoboda ve své nejčistší dokonalosti a nejvyšší potenci(stupni). Poněvadž je ideál svobody příbuzný ideálu osobnostnímu, jeví se osobnost u Fichteho tak jako u Kanta zároveň podmětem i předmětem mravního jednání.

Mravní cíl podle Fichteho je — určitěji řečeno — naprostá svoboda, t. j. samočinnost nikterak zevně, ale jediné sama sebou určovaná. Taková svoboda byla „JÁ“ vlastní od počátku, upustilo však od ní tím, že si „JÁ“ z nutných, naléhavých příčin postavilo jako mez proti sobě přírodu nebo NE-JÁ. Je však nyní nutno jíti touže cestou zase nazpět, a meze, svůj ideál splnivší, zase přemoci. Tím se stává celý život ve svém nejhlubším významu osvobozujícím postupem. „Veškerý život lidstva je neustálý boj s přírodou o svobodu, nadvládu nad ní.“

„Das ganze Leben der Menschheit ist ein fortgesetzter Kampf mit der Natur um Freiheit, Oberherrschaft über dieselbe.“⁶⁴

Konečný cíl tohoto boje je přirozeně úplné zrušení(odstranění) NE-JÁ, neboť jenom tím, že se příroda zničí, nabude čisté JÁ naprosté svobody. Tento konečný cíl však nemůže a nesmí býti nikdy úplně, zcela dosažen. JÁ má sice sílu, aby mez NE-JÁ vždy dále posunovalo, jeví se však neschopným, aby tuto mez zcela odstranilo. A kdyby to bylo i možné, nesmělo by se pokračovati až ku zničení přírody, poněvadž by tento poslední krok měl neblahé následky pro JÁ samo. Příroda není jen mezí, nýbrž má zároveň i pozitivní význam pro JÁ. Na ní závisí možnost sebevědomí a jakéhokoliv, veškerého určitého jednání. Je tedy snad konečný cíl mravních snah klamně určen? Nikoli. Zrušení přírody musí se do nekonečna posunouti; stává se ideálem, jenž je sice sám nedosažitelný, avšak přece označuje, určuje směrnici v životním pochodu, postupu. Úkolem životním není dosažení ideálu samého, nýbrž úkolem je blížiti se mu v nekonečném, nikdy dokonalém (dokončeném) vývoji.

„Der einzige Bestimmungsgrund der Materie unserer Handlungen ist der, uns unserer Abhängigkeit von der Natur zu erledigen, ohnerachtet die geforderte Unabhän-

gigkeit nie eintritt. Der reine Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit, die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie gleichfalls auf dieselbe geht, d. i. in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müsste. Nun kann zufolge des geführten Beweises das Ich nie unabhängig werden, solange es Ich sein soll; also liegt der Endzweck des Vernunftwesens notwendig in der Unendlichkeit und ist ein zwar nicht zu erreichender aber ein solcher dem es sich zufolge seiner geistigen Natur unaufhörlich annähern soll.“⁶⁵

Látka nebo „Co“ mravní povinnosti, řada skutků, jež vedou k mravnímu konečnému cíli, jest podle Fichteho jmenovanou formulí dostatečně stanovena, takže povinnost okamžiku může býti vždy nalezena. O formální stránce nebo „Jak“ mravního jednání poznamenává filosof některá určení, jež se těsně opírají o myšlenky Kantovy.

Podle toho jest si vybojovati svobody svobodným jednáním. Svoboda se nemá nacházeti jen v konečném cíli, nýbrž i v prostředcích, jimiž se má dosáhnouti. To se děje, když se staví mravnost zcela na vlastní účinnou sílu a vlastní přesvědčení. Mravního významu nemá vrozená vlohá, nýbrž vlastní *zisk* (Erwerb), ne to, co je člověk svou přirozeností, přírodou, nýbrž to, co ze sebe sám udělá, vytvoří.

„Danach soll die Freiheit errungen werden *durch freies Handeln*. Die Freiheit soll sich also nicht nur im Endziel finden, sondern auch in den Mitteln, mit denen es angestrebt wird. Das geschieht, wenn die Sittlichkeit ganz auf *eigene Talkraft und eigene Überzeugung* gegründet wird. Sittliche Bedeutung hat nicht das angeborene Talent, sondern der eigene Erwerb, nicht das, was der Mensch von Natur ist, sondern das, was er aus sich selbst macht.“⁶⁶

Mravní hodnotu má dále jen to, co vychází z rozkazu vlastního rozumu. Ne cizí, ale vlastní zákonodárství má býti v životě a nad životem rozhodujícím, směrodatným. „Jednej vždy podle svého nejlepšího přesvědčení!“ Jednej podle svého svědomí! „Handle stets nach bester Überzeugung, handle nach deinem Gewissen!“ To je formální základní zákon etiky. Fichte zdůrazňuje ještě rozhodněji než Kant závaznou sílu svědomí a rovněž, zároveň jeho autonomii. Zavrhuje tedy na poli mravnosti jakoukoliv autoritu. „Kdo jedná se zřetelem na autoritu, jedná nutně nesvědomitě.“

„Wer auf Autorität hin handelt, handelt notwendig gewissenslos.“⁶⁷

Dokonce i božský zákon je jen tehdy závazný, je-li svědomím potvrzován a jen proto, že je od něho potvrzován.⁶⁸

Svoboda je podle řečeného v mravnosti účelem i cestou zároveň. Je též pohnutkou (motivem) vpravdě mravního jednání. Člověk se má

snažiti o svobodu pro svobodu. Svoboda a mravnost nemají vyššího cíle nad sebou, jsou tudíž sebecílem. Nemají býti z toho nebo onoho důvodu, mají býti, poněvadž býti musí. Mravní zákon se jeví jako kategorický imperativ, jako povinnost, jíž se nedostává významu až teprve jeho svým obsahem, povinnost, jež nemá nutnosti, aby se důvody ospravedlňovala.⁶⁹

Vedle této všeobecné staví Fichte speciální mravouku, pokud totiž zkoumá, jaký má býti život člověka v jednotlivosti, aby vyhověl svému mravnímu úkolu. Budtež tu uvedeny aspoň hlavní zásady této etiky.

Předmětem vlastním lidské starosti má býti *duch*. Všechny snahy mají za tím účelem směřovati, aby síly a vlohy jeho byly harmonicky vyvinuty, vzdělány a intensivně použity, uplatněny. Vnitřní velikost a pevnost ducha má se pak na venek (zevně) doplňovati vládou nad přírodou. Tělo se nemá jako sebeúčel považovati, nýbrž má býti účelem ducha podřízeno.

Moment individuality nenechává etika Fichtova nepovšimnut, přece však se mu jeví více jako slabostí než předností. Samo o sobě je stejnoměrné pěstění (výchova) všech sil mravní povinností, jakákoliv jednostrannost odporuje ideálu. Poněvadž však člověk pro svoji konečnost, omezenost může jen na omezeném poli něco dokonalého dokázat, je proto přinucen, aby si určité povolání zvolil a tomuto vzdělání svého ducha přizpůsobil. Toť však je jednostrannost a tudíž slabost. Jen společenským soužitím se tento nedostatek poněkud vyrovnává, opravuje, poněvadž ve veškerém člověčenstvu je konečně každá vloha zastoupena, a je tak celý ideál uskutečněn. Pokud tedy jeden druhému ze svých předností a plodů svých prací sděluje, je v každém jednotlivci částečně jednostrannost překonávána.

„So wird durch Vernunft und Freiheit der Fehler, den die Natur gemacht hat, verbessert, die einseitige Ausbildung, die die Natur dem Individuum gab, wird Eigentum des ganzen Geschlechtes, und das ganze Geschlecht gibt dagegen dem Individuum die seinige.“⁷⁰

Velmi důrazně uplatňuje Fichte *sociální* povahu lidské osobnosti. Člověk, tak pojednává, nemůže jako izolovaná bytost svého životního cíle dosíci.

„Es ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt.“⁷¹

Jen jako velká společnost, ve vzájemné podpoře v obapolném dávání a přijímání skuteční lidstvo ideál svobody. Tuto všeobecnou

souvislost, vzájemnost podpory osobního života nazývá Fichte církví. Poněvadž je souvislost nutná, je povinností jednoho každého, aby byl členem církve.⁷²

Pravidlo pro chování se k bližnímu samozřejmě plyne z účelu společenského soužití a ze svérázu lidské přirozenosti. Nikoliv utlačovati, nýbrž pozvednouti, povznášeti má společnost. Nemáme se tedy snažiti, abychom z jiných nadělali otroků, abychom svou *panovačnost* uspokojili. Dokonce dána-li je nám moc k tomu, nesmíme použití bližního jen jako pouhého prostředku pro své vlastní účely, jelikož je jeden jednotlivec právě tak sebeúčelem jako jiný.

„Ich kann und darf nicht alles sein und werden, weil einige andere da sind, die auch frei sind.“⁷³

Fichte si osvojuje slovo svého žáka Schellinga: „Kde shledává, nalézá, má mravní moc odpor, tam nemůže býti příroda. S úžasem tiše tu stojím. Tu je lidství! volá se mi v odvětu, nesmím dále!“

„Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht Natur sein. Schauernd stehe ich still. Hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen; ich darf nicht weiter.“⁷⁴

Tímto uznáváním práv lidskosti se však neomezuje povinnost oproti bližnímu. Jest nadto nutno, aby byl kladně podporován, aby mu bylo napomáháno, aby našel cestu ze země poroby do země svobody. Při tom je však arcíť přihlížeti, abychom na rozumnou bytost nepůsobili tak jako na nějakou mrtvou hmotu. Naše veškerá snaha musí se k tomu odnáseti, abychom dali podnět bližnímu k ušlechtilému svobodnému seberozhodování.

„Gesellschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie als auf freie Wesen ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.“⁷⁵

Osobnost, jejíž vývoj se jevil dosud ideálem, je Fichtemu přece jen jako nejbližší, nikoliv však nejzazší mravní cíl a tím méně naprostý sebeúčel.

V tomto ohledu znamená Fichte rozhodnou reakci proti Kantovi. Sebezdokonalování člověka není mu vůbec účelem o sobě, má jen potud svou cenu a hodnotu, pokud se v něm vyznačuje všeobecná idea rozumu. Sebeúčelem je člověk jen ve vztahu k ostatním, pro sebe samého není účelem, nýbrž prostředkem ve službě idey.⁷⁶

Poslední účel je u Fichteho dokonce tak pojímán, že bližší účel zcela absorbuje, pohlcuje.

NEOSOBNÍ „JÁ“

Konečný cíl není konečně zachování osobnosti jednotlivé, nýbrž její splynutí ve všeobecném rozumu.

Důvod, proč nemůže býti osobnost uznána za sebeúčel a věčný ideál tkví v tom, že Fichtemu není nejvyšší formou životní ducha.

„Im Begriff der Persönlichkeit liegen Schranken.“⁷⁷

NEOSOBNÍ teprve je duch a svoboda v největším stupni, napětí, potenci.

„Das Unpersönliche erst ist Geist und Freiheit in der höchsten Potenz.“ „In das Unpersönliche muß deshalb alles persönliche Leben einmünden.“ „Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt, eigentliches reines Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung.“⁷⁸

Speciálnější, podrobnější rozvedení myšlenky je v jednotlivých obdobích filosofického vývoje Fichtova různé. Etiku první periody jsme právě již poznali. V této se jeví absolutní ideál jako všeobecné neosobní „JÁ“. Mravní snažení má sice směřovati k vývoji a pěstění, výchově osobnosti a ke stupňování její svobody, avšak konečný cíl, naprostá svoboda, je tak myšlen, že spadá se sebezmařením jednotlivého JÁ ve prospěch všeobecného, neosobního „JÁ“. Je-li tento účel i nedosažitelný, zůstává přece kýženým ideálem. Tak si možno vysvětliti, proč dává Fichte za pravdu v základních myšlenkách pantheistickým mystikům.

„Der Irrtum der Mystiker, praví, beruht darauf, daß sie das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende, vorstellen als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuums, die Verschmelzung desselben in die absolute reine Vernunftform oder in Gott ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich.“⁷⁹

V pozdějších letech přijímala filosofie Fichteova vždy více náboženské přibarvení. Nahrazuje-li v první době čisté „JÁ“ zcela pojem boha, zavádí později nejprve pojem mravního světového řádu, nadřaděného „JÁ“ a ustupuje nakonec vlastnímu pojmu boha. Povaha tvora u JÁ se uznává, bůh se jeví prapříčinou a nositelem jak mravního řádu tak i světa „JÁ“. Pojem boha u Fichteje je pojem důsledného pantheismu. Svět je jenom zjevem boha, světový postup není ve své hloubce nic jiného než život boha sám.

„Mrtvá tíživá hmota, která by jen prostor vycpávala, zmizela, na její místo proudí, vlní a šumí, hučí věčný proud života a síly a skutku,

konu — z původního života; ze tvého života, Věčný: vždyť veškerý život je tvým životem!“

„Die tote lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließt und wogt und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und Tat — von ursprünglichem Leben; von deinem Leben, Unendlicher; denn alles Leben ist dein Leben.“⁸⁰

Tímto spojením a ztotožněním se s bohem se celý vnitřní člověk přetvořuje, obnovuje, tím se získává vlastní život, pravé bytí, ba jakés věčné trvání, pokud život, jenž se zastavuje jen u konečna, je nicotný a nosí v sobě smrt. Věčnost, jež se tu slibuje, není však trvání v osobní nezávislosti, nýbrž trvání jako okamžik (moment, prvek, zlomek) božského života. Tok, proud osobního, jedinečného života ústí do moře neosobního všeživotá, individuum pozbývá svoji zvláštní existenci, zato však se zbožňuje a věčným stává co do své podstaty, bytosti. Tato věčnost nenastává až za hrobem, ona sahá, strmí, vniká již do přítomnosti, získává se, jakmile „JÁ“ svoje těžiště v bohu zaujímá (svůj vztah zabírá).

„Der Mensch muß einsehen lernen, daß jenes allein wahrhaft daseiende geistige Leben in den manigfaltigen Gestaltungen, die es nicht durch ein Ohngefähr, sondern durch ein in Gott gegründetes Gesetz erhielt, wiederum EINS sei, das göttliche Leben selber, welches göttliche Leben allein in dem lebendigen Gedanken da ist und sich offenbar macht. So wird er sein Leben als ein ewiges Glied in der Kette der Offenbarung des göttlichen Lebens und jedwedes andere geistige Leben als eben ein solches Glied erkennen und heilig halten lernen; und nur in der unmittelbaren Berührung mit Gott und dem nicht vermittelten Ausströmen seines Lebens aus jenem Leben Licht und Seligkeit, in jeder Entfernung aber aus der Unmittelbarkeit Tod, Finsternis und Elend finden.“⁸¹

Člověk musí uznati, že onen jedině skutečně tu přítomný, jsoucí duchový život v pestrých svých tvarech, jež neobdržel nikoliv, nikterak jen tak náhodou, nýbrž v bohu založeným zákonem — znovu jedním se stane, samým životem božím. Tento božský život jest dán skutečně, jest jen v živé myšlence a v ní se projevuje. Tak bude (člověk) svůj život uznávati svatým, míti jako věčný článek v řetězi zjevení božského života a taktéž i jakýkoliv jiný duchový život bude uznávati a za svatý míti. Učiti se, uznávati a za svatý považovati i jakýkoliv jiný duchový život. A jedině v bezprostředním styku s bohem a s nezprostředkovaným výronem jeho života a z onoho života bude život, světlo, jas a blaho čerpati, v oddalování se z této bezprostřednosti však najde smrt, tmu a bídu.

Fichtova etika kráčí ve šlépějích Kantových. Co bylo dříve řečeno ke chvále Kantově, platí i o něm a to ještě ve vyšším stupni.

Důležité prvky v pojmu osobnosti se tu dobře zdůrazňují. Zvláště bývá oslavována etika Fichtova, poněvadž s důrazem a vážností obhajuje svatost svědomí.⁸²

Možno poněkud přisvědčiti, musíme však na to poukázati, že i autorita má své svaté právo. Má sama ze sebe nárok na poslušnost, i když může jen skrze svědomí a nikdy proti svědomí zavazovati. Není správné, tvrdí-li Fichte, že je svědomí jediným a posledním důvodem, jenž nás určovati, přiměti smí a může, abychom božského zákona poslouchali. Nejzazší závazný důvod mravního zákona tkví v Bohu samém.

Obsah osobního života spočívá podle Fichteho podstatně v pravé svobodě. Tím je určen mravní snaze důstojný cíl. Rozhodný pokrok znamená oproti Kantu hledisko pozdějších děl Fichteových na náboženský problém. Přihlížení na stvořený ráz a povahu lidské osobnosti nutí, aby prameny síly a velikosti mravního života byly hledány v absolutnu. K tomu se pojí názor, že rovněž není posledním cílem všeho života dán v konečném, nýbrž že může býti dán jen v nekonečném, že tudíž lidská osobnost nemůže býti absolutním sebeúčelem.

Hlavní chybou etiky Fichteovy je jeho pantheismus, jenž určuje namnoze její ráz a povahu. Pantheismem se olupuje mravní život jak ve svém kořenu, tak ve svém posledním cíli samostatného významu. Jednotlivé „JÁ“ zaniká a přestává býti aktivním střediskem svobodné samočinnosti, stává se jen momentem pouhým v životě božském, hledištěm (Schauplatz) božské činnosti.

Důsledek toho je, že jeho jednání pozbývá povahy volného — svobodného činu a že z něho vzniká jen passivní trpné dění. Tak z kořene se ničí mravní význam lidského života. Posledním cílem života má býti splynutí v absolutnu. Je jistě pravdou, že nejzazší cíl všeho stvořeného jest jen hledati v absolutnu, ale Kant má pravdu, zdůrazňuje-li, že přes to všechno osobnost je též sebeúčelem a že se nesmí nikdy snížit na pouhý a holý prostředek. Do pojmu nejvyššího účelu života nutno přibrati osobnost jako relativní sebeúčel.

Nemá se v onom posledním nejzazším cíli ztratiti, nýbrž musí se tam právě najíti. Proto nenašel Fichte pravé synthesy a smířlivé formule. Na půdě pantheismu asi vůbec nelze jí nalézt. — —

Hegelova filosofická soustava je důsledný pantheismus v čiré postavě. Je tudíž všeobecný názor, že Hegel ještě více obětuje ve své etice *zvláštní všeobecnému, osobnost ideí*.

„S etického hlediska,“ praví Wundt, „má filosofie Hegelova bez pochyby své těžiště v úplném odstranění obvyklého subjektivistického stanoviska etiky . . . Ethos není zde více individuálním, jedinci jsou jen jeho nositelé, sám však (ethos) jest ve všech svých útvarech vůlí světovou, objektivisací naprostého rozumu, je rozvojem božství v lidstvu a jeho dějinách.“⁸³

„Takový posudek nevystihuje však správně snahy filosofovy. Staví-li Hegel sice všechno jsoucno do služeb ideje, přece se snaží, aby nároky jednotlivé osobnosti zcela nezanedbával. Jeho filosofie právě pracuje na smíru *všeobecného s individuálním*. Zda jeho filosofie toho cíle skutečně dosahuje, jest ovšem jiná otázka, na niž nemožno prostě kladně odpovědět. Přes to všechno lze všeobecně říci, že vedle povšechné ideje je též osobnost centrálním pojmem Hegelovy etiky. Přesvědčíme se, že právě Hegelova filosofie skýtá pro řešení problému osobnostního bohatý podklad velkých a plodných myšlenek.“ Tak obhájí Sawicki Hegela proti Wundtovi.⁸⁴

Osobnost jest svoboda, tak zní hlavní výměr Hegelův, jenž spadá s definicí Kantovou. Jen pojímá Hegel pojem svobody mnohem hlouběji. Není to prázdná formální autonomie sebeurčení, nýbrž vývoj pravé bytosti (podstaty) — sebevývoj, docházení ducha k sobě samému (ein Sichentfalten und Zusichselbstkommen des Geistes).

Svoboda, osobnost je tudíž „nejvyšším dobrem člověka“, dobro, o které se bojuje v každé mravní snaze. Že tomu ani jinak býti nemůže, plyne z přirozenosti věci samé. Duch je právě (svou celou podstatou) svoboda v protivě ke hmotě, jež je podrobena zákonu tíže a bod, k němuž směřuje, má mimo sebe.⁸⁵

Udává-li se tedy svoboda ducha jako cíl života, nic jiného se tím nepožaduje, leč aby svou pravou bytost, podstatu vyvinul. Svobodný, jak je svou podstatou, má býti i svým vědomím a činem, má býti *takovou svobodou, jež chce svobodu*.⁸⁶

Nyní podáme bližší vysvětlení Hegelovo o problému osobnosti. Nejlépe ozařuje otázku „*Filosofie práva*“.⁸⁷

Osobnost, tak praví Hegel, ve své právní filosofii, spočívá podstatně

v sebevědomí, v němž se různí abstraktní „JÁ“ ode všech konkrétních určujících známek. Poněvadž je to sebevědomí „*přicházením ducha k sobě*“ (Zusichkommen des Geistes), tkví v tom zrovna i prvek svobody. Toto je právě, co následující výměry chtějí říci.

„In der Persönlichkeit liegt, daß ich als dieser vollkommen nach allen Seiten Bestimmte und Endliche doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß.“⁸⁸

„Die Persönlichkeit fängt erst da an, insofern das Subjekt nicht bloß ein Selbstbewußtsein von sich hat als Konkretem, auf irgendeine Weise Bestimmten, sondern vielmehr im Selbstbewußtsein von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig ist.“⁸⁹

„In der Person bin ich schlechthin für mich: sie ist die Einzelheit der Freiheit im reinen Fürsichsein. Als diese Person weiß ich mich frei in mir selbst, kann von allem abstrahieren, da nichts vor mir als die reine Persönlichkeit steht, und doch bin ich als dieser ein ganz bestimmter: so alt, so groß, in diesem Raume, und was alles für Partikularitäten noch sein mögen. Die Person ist also in Einem das Hohe und das ganz Niedrige, es liegt in ihr diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen, der bestimmten Grenze und des durchaus Grenzenlosen.“⁹⁰

Jako sebevědomá bytost je osoba podmětem práva a má schopnost, aby měla opravdu majetek. Tato schopnost, jakož i skutečné jmění i pro osobu je velmi důležité, neboť majetek umožňuje člověku, aby si zevní sféru svobody utvořil.

Hegel tvrdí dokonce, že jmění majetku je nutností osobnosti jen pro její svobodu. Odtud jeho příkré odmítnutí evangelia, jež hlásá opovrhování pozemskými dobry.

Přece však musí filosof slovu Krista Pána o nebezpečí bohatství dáti zapravdu aspoň v určitém smyslu.⁹¹

Ba s přímým obdivem mluví Hegel příležitostně o křesťanství a jeho ideálu a mravní svobodě, jež se získává odříkáním.⁹²

Osobnost, již na tomto stupni práva shledáváme, je nejvyšší dobro, „nejhlubší a nejvniternější svoboda je již skoro idea sama, avšak v nej-abstraktnější podobě, formě.“⁹³

V právu má svoboda jen zevní jsoucnost ve jmění. Musí se však člověk státi tím, čím je zevně, i uvnitř sebe sama. Stane-li se tak, stane se osoba *podmětem*, jenž na sebe reflektuje a sám sebe činí *předmětem* své činnosti.

Podmět jako takový se snaží, aby sebe sama všude uplatnil. Chce své vlastní přesvědčení uplatniti, chce býti svou vlastní vůlí určován.

Moralita jeví se stupněm, na němž je proklamována *samovláda* (ducha) svědomí.

Stanovisko morality znamená pokrok ve svobodě, avšak ještě nikoliv ideál v jeho nejdokonalejší podobě. Čirá subjektivita je něco číre formálního, je nejdříve bez obsahu a tudíž schopna, aby jakýkoliv obsah přijala. Subjektivismus jako takový má sklon, aby považoval obsah přesvědčení vůbec za lhostejný. Nebude tedy hledati ve svědomí shodu s nějakou normou objektivní, nýbrž bude vždy vlastní názor prohlašovati za svatý, právě proto, že je to jeho *vlastní* názor. Toť jedna jednostrannost, poněvadž obsah mravního jednání má větší důležitost než pouhá jeho forma. Uspokojivým je řešení jen tehdy, když nabude rozsudek svědomí rozumu přiměřený obsah, když jednání neshoduje se jen s vlastním přesvědčením, nýbrž i s objektivním mravním zákonem, jsou-li totiž v životě spojena objektivní dobra se subjektivními.

Tato vyšší synthese se uskutečňuje u Hegela na třetím stupni v *mravnosti*.

„Jednotou subjektivního i objektivního dobra, o sobě bytujícího dobra, je mravnost.“

„Die Einheit des subjektiven und objektiven an und für sich seienden Guten ist die Sittlichkeit.“⁹⁴

V mravnosti nabývá svoboda své nejvyšší reality. Ovšem je mravnost poslušností zákona, avšak právě v rozumné poslušnosti, tak zdůrazňuje Hegel, spočívá pravá svoboda.

Svévůle, libovůle nachází v podřízení se nějaké pevné normě jakés omezení, svoboda však nikoliv. Svoboda není totiž nevázanost, neukázněnost, nýbrž zákonitost. Svoboda je nerušený sebevývoj ducha, život podle zákonů vlastního ducha, odmítá jen vázání toho, co je duchu cizím. Tu však je mravní zákon zákonem rozumu. Řídí-li tedy ducha pravé porozumění, nespátřuje v tom nic cizího, nýbrž se bude *cítiti* svobodným a svým, poněvadž právě zachováváním tohoto zákona vyvíjí svou podstatnou vlohu. Jako omezení se může jeviti závazná povinnost jen oproti neurčité subjektivitě nebo abstraktní svobodě a oproti pudům nebo proti přirozené mravnosti, jež určuje jeho neurčené dobro z libovůle. Jedinec má vlastně v povinnosti své osvobození, jednak od závislosti, v níž se nachází v pouhém přirozeném pudu, jednak od stísněnosti, v níž se nalézá jako subjektivní zvláštnost při mravních reflexích své povinnosti a tužby, jednak od neurčité subjektivity, jež

k jsoucnosti a objektivní určitosti jednání nepřistupuje. V povinnosti se osvobozuje individuum k podstatné svobodě.“⁹⁵

„Zakon jako sebe určující svoboda je objektivitou samého ducha, proto je to jen pravdivé chtění, vůle ve své pravdě, opravdivosti, která zákona poslouchá, neboť tu poslouchá jen sebe samé; je v sobě a svobodna . . . Tím, že se subjektivní vůle člověka zákonům podrobuje, mizí protiva mezi svobodou a nutností. Nutnost je ono rozumné, jež jsme jako zákon uznali, a jsme svobodni tím, že posloucháme rozumně: objektivní a subjektivní vůle jest smířena.“⁹⁶

Vznik mravnosti nesleduje Hegel tolik v jednotlivé osobnosti, více však v sociálních zřízeních, v rodině, společnosti, státě. Tato jsou mu cennější než jednotlivý člověk. Svého posledního účelu nemají v podpoře svých příslušníků, nýbrž jsou si sebeúčelem, jemuž se musí jednotlivá osobnost podříditi a jim sloužiti. Toto nazírání vysvětluje se z Hegelova pantheismu. V pantheismu projevuje světový vývoj vnitřní jednotu, není nic jiného leč vznik absolutna nebo ideje. Idea musí při tom přirozeně zatlačiti jedince do pozadí. Jeví se jako sebeúčel, a význam jedince vrcholí v tom, že se stává prvkem v jejím vývojovém postupu. Poněvadž lidstvo jako celek lépe vyjadřuje ideu než jednotlivý člověk, a světové dějiny lépe znázorňují vývoj idey, než vnitřní život jednotlivého jedince, je vysvětlitelno, že pozornost Hegelova je věnována více velikým sociálním útvarům než jednotlivé osobnosti.

Tato zvláštnost Hegelovy etiky dala příčinu k výtce, že Hegel zcela zneužívá vlastní cenu a hodnotu osobnosti. Při všem zdůrazňování všeobecného nechtěl filosof zvláštního zapomenouti, nýbrž obojí smířiti. Jedinec má vstoupiti ve všeobecný celek a má se mu bez výhrady věnovati, avšak nikoliv aby se tam ztratil, zmizel, nýbrž aby sebe sama získal. Pokud totiž je pro ideu, potud se mu dostává z jejích pokladů, dostává se mu účasti na jejích pokladech. Nejvyšší stupeň mravnosti neznačí zřeknutí se, nýbrž nejintensivnější stupňování osobnostního života. Žádá se jen, aby člověk se vzdal své izolace a těsného sobectví — aby z něho vystoupil. — *Žádá se dále, aby se vzdal jako prázdná abstraktní osobnost, aby se jako plná konkrétní osoba našel.*

Čteme-li tedy u Hegela: „Osobnost, která se v božské ideji nevzdává, jest zlem“, nutno doplňující slova dodati: „Pravdivé na osobnosti jest právě to, že se pohroužením v něco jiného získává.“⁹⁷

Tento náš názor se potvrdí, podáme-li zvláště Hegelovu nauku o poměru osobnosti ke státu, jenž se jeví filosofu jako nejdokonalejší vtělení

mravní ideje. Stát je Hegelovi mravní idea ve své nejryzejší podobě (formě), samo o sobě rozumné, „an und für sich Vernünftiges“, „na zemi přítomný bůh“ — „auf Erden präsenter Gott“, dějiny států jsou mu chodem boha světem, „der Gang Gottes durch die Welt“. Poněvadž je však idea totožna se svobodou, je pochopitelné, proč Hegel dále tvrditi může, že ve státě dochází svoboda ke svému nejvyššímu právu, že je stát „organisací pojmu svobody“ („Organisation des Begriffes der Freiheit“). Tyto výměry jsou přirozeně možny v předpokladu, že úkoly státu se neomezí jedině na právní ochranu (ochranu práva), nýbrž na veškeré pole mravních zájmů se rozšíří, a v dalším předpokladu, že státní zákony jsou vždy jen výrazem čistého rozumu. Obojí předpoklad činí Hegel sám:

„Die Gesetze des Staates, pravi, sind nicht zufällig, sondern das Vernünftige selbst. Daß nun das Substantielle im wirklichen Tun und in der Gesinnung des Menschen gelte, vorhanden sei und sich selbst erhalte, das ist, was wir den Staat nennen.“⁹⁸

Pro tento vysoký význam musí se nazvati stát sebeúčelem. Stát není pro občany, nýbrž občané jsou pro stát.

„Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absoluter Zweck, daß die Freiheit wirklich da ist.“⁹⁹

„Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Bewußtsein ausgehen, sondern von dem Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind: es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist.“¹⁰⁰

Přes to nezamýšlí Hegel snížit jedince (individuum) na stupeň pouhého prostředku. Též jedinec má zůstat v určitém smyslu sebeúčelem.¹⁰¹ Má připojením sek celku získati pro sebe svobodu. Všeobecné i zvláštní zájmy možno smířiti, poněvadž se účel státu a účel životní jednotlivého člověka těsně stýkají. Stát je uskutečnění mravní ideje, velikost však člověka spočívá v tom, že úplně této ideji žije a jí jest proniknut. Je-li všeobecný zákon rozumný, vyhoví též zájmům občana; je-li naproti tomu jedinečná osobnost pravým uznáním vedena, pozná v zákonu mluvu vlastního rozumu a naučí se, svobodně se v něm cítiti. *V tomto smíru všeobecného se zvláštním uskutečňuje se konkrétní svoboda.*

„Stát je skutečnost konkrétní svobody, konkrétní svoboda však spočívá v tom, že osobní zvláštnost, jedinečnost a její zvláštní zájmy jak úplný vývoj a uznání jejího práva pro sebe mají (zaručeny), pokud samo sebou v zájem všeobecného dílu přecházejí, jednak s vědomím a

vůli tento zájem, a to jako svého vlastního podstatného ducha uznávají a proň jako svůj poslední účel jsou činny, takže ani všeobecné bez zvláštního zájmu, vědomí a chtění neplatí a uskutečnit se nemůže, ani jedinci jediné pro všeobecné jako soukromé osoby nežijí, aniž by zároveň ve všeobecném a pro všeobecné chtěli, vůli uplatňovali a tohoto posledního účelu vědomé činnosti neměli.“¹¹²

Hegel oslavuje moderní stát, jenž prý tento ideál skutečně splnil.

Stupněm mravnosti nekončí se ještě vývoj ideje. Je tu ještě životní pole, jež stojí nad mravním, na němž nachází absolutno ještě dokonalejší formu projevu, osobnost ještě hlouběji založenou svobodu. Myslí na náboženství.

Náboženství jest podle Hegela v první řadě *záležitost boha samého*, poněvadž v náboženství procítá bůh ku vědomí sama sebe. V hegelovském pantheismu vrcholí náboženství totiž v poznání, že bůh a člověk jsou *téže podstaty*. Na stanovisku absolutního náboženství opakuje každý velké slovo po Kristu, jenž je nám nejdříve předříkal: „Já jsem Syn Boží, t. j. stejné božské podstaty“. Poněvadž tedy člověk není nic jiného než zjev boha, možno i o náboženství říci: je to bůh sám, jenž se ve tvoru jako bůh znovu poznává.

Náboženství je však zároveň pro člověka *nejvyšší povinností*. Je životní povinností člověka, aby se bohu oddal a s ním v jednotu splynul. (Podle předpokladu je však jedno.)

Tato oddanost bohu není však zničením vlastní osobnosti, nýbrž vzrůst její k nejvyšší vlastní velikosti. V bohu tkví nejhlubší podstatné jádro člověka. Tím že člověk v boha přechází, proniká k nejzašší hloubce své vlastní bytosti a otvírá poslední prameny svého života. Tím způsobem se stává náboženství prostředníkem nejvznešenější svobody, neboť svoboda je právě „*přijetí ducha k sobě samému*“.

Význam náboženství pro život velebí filosof slovy: „Veškeré zauzlení lidských vztahů, činností, požitků, všeho, co má hodnotu a vážnost, cenu pro člověka, v čem hledá své štěstí, svou slávu, svou pýchu, poslední středisko nalézá v náboženství, v myšlence, ve vědomí, citu boha.“ „Tak jest náboženství počátek a konec všeho; jak všechno z toho bodu vychází, tak přichází zase všechno do něho zpět, rovněž jest středem, jenž všechno oživuje, nadšením a duchem naplňuje.“¹⁰³

„V tomto náboženství ducha prýští proud Lethe, z něhož psyche pije, do něhož ponořuje veškerý bol, veškerou drsnost, ze soumraku času vytváří prelud sna, který pak v jasnou zář Věčného proměňuje.“¹⁰⁴

Ještě výše než náboženství stojí Hegelovi filosofie. S náboženstvím má současně týž obsah, avšak vyjadřuje-li jej ono obrazy, podává jej filosofie v ozářené formě pojmu. Ve filosofii dokonává se tudíž sebevědomí boha jakož i svoboda lidského ducha.

Jádro hluboké pravdy nemožno Hegelově etice upříti. Problém osobnosti zvláště mu vděčí svoje podstatné zdokonalení.

S Kantem a Fichtem spatřuje Hegel podstatu osobnosti ve svobodě ducha, s oběma filosofy sdílí též přesvědčení, že svoboda *poslušnosti nevylučuje*, nýbrž právě že se vlastně v poslušnosti rozumného zákona dokonává. Avšak Hegel přece jen pojem svobody prohloubil. Prázdna myšlenka čistě formální autonomie je přemožena, svoboda se určuje jako přijetí ducha k sobě, vystižení svého nejhlubšího základu, své podstaty, naplnění jeho ideje. Otevřený hled a porozumění pro potřeby duchového života projevuje Hegel, neomezuje-li osobnost jen na úzinu bodového „JÁ“, nýbrž ukládá-li jí povinnost, aby se večlenila ve větší vztahy, aby se otevřela říši ideje a službě nejvyššího. Právě tam se osvědčuje Hegelova dialektika nejskvěleji, kde má důkaz podati, že zápor je cestou k nejsilnějšímu, nejmocnějšímu kladu, že nezištné oddání se vyššímu účelu neznamená ztrátu, nýbrž nejbohatší zisk i pro vlastní osobnost.

Proti těmto přednostem stojí ovšem nemalé slabosti, omyly. Základní chyba, jež Hegelovu osobnostní filosofii musí zevně zničit, jeví se v pantheismu. Tento světový názor je u Hegela ještě příkřeji proveden než u Fichte. Souhrn světových bytostí není podle toho nic jiného než projev *absolutna*, dění světové je jediný postup logické nutnosti, v níž se idea realizuje a jednotlivá věc tu slouží jen za moment jejího vývoje. Domyslí-li se tento pantheismus až do svých nejzazších důsledků, nemožno více již uznati, připustiti žádného samostatného vnitřního života a rovněž znemožní se zvláštní hodnota osobnosti. Zásazuje-li se přes to Hegel o *svobodu* podmětu, obětuje tím právě požadavkům života důslednost své soustavy.

Případně k tomu poznamenává Eucken: „Redukujeme-li soustavu přesně na vlastní tvrzení, neposkytuje nic jiného než myšlení o myšlení, vyzařování forem a sil myšlení do vesmíru, přeměnu celé skutečnosti na předivo logických vztahů. To však není dosažitelné bez zničení veškerého bezprostředního života, bez vyloučení vši duševní vnitřnosti a zároveň všeho obsahu. Je tu příkrý rozpor s hlavním rysem, když se tu uznává sféra myšlení, duševní hloubka, oblast etických hodnot. Vskut-

ku však všechno to by muselo zmizeti před tím logickým rejem. Tak by musela i naše jsoucnost zaniknouti, takže by pro jakékoliv zažití postupu; pro proměnu v čin a jmění nezůstalo ani nejmenšího místa. Postup myslícího, myšlenkového dění by musel vždy více veškerý vniterní život pohliti a z člověka učiniti nástroj bez vůle pro intelektuelní postup kultury.“

„Das System, streng auf seine eigentümliche Behauptung zurückgeführt, bietet nichts anderes als ein Denken des Denkens, eine Ausstrahlung der Formen und Kräfte des Denkens ins große All, eine Verwandlung der ganzen Wirklichkeit in ein Gewebe logischer Beziehungen. Das ist nicht erreichbar ohne eine Zerstörung alles unmittelbaren Lebens, eine Austreibung aller seelischen Innerlichkeit und zugleich alles Inhalts. Es steht im schroffen Widerspruch mit diesem Hauptzuge, wenn hier eine Sphäre der Gesinnung, eine seelische Tiefe, ein Gebiet ethischer Werte anerkannt wird; in Wahrheit müßte alles Derartige vor jenem logischen Getriebe verschwinden; so ganz müßte unser Sein darin aufgehen, daß für irgendwelches Erleben des Prozesses, für eine Verwandlung in Tat und Eigentum nicht der mindeste Platz bliebe. Der Fortgang des Denkprozesses müßte also mehr und mehr alles Innenleben verzehren und aus dem Menschen ein willenloses Werkzeug eines intellektuellen Kulturprozesses machen.“¹⁰⁵

Možno i dále tvrditi, že tendence soustavy Hegelovy *skutečně* vedla k znehodnocení hodnosti a hodnoty osobnosti. Hegel míní vyhověti požadavkům osobnosti, chce povšechné a zvláštní zájmy smířiti, ale již jsme na jednom příkladě poukázali, že filosofu se to smíření nepodařilo a zdařiti se mu nemůže. Tam, kde se člověk stýká s ideou v její nejvznešenější podobě, jevu na zemi, se státem, je Hegel nucen a konečně i ochoten svou základní myšlenku své soustavy, svatá základní práva osobnosti obětovati celku.

SCHELLINGOVA FILOSOFIE TOTOŽNOSTI

Schelling shoduje se s Fichtem v tom, že jest filosofie věda transcendentální, nauka o podmínkách vědomí a že má odpověděti k otázce: co se musí státi, aby vzniklo poznání; dále shoduje se s ním v tom, že jsou ony podmínky vědění nutné kony činné prapříčiny, jež není ještě vědomé já, ale chce se jím státi, a že hmotný svět jest výtvozem oněch konů. Příroda jest zde, aby nastalo já. Ačkoliv Fichte spatřoval v tom účel přírody, aby pomohla inteligenci k jsoucnosti, neuznal přece její důstojnost, zbaviv ji veškeré samostatnosti, veškerého života vlastního,

veškeré plodnosti, zacházel s ní jako s mrtvým nástrojem, jako s trpným pouze kladeným ne-já. Příroda není prkénko, jež před sebe přibije prvotní já, aby na ně narážejíc, hnáno bylo zpět, přinuceno k reflexi a stalo se tím teoretickým já, aby dále totéž přetvořujíc, konalo svou činnost praktickou, nýbrž jest stupnice, po které duch vystupuje sám k sobě. Z přírody vyvinuje se duch, ona není pouhý předmět, má sama něco duševního, jest nevyvinutá, dřímající, bezvědomá, ztuhlá intelligence.¹⁰⁶

Přenášeje Schelling sílu klásti sebe sama neboli býti podmětem na přírodu, povyšuje ji, která byla ve Vědosloví popelkou, na knížecí trůn. Roztrojení: „nekonečná pračinnost — příroda neboli předmět — individuální já neboli podmět“ zůstává jako u Fichteho, jenom že první člen nejmenuje se čisté já, nýbrž příroda, ale příroda tvořící, natura naturans.

Úmyslem Schellingovým jest, aby ukázal, jak povstává z předmětu podmět, ze jsoucího představovaného, z představitelného představující, z přírody já. Mohl doufati, že tento úkol rozřeší jenom, když pojímati bude předměty přírodní samy, z nichž v nejvyšším, člověku, nechává vytrysknouti vědomého ducha nebo přírodu na sebe samu nazírat, jakožto výtvoř prapodmětu, jakožto nějaké tvůrčí příčiny k vědomí tíhnoucí. Konání i jemu jest *původnější než bytí*. Nebylo by tedy případno, stanoviti protivu mezi Fichtem a Schellingem tak, že u onoho vzniká příroda z našeho já, u tohoto naše já z přírody. Spíše jest obojí zde i tam výtvořem něčeho třetího, vyššího, co chce státi se duchem a státi se jím může jenom kladem přírody. Ovšem se tato vyšší příčina pojímá ve Vědosloví jako mocnost etická, ve filosofii přírodní jako mocnost fysická, třebaže k inteligenci tíhnoucí; dále jeví se natura naturata (příroda trpná) v onom jako jednou provedený klad něčeho neduchového, zde jako uclánkovaná stupnice duchovosti, znenáhla vzrůstající. V bezvědomých výtvořech přírodních nedaří se úmysl přírody, aby k sobě refleктоvala, inteligencí se stala, v člověku se daří. Příroda a duch jsou v podstatě totožny: „*Co mimo vědomí se klade, jest podstatou totéž, co se klade i ve vědomí.*“¹⁰⁷ Proto „musí věc poznatelná sama míti již na sobě ráz poznávajícího.“¹⁰⁸ Příroda, stupeň nižší, nikoli protiva ducha, dějiny pokračováním dění fysického, paralelism mezi ideální a reální řadou vývojovou — to jsou ideje Herderovy, jež Schelling zavádí do filosofie transcendentální. Kantovsky-Fichtovský moralism se svým příkrým stavěním přírody a ducha do protivy omezuje se ve filosofii přírodní Herderovým fysicismem.

Tvrzení vyslovené již v první periodě „Příroda a duch jsou v podstatě totéž“¹⁰⁹ zaostřuje se v periodě druhé ve větu: „příčina přírody a ducha, *absolutno*, jest *totožnost* reálného a ideálního“¹¹⁰ a v této formě povyšuje se na princip. Když absolutna neužívá se již pouze jako vysvětlovacího důvodu, nýbrž činí se samo předmětem filosofie, přistupuje k oběma souřaděným disciplinám filosofie přírody a ducha jako vyšší disciplína třetí, jež jest jejich základ, nauka o *totožnosti*, v jejímž výkladu rozeznávají jest více fází.

Připojuje se ke Spinozovi, jehož s počátku napodobí i v geometrické formě důkazu, učí Schelling, že jest dvojí způsob poznání, filosofické poznání rozumu a změtené poznání imaginace, a předmětem jeho jest dvojí forma existence, nekonečná, jednotná existence absolutna a konečná, ve mnohost a dění rozpoltná existence jednotlivin. Četné a vyvinující se věci světa zjevů děkují za svou *jsoucnost jenom isolujícímu pojetí*, jako takové nemají žádné skutečnosti a spekulace dokazuje jejich nicotnost. Kdežto věci jeví se nepřiměřeně představě jako zvláštní, pozoruje je filosof *sub specie aeterni*, jak jsou o sobě, v jejich úplnosti, v identitě, jako ideje. Věci konstruovati znamená vylíčiti je tak, jak jsou v Bohu. V Bohu však jsou všechny věci sjednoceny, v absolutnu jest všechno absolutní, věčné, nekonečnost sama. (Podle Hegelovy parodie: Absolutno jest noc, v níž všechny krávy jsou černé).¹¹¹

Příčina světa jeví se jako příroda a duch, ale sama není ani jedno ani druhé, nýbrž jednota obou, povznesená nad veškeru protivu, indiference předmětného a podmětného. Ačkoli se s konečností věcí na světě soběrovnost absolutna tříští v mnohost vyvinujících se existencí jednotlivých, nepřichází přece ani ve zjevovém světě jednotlivin jednota příčiny úplně na zmar: každé jednotlivé bytí jest určitý výraz absolutna a jako takovému náleží mu také znak totožnosti, třeba že ve stupni zeslabeném a smíšený s rozdílností (Bruno „Monady“).¹¹² Příčina světa jest *absolutní, jednotlivá věc relativní totožnost a úplnost*, není ničeho, co by bylo pouze objektivní anebo pouze subjektivní, každá věc jest obojí, jenom že vždy jeden z obou činitelů více vyniká. To nazývá Schelling kvantitativní diferencí: zjevy přírodní jako duchovní jsou jednota reálného a ideálního, jenom že v oněch jest *převaha* reálného, v těchto převaha ideálního. Mezi obory nekonečného a konečného stanoví Schelling s počátku po způsobě novoplatonském ještě něco středního: absolutní vědění nebo *sebepoznání totožnosti*. V tomto jako formě absolutna není objektivno a subjektivno, jako v bytí ne-

boli „podstatě“ absolutna naprosto sjednoceno, nýbrž jest sice věčně sjednoceno, ale ideálně (potenciálně) postaveno proti sobě. Později ruší i tento rozdíl, jako platný jen pro reflexi, nikoli pro nazírání rozumové a překonává dřívější výmezy o jednoduchosti absolutna větou, že není jenom jednota protiv, nýbrž i jednota jednoty a protivy, neboli totožnost totožnosti, v jejímž blouznivém líčení rozplývá se dialog „Bruno“. Další přeměna nastává tím, že absolutno označuje jako totožnost konečna a nekonečna, a konečno staví se na roveň reálnému neboli bytí, nekonečno ideálnímu neboli poznávání. S tím spojuje se filosofický výklad trojice příbuzný výkladu Lessingovu. V absolutnu neboli věčnu jsou konečno i nekonečno stejně absolutní. Bůh Otec jest věčno neboli jednota konečna i nekonečna, Syn jest konečno v Bohu (před odtržením), Duch jest nekonečno neboli návrat konečného do věčna.

Byla-li příroda, nekonečno (jednoty neboli podstaty) vetvořena v konečno (mnohost neboli formu), tedy jest duch přijetí konečna do nekonečna. I v duševním všude působí všechny tři božské mocniny prvotní, ale tak, že jedna jest panující. V *nazírání* (počitek, vědomí, názor, každé zase potrojně rozděleno) jest nekonečno a věčno podrobena konečnu, v *myšlení* neboli rozumu vyšším (který zahrnuje všechno formou absolutna) jest konečno a nekonečno podrobena věčnu. Nazírání jest poznávání konečné, myšlení nekonečné, vyšší rozum věčné. Pro poznání vyššího rozumu formy rozumu nevystačují, pro spekulaci, jež vychází od kladu rovnosti protiv, nemá vulgární logika se svou větou o nespornosti žádné síly zakonné.

Zvláště důležitý jsou obě přednášky (8. a 9.) o theologii. Dvojí náboženství jest, z nichž jedno boha spatřuje v přírodě, druhé v dějinách; první vrcholí v náboženství řeckém, druhé v křesťanském, s jehož založením počíná třetí (dříve Schellingem do budoucnosti kladená) perioda dějin, perioda prozřetelnosti. Zde mytologie zakládá se na náboženství, nikoli jako v pohanství toto na oné. Speklativní jádro křesťanství jest již od Indů hlásané učinění boha člověkem, které však se má pojímati ne jako časné jedenkrát učiněné, nýbrž jako věčné. Překážkou vývoje křesťanství bylo, že bibli, jejíž hodnota daleko nedostihuje hodnotu indických knih náboženských, výše cenili, než co patristika ze skrovného obsahu jejího učiniti dovedla.¹¹³

Srovnáme-li konečně Schellingovu soustavu totožnosti s jejím vzorem, soustavou Spinozovou, nápadny jsou dva podstatné rozdíly. Ačkoli oba myslitelé vycházejí od zásadní rovnocennosti obou způsobů

absolutna zjevovati se, přírody i ducha, kloní se přece Spinoza k tomu, klásti myšlení v závislost na rozlehlosti (duše představuje, co tělo jest), kdežto u Schellinga naopak dále působí Fichteovo nadřazení ducha, stát a umění, stojí absolutní totožnosti blíže, než organism, ačkoli podle zásad dosáhlo se v tomto co možná největšího přiblížení rovnováže reálného a ideálního zrovna tak jako v oněch. Druhý rozdíl záleží v tom, že idea vývoje u Spinozy úplně chybí, u Schellinga všecko ovládá. Přichází nám tu na mysl Lessing a Herder, kteří se snažili spojití elementy spinozovské a leibnizovské.¹¹⁴

Nauka o svobodě. Soustava totožnosti odloučila se Spinozou dva světy, reálný svět absolutní totožnosti a zdánlivý svět rozdílných a měnivých jednotlivin; poslední převáděla na první jako jeho příčinu, ale nevyvodila ho z něho. Odkud jest ta imaginace, jež nám ukazuje místo jednoho a nezměnitelného mnohé a měivé? Odkud nedokonalost konečného, odkud zlo?

Pantheism Spinozův jest nerozlučně sloučen s determinismem, který zlo popírá, ale nevysvětluje zlo. Zlo a konečnost nechtějí býti popřeny, nýbrž vysvětleny, a to bez obětování pantheismu. Z čeho?

Z absolutna, neboť mimo absolutno ničeho není. Jak se má přetvořiti učení pantheistické o absolutnu, aby pochopitelná byla z něho skutečnost zla a zvláštní existence konečného? Úkolu tomuto věnována jsou „Zkoumání o podstatě lidské svobody“ ve Filosofických spisech sv. I. 1809, sčímž srovnati jest „Pomník Jacobiho“ 1812 a „Odpověď Eschenmayerovi“ 1813.

Již v rozpravě „Bruno“ objevuje se příležitostně problém, proč nezůstává při prvopočátečné nekonečné jednotě absolutna, proč odtrhuje se konečno od své identické prapříčiny. Možnost odloučení, odpovídá se tam, jest v tom, že konečno sice reálně jest stejné s nekonečnem, ale ideálně od něho se liší; skutečnost vykročení ale zakládá se na nedovoditelné vlastní vůli konečna. Když pak Eschenmayer¹¹⁵ označil vystoupení ideí z božstva za tajemství myšlení neproniknutelné, při němž filosofie ustoupiti má víře, přistoupil Schelling úvahou „Náboženství a filosofie“¹¹⁶ blíže k problému tomu. Vznik světa smyslného mysliti lze jenom jako přerušení, skok, *odpadnutí*, záležející v tom, že duše *chopí se sebe ve své osobitosti*, podřídí nekonečno v sobě konečnu a přestane tak býti v bohu. Vystoupení světa z nekonečna jest svobodný čin, fakt, jež možno jen popisovati, nikoli jako nutný vyvozovati.

Protějšek k zesamostatnění věcí neboli k *stvoření* jsou dějiny jako

návrat světa do svého původu. Mají se k sobě jako hřích a vykoupení. Oboje však, vypuštění světa i jeho přijetí zpět, spolu s vývojem, jenž mezi oběma se děje, jsou události, jichž bůh sám potřebuje, aby skutečně bohem se stal: on se vyvinuje skrze svět. Že se myšlení Schellingovo obrátilo k této věci, k tomu přispělo podstatně studium J. Böhma, ke kterému povzbuzen byl od Baadera. Již v „Nástinu pravdivého poměru“ prozrazuje zřetelně vliv onoho mystika. Souhlasně s učením jeho, že jest bůh živým bohem jenom tím, že obsahuje v sobě „ne“, praví se tam: Bytost může se projevit jenom, když není pouze jedno, nýbrž když má v sobě něco jiného, protivu (mnohé), na čemž sobě stává se zjevnou jako jednota. Přibráním některých myšlenek Kantových, zvláště transcendentální svobody a pomyslného charakteru, utváří se Schellingova theosofie takto.

Proti determinismu a neživému bohu Spinozovu uchráníme se jedině tím, že v bohu něco předpokládáme, co není bůh sám, že od boha jako existujícího rozeznáváme to, co jest příčinou jeho existence, neboli „příroda v bohu“. I v bohu dokonalé vychází z nedokonalého, i on se vyvinuje, uskutečňuje. Skutečnému, dokonalému bohu, který jest intelligence, moudrost, dobrota, něco předchází, co jest pouze možností všeho toho, temný, bezvědomý pud představit si sám sebe. Neboť v poslední instanci není žádného jiného bytí než *chtění*, jenom *chtění* náleží praedikáty prabytí: bezpříčinnost, věčnost, nezávislost na čase, sebeklad.

Ona „příčina existence“ jest temná „touha“, zroditi sebe sama, bezvědomé puzení státi se vědomým; cílem touhy jest „rozum“, logos, slovo, kterým Bůh sobě se zjevným stává. Tím, že touha podrobuje se rozumu jako látka a orgán, stává se bůh skutečným bohem, stává se duchem a láskou. Účinek světlého rozumu na tmavou vůli přírodní záleží v rozlišení sil, z něhož povstává viditelný svět. Co v tomto jest dokonalé, rozumné, harmonické a účelné, to jest dílem rozumu, iracionální zbytek však — nesvár a nepravidelnost, nestvůrnost, nemoc a smrt — pochodí z temné příčiny. Každá věc má v sobě dvojí princip: *vlastní vůli* přijímá z přírody v bohu, a zároveň jest božským rozumem, *nástroj vůle všeobecné*. V bohu jsou princip světlý a temný v nerozlučné jednotě, v člověku jsou oddělitelný. Jeho svoboda vůle činí ho nezávislým na obou principech; může se snažiti, přecházeje z pravdy v lež, aby svou osobitost povznesl na vládnoucí a duchovost v sobě snížil na pouhý prostředek, anebo — s božským přispěním — setrval

ve středu a zvláštní vůli podřídil vůli lásky. Dobro záleží v překonání odporu, neboť všechno může se učiniti zjevným jenom na své protivě. Poddá-li se člověk pokušení, jest to vlastní jeho volba a vina. *Zlo* není pouze nedostatek, nepřítomnost něčeho, nýbrž něco pozitivního: odtržení osobitosti, převrácení pravého pořádku mezi vůlí soukromou a všeobecnou. *Možnost* odloučení obou vůlí leží v božské příčině („dopouští se“, aby přemáháním vůle vlastní osvědčila se vůle lásky), skutečnost zla jest svobodný čin (člověka) tvora. Svobodu máme si mysliti, ve smyslu Kantově stejně vzdálenou od náhody a libovůle jako od nucení: člověk volí si svou mimočasovou, pomyslnou bytnost, určuje se napřed při prvním stvoření, t. j. od věčnosti sám, a jest odpověden za své skutky ve světě smyslném, za nutné následky onoho svobodného činu prvotního.

Jako v přírodě a v jednotlivci, tak bojují i v dějinách lidstva spolu obě prapříčiny věcí. Po zlatém věku nevinnosti, blažené nerozhodnosti a nevědomosti o hříchu, kde nebylo dobra ani zla, následovala doba všemocnosti *přírody*, v níž vládla jediné temná příčina existence, jež však uplatňuje se jako skutečné zlo teprve, když v křesťanství zrodilo se duchovní světlo *v osobní* podobě. Boj dobra proti zlu od té doby roznicený, v němž bůh se zjevuje jako *duch*, vede ke stavu, kde zlo bude uvedeno na stav potence a všechno bude podroběno duchu, tedy kde bude zavedena dokonalá totožnost příčiny existence a existujícího boha.

Mimo dodatečné smíření obou božských momentů zná však Schelling ještě původní jejich jednotu. Nerozvinutou ještě jednotu počátku (bůh jako alfa) nazývá *indiferencí* neboli bezedností (Ungrund), jednotu dosaženou rozvinutím, cennější jednotu konce (bůh jako omega) nazývá identitou neboli duchem. Tam protiv ještě není, zde jich již není. Bezednost rozdvouje se ve dva stejně věčné počátky, přírodu a světlo, neboli touhu a rozum, aby oba se v lásce sjednotily, a tím absolutno se vyvinulo v osobního boha. Tím způsobem snaží se Schelling překonati protivu mezi naturalismem a theismem, mezi dualismem a pantheismem a odstraniti obtíže vznikající tomuto ze skutečnosti zla, jakož i z pojmů osobnosti a svobody.

V obou momentech absolutna (příroda v bohu — osobní duch) poznáme ihned zase protivu filosofie totožnosti mezi reálným a ideálním. Hlavní rozdíl periody mystické od předcházející záleží v tom, že nechává absolutno samo se vyvíjeti (od indiference k totožnosti, od „ani — ani“ ku „jak — tak“ obou členů protivy), a že přiděluje světu smysl-

nému věčnost více než zdánlivou, pouze v imaginaci se nalézající. Co filosofovi usnadňovalo rychlé, skoro neustálé měnění stanoviska, a zároveň mu je zakrývalo, byl především mnohoznačný a kolísavý smysl vůdčích pojmů. „Objektivno“ na př. znamená brzy *bezvědomé* bytí, dění a tvoření, brzy *představované skutečno*, brzy skutečno, pokud není představováno, nýbrž pouze *jest*. „Bůh“ znamená dílem celé absolutno, dílem jenom nekonečný duchový jeho moment. Skoro ani jeden termín se jistě nestanoví, neřku-li, aby se zachovával jeden jeho význam.¹¹⁷

SCHLEIERMACHERŮV INDIVIDUALISMUS

Schleiermacher se zvláště oslavuje jako filosof osobnosti. „Účelem mravního úkolu je zdokonalení mravní osoby samé“, těmito slovy lze základní myšlenku jeho etiky označiti.¹¹⁸

A skutečně převládá osobnostní problém v mravouce Schleiermacherově. V pojednáních o etice Schleiermacherově oddělují se obyčejně „Monology“ od ostatních spisů.

Monology jsou obhajobou osobnostního ideálu. Podle Schleiermacha se uskutečňuje ideál tím, že se idea člověčenstva, lidskosti v některém jedinci uvádí v úplný harmonický vývoj. Úplná idea lidskosti! Nejedná se o jednostranné zdůraznění života duchového. Schleiermacher odmítá Kantův příkrý rigorismus ducha. Poněvadž je člověk syntésou rozumu a smyslnosti, musí se obojí činitel vyvíjeti, a tudíž dlužno pěstovati i smyslnost jako sebeúčel.

Má-li se dospěti k ideálu, je neúnavná činnost prvním požadavkem. „Nechtěj býti nikdy líným v jednání!“ volá filosof svému žáku. Rovněž důležité je, aby každé jednání dostalo pravý *směr*. Účel konečný, jež nemožno nikdy pustiti se zřetele, je vývoj vlastní bytosti, podstaty a obohacení vnitřního člověka.

„Vždy více se tím státi, čím jsem, to jest má jediná vůle, každý čin jest zvláštním vývojem této vůle, jak jistě mohu vždy jednati, mohu též vždy tímto způsobem jednati.“

„Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille, jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses einen Willens, so gewiß ich immer handeln kann, kann ich auch immer auf diese Weise handeln.“¹¹⁹

Ujasněnějším a bohatším se cítím nyní po každém činu, silnějším a zdravějším, neboť při každém činu si přisvojuji něco pro sebe ze společné výživy lidstva.

„Klarer und reicher fühle ich mich jetzt nach jedem Handeln, stärker und gesunder, denn bei jeder Tat eigne ich etwas mir an von dem gemeinschaftlichen Nahrungsstoff der Menschheit.“¹²⁰

Každá stránka podstaty musí býti při tom brána v úvahu, žádná nesmí zakrňeti.

Neobětuj ani nejmenšího dílu tvé bytnosti dokonce v klamně velkodušnosti! Nedej si nikdy srdce vyrvati, žádného lístku otrhati, jenž ti ssaje výživu z okolního světa.

„Opfere nicht den kleinsten Teil deines Wesens selbst in falscher Großmut! Laß dir kein Herz ausbrechen, kein Blättchen abpflücken, welches Nahrung dir einsaugt aus der umgehenden Welt.“¹²¹

Tato mnohostrannost, různost nemá však vésti k jakémus roztržštění sil a životního úkolu. Cílem zůstává idea člověka v sobě ucelená, uzavřená osobnost, jež je vytvořena jako z jediného balvanu.

„Auch strebe ich nicht nach der und jener Tugend . . . in stiller Ruhe, in wechselloser Gestalt führe ich ununterbrochen das Bewußtsein der ganzen Menschheit in mir.“¹²²

Zvláště zdůrazňuje Schleiermacher, že idea lidskosti musí býti uskutečněna každou osobností v individuální formě. Nikoliv jen zevní poměry životní, hloubá filosof, jsou pro každého různé, i osobnost sama je vždy jako *originál* založena, je nenapodobitelné svéráznosti a proto má nenahraditelnou cenu, hodnotu.

Každý má svůj vlastní úkol životní, jenž může býti jen od něho splněn. Má-li jej však splniti, musí ideu lidskosti vyjádřiti individualitou, přirozeností jemu samému předurčenou.

„So ist es mir aufgegangen, was seitdem am meisten mich erhebt, da jeder Mensch in eigener Art die Menschheit darstellen soll.“¹²³

„Tak jsem pochopil, co mne od té doby nejvíce povznáší, že každý člověk má znázorniti, uplatniti lidskost svým vlastním způsobem.“

„Cítím se jako jednotlivě chtěné, tedy vyvolené dílo boží, jež se má těšiti ze zvláštní podoby a výchovy.“

„Ich fühle mich ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll.“¹²⁴

V této snaze po sebevzdělání, sebezdokonalování nesmí se člověk izolovat a uzavírat, musí naopak vyhledávati styky a čilou vzájemnou činnost se zevnějším světem. Nejdříve však s přírodou. Nemá ji člověk považovati za něco cizího nebo dokonce jako nepřítelku ji nenáviděti, neboť patří k němu jako tělo k duši. Jeho úlohou je, aby v ní,

nad ní panoval, ji opanoval, ji učinil nástrojem a jevištěm svého jednání.

„Mně se staví mocně duch, vnitřní svět, proti zevnímu, říší to hmoty, věcí. Pro mně je všechno jen velké společné tělo lidstva, tak jak vlastní tělo jedinci přísluší, vše náleží lidstvu, jen skrze lidstvo vše možno a jemu uděleno, aby tělo opanovalo a tělem sebe hlásalo.“

„Mir stellt der Geist, die Innenwelt, sich kühn der Außenwelt, dem Reich der Stoffe, der Dinge, gegenüber. Mir ist das alles nur der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit, wie der eigene Leib dem einzelnen gehört, ihr angehörig, nur durch sie möglich und ihr mitgegeben, damit sie ihn beherrsche und sich durch ihn verkünde.“¹²⁵

Se světem rozumných tvorů máme se též spojit v nejužší jednotě, neboť jediné vzájemnou podporou možno dosáhnouti plného rozvoje podstatných sil.¹²⁶

Vzájemnost vloh, jak jsou již ve službě zevní kultury organisovány, má býti podle přání Schleiermachera i pro mravní zájmy vybudována, založena. Budou-li všichni pracovat s čilým ruchem a o závod pro uskutečnění ideje lidskosti, člověčenství, získá i jednotlivec největší přírůstek síly a života. Jen nesmí býti nikdy individualita potlačena ve společenské spolupráci, součinnosti. Nikoliv zrovnání a nivelisace všech rozdílů, nýbrž charakteristický sebevývoj každého jednotlivce musí zůstat ideálem.

„Frei sollte jeder jedem gewähren lassen, wozu der Geist ihn treibt, und nur sich hilfreich zeigen, wo es jenem fehlt, nicht seinem Gedanken die eigenen unterscheidend.“¹²⁷

Všechny tyto prvky vzaty spolu, nerušený sebevývoj v čilé součinnosti s obklopujícím světem, vystihují plně pojem svobody. V tomto pojmu vrcholí Schleiermacherova nauka o osobnosti. Svoboda se jeví filosofu nejvyšším ideálem, ji velebí jako nejvznešenější přednost duchového života.¹²⁸

Ve svém „Nástinu soustavy mravoučné“¹²⁹ popisuje Schleiermacher mravní účel života s něco pozměněného hlediska. Označuje tam životním ideálem „naprosté proniknutí a jednotu přírody a rozumu.“¹³⁰

Tato jednota se má určitěji mysliti jako vláda rozumu nad přírodou. Jest se snažiti o to, aby celá lidská přirozenost a pomocí její celá zevní příroda byla podřízena službě rozumu.

„— daß die ganze menschliche Natur und mittelst ihrer die ganze äußere in den Dienst der Vernunft gebracht werde.“¹³¹

Mravní jednání nazývá podle toho Schleiermacher „působení rozumu na přírodu.“¹³²

Všeobecný rozum existuje tudíž ve velkém počtu individuálních rozumových bytostí, jakož i příroda je v jednotlivé části rozčleněna, a to tak, že jednotlivé rozumové bytosti a určité části přírody jsou na sebe odkázány a sobě podřízeny. Takovou zvláštní existenci rozumu, jež jako samostatný střed činnosti spojena je s určitou sférou přírody, aby v této mravní ideál uskutečnila, nazývá Schleiermacher *osobností*.

„Das Gesetzsein der sich selbstgleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen Naturgange, welches also beziehungsweise für sich bestehenden daher zugleich anbildend und bezeichnend ist, zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft, ist der Begriff einer Person.“¹³³

„Das Zusammensein der Identität der Vernunft und der Besonderheit des Daseins in einem einzelnen lebenden Punkt, der zugleich bildend und symbolisierend ist, Mittelpunkt einer Sphäre Anknüpfungspunkt einer Gemeinschaft, ist das Wesen einer Person.“¹³⁴

Podstatným prvkem osobnosti jest *individualita*; osoby nejsou jen numericky (číselně), ale i kvalitativně (jakostně) od sebe různé, liší se vnitřním svérázem.

„Eine Person ist ein sich selbst von anderen Unterscheidendes und andere neben sich Setzendes, welches eben deshalb auch innerlich unterschieden sein muss.“¹³⁵

Míra individuality určuje podstatně i výši osobního života.¹³⁶

Nejmenším osobním celkem je jednotlivý člověk, výše stojí rodina, na nejvyšším stupni osobnosti jest národ. Celé člověčenství jako takové nelze nazvat osobou, poněvadž nemá dále nic podobného vedle sebe, což je zvláštním znakem osobnosti.

Člověk se zdokonalí jako mravní osobnost, když v sobě vytvoří obraz (podobu) nejvyššího dobra, t. j. uskuteční-li sloučení (Ineinsbildung) rozumu a přirozenosti, mravní ideál, v jemu přiřknuté sféře.¹³⁷

Tento cíl je dosáhnouti ne izolací, nýbrž živou vzájemnou součinností všech jedinců.¹³⁸ Proto musí obepínati etická pospolitost celé pokolení lidské. Avšak při tom musí býti zájmy jednotlivců chráněny, nemají v celku zaniknouti. „Vstupuj do jakékoliv společnosti, aby tvůj vstup byl ti zároveň ziskem!“¹³⁹ „Vstupuj do společnosti s výhradou celé své individuality.“¹⁴⁰

Ve filosofii Schleiermacherově podle Sawického se setkávají nejrůznější soustavy. Vedle myšlenek Kantových, Fichteových, Schellin-

gových nalézáme zde elementy Platonské, Spinozovské a Leibnizovské; i Jakobi a romantikové přispěli něčím. Schleiermacher jest eklektik, ale takový, který dovede při slučování nejrozumnějších ideí uplatniti svou zvláštnost. Učení jeho není, přes mnohé reminiscence filosofům dřívejších a současných, konglomerátem myšlenkových řad, jež k sobě nenáleží, nýbrž podobá se rostlině, jež látky výživné, které z prsti přijímá, svým zvláštním organismem, způsobem spracuje a spodobuje.¹⁴¹

Smysly a rozum, dvojí poznání — neurčité jednotící Chaos — Bůh nejkrasnější protivy . . .

Předmět mají týž, jenom že činnost organická představuje jej jako neurčitě chaotickou rozmanitost, činnost rozumová naproti tomu (jejíž výkon záleží v rozlišování a spojování) jako dobře spořádanou mnohost a jednotu.

Jest to totéž bytí, které vnímáním se představuje jako obraz a myšlením jako pojem. Tam máme svět jako chaos, zde jako kosmos.

Že oba činitelé vědění způsobem relativně různým představují týž předmět, může se o nich říci, že jsou sobě protivny, ale zároveň totožny.

Totéž platí i o dvou modech bytí, jež staví Schleiermacher proti dvěma činitelům myšlení jako reálno a ideálno.

Reálno jest to, co odpovídá úkonu organickému, ideálno to, co odpovídá činnosti rozumové. I tyto formy bytí jsou sice protivny, ale přece identické. Že může *býti myšlení a bytí identické*, toho výmluvné svědectví máme ve svém sebevědomí; v tomto jako myslícím bytí dána jest nám bezprostředně totožnost reálna i ideálna, bytí i myšlení. Jako jest „já“, v němž myslící a myšlené jest totéž, jednotnou příčinou svých jednotlivých výkonů, tak bůh jest jednota prvotní, na níž zakládá se veškerá světová. Absolutno popisuje se jako u Schellinga, jako jednota povznesená nad protivu reálna i ideálna, ba nad všechny protivy, jednota se sebou stejná, naprostá. Bůh jest negace protiv, svět jest jejich úplnost (totalita). Kdyby bylo přiměřené poznání absolutní identity, bylo by absolutním vědění. Avšak nám lidem, kteří nikdy nejsme s to, abychom se povznesli nad protivu poznání smyslového a intelektuálního, není dáno. Jednotnost bytí a myšlení v každém myšlení se *předpokládá*, ale nikdy nemůže býti skutečně myšlena. Totožnost ta jest jako idea nevyhnutelná, ale jest nemožno mysliti ji určitě, ať pojmem nebo soudem. Pojmy nejvyšší síla (bůh neboli tvůrčí příroda) a

poslední příčina (osud neboli prozřetelnost) nedosahují toho, co jimi mysliti chceme: věci protiv prosté člověku mysliti nelze, přes to však jest věc nutný ideál, předpoklad všeho vědění (a chtění) a důvod veškeré jistoty. Všecko vědění musí býti vztahováno k absolutní jednotě a jí musí býti provázeno. — —

Populární představy o bohu při zkoumání, zkoušení měřítkem principu totožnosti ob stojí špatně. S jednotou boha prostou protiv špatně se shoduje mnohost vlastností, jež se mu obyčejně přikládají. Ve skutečnosti bůh toho mnoha vlastností nemá, ony povstávají teprve v náboženském vědomí, ve kterém se jeho nepodmíněné a nerozdělené působení rozmanitě zobrazuje a takřka rozštěpuje. Vlastnosti ty jsou jenom různé odrazy jednotné bytnosti jeho v mysli uvažujícího. V bohu splývá v jedno moci i vykonati, rozum a vůle, jeho myšlení sebe i jeho myšlení světa.

I pojem osobnosti odmítati se má od boha jako zkonečňování nekonečného a jako náležející k mytologii, naproti tomu pojem živoucnosti připouští se jako ochrana proti atheismu i fatalismu. Když dále Schleiermacher klade zajedno působení boha a kauzalitu přírodní, staví se v otázce „imanence neb transcendence boha“ na stranu pantheismu, aniž to výslovně míti chce. Zní to dosti spinozovsky, když tvrdí: bůh nikdy nebyl beze světa, neexistuje ani před světem ani mimo svět, známe ho jenom v sobě a ve věcech. Bůh nemohl by tvořiti snad ještě něco jiného mimo to, co skutečně vytváří, rovněž tak nezasahuje zázraky v chod světový upravený přírodními zákony. Všecko děje se nutně, a člověk se před ostatními bytostmi nevyznačuje ani svobodou vůle (rozumíme-li tím něco jiného než vnitřní nutkání), ani věčným trváním. Jako všechny jednotlivé bytosti jsme i my jenom pomíjející stavy v životě veškerenstva, které jak povstaly, tak zase pomínou. Obyčejné představy o nesmrtelnosti, se svou nadějí na odškodnění v zázvěti, jsou málo zbožné. Pravá nesmrtelnost náboženská jest ta: uprostřed konečnosti sjednotiti se s nekonečnem a býti věčným v jediném okamžiku.

S tímto míněním o poměru boha a světa souhlasí pak výborně Schleiermacherova radost ze světa. Je-li veškerenstvo projevem božího působení, jest *dokonalé*, považujeme-li je jako celek; co v něm nedokonalého shledáme, jest jenom nevyhnutelný následek konečnosti. Špatné jest jenom méně dokonalé, všecko jest tak dobré, jak jen býti může, svět jest jen ten nejlepší, který byl možný, každá věc jest

na svém pravém místě, i to nejnepatrnější jest nevyhnutelno, i chyby člověka máme pojímati s úctou. Vše jest dobré a božské. — Takovým způsobem sezdává Schleiermacher ideje Spinozovy s ideami Leibnizovými. Od prvního přejímá pantheism, od druhého optimism a pojem individuality; s oběma sdílí determinism: všechny události, i předsevzetí vůle, podrobeny jsou zákonu nutnosti.

Ve filosofii náboženské stal se Schleiermacher epochálním omezením náboženství od oborů příbuzných, s nimiž často bylo ztotožňováno před ním i po něm. Náboženství svým původem i podstatou není věcí poznání, také ne věcí chtění, nýbrž záležitostí srdce. Uniká docela rozsahu spekulace i praxe, nesplývá ani s metafysikou ani s morálkou, není vědění, není chtění, nýbrž něco třetího mezi oběma, má v mysli své království, v němž vládne neomezeně, podstatou jeho jest nazírání a cit v nerozlučné jednotě.

Citem projevuje se přítomnost nekonečna, počátkem bezprostředně postřehujeme božstvo. Absolutno, které při vědění a chtění jen předpokládáme a požadujeme, kterého však nedostihujeme, dáno jest skutečně jenom v citu v sobě samém spočívajícím, jako v relativní totožnosti a společné příčině vědění i chtění. Náboženství jest *zbožnost*, vědomí stavu nikoli předmětu. Druží-li se pak také ke zbožnému stavu mysli jiné představy a výkony náboženské, nejsou tyto přece podstatné součástky náboženství, nýbrž něco odvozeného, jemuž přísluší náboženský význam jen potud, pokud bezprostředně vyplývá ze zbožnosti a na ni působí. Co výkon činí výkonem náboženským, vždycky je cit, jako indifferenční bod vědění a jednání, činnosti přijímající a vydávající, *jako vlastní ohnisko osobnosti*. A jako jest cítění vůbec středem života duševního, tak zase jest cit náboženský kořenem každého pravého citu. Jaký cit jest tedy zbožný? Dostáváme odpověď: jest to cit *naproste závislosti*. Závislosti na čem? Na veškerenstvu, na bohu. Náboženství vzniká z touhy po nekonečnu, jest smysl a vkus pro celek, směr k věčnu, pud po absolutní jednotě, bezprostředné zakoušení harmonie světové; jako umění jest náboženství bezprostředné pojmání celku. V bohu a před bohem mizí všechna jednotlivost, člověk náboženský vidí ve všem zvláštní jedno a totéž. Představovati všechny události na světě jako činy boha, viděti boha ve všem a všechno viděti v bohu, cítiti se zajedno s věčným, to jest náboženství. Když pojímáme všechno bytí v sobě i mimo sebe jako pramenící z příčiny světové, jako určené poslední příčinou, cítíme se závislími na božské

kausalitě. Stejně jako všechno konečné jsme my sami účinkem absolutní moci. Kdežto s jednotlivými částmi světa jsme v působení vzájemném a cítíme se částečně proti nim jako svobodni, můžeme od boha účinků jen doznávati, aniž je opětovati; vždyť máme dokonce i svou samočinnost od něho. Nicméně nemá býti cit závislosti tísnivý, jen pokořující, nýbrž rozkošný cit povznášení a zmocňování života. V oddanosti k veškerenstvu prožíváme zároveň jeho život, přimknutím k nekonečnému doplňujeme svou konečnost: náboženství vyrovnává chatrnost člověka tím, že ho přivádí ve vztah k absolutnu a učí ho, aby se považoval a cítil jako část celku. Právě z povznášejícího účinku náboženství, jež Schleiermacher výmluvně líčí, vysvítá, že jeho určení náboženství, jako citu naprosté závislosti, jest jen z polovice správné. Potřebuje doplnění citem volnosti, který nás povznáší vědomím, že rozum lidský v podstatě jest podoben rozumu božskému. Jenom této stránce náboženství, jíž Schleiermacher zanedbal, můžeme připisovati unášející jeho účinek, který marně snaží se vyvoditi z citu závislosti. Z pokory jako pokory nikdy nemůže vzejíti síla. Touto vadou nezmenšuje se zásluha Schleiermacherova, že náboženství vykázal vlastní obor činnosti duševní. Kdežto Kant uvažuje o náboženství jako přívěsku k morálce, a Hegel v jednostrannosti ještě hůře snižuje je k nevyvinuté formě vědění, poznal Schleiermacher, že není pouhý průvodní zjev mravnosti nebo poznání — ať vedlejší výsledek, ať stupeň předchozí — nýbrž něco samostatného, s nímž jsou vědění a chtění souřaděny a stejně oprávněny. Důkaz, že náboženství sídlo své má v citu, jest tím záslužnější, že Schleiermacher proto nikterak nepřehlédl souvislosti vědomí o bohu s vědomím sebe a světa. Můžeme ostatně uznati Schleiermacherovu teorii citu za správnou, aniž proto zneuznáváti věci relativně oprávněné v pojetích náboženských, jež potíral. S míněním, že náboženství sídlo své má v citu, lze docela dobře spojit uznání, že původ svůj má ve vůli, základ svůj v morálce a že mu ostatně přináleží význam (abychom tak s Schopenhauerem řekli) „metafysiky lidu“.

Kdo náboženství se zbožností klade zajedno, nemůže přece popíráti, že v bytosti schopné zároveň vědění a chtění každý zbožný stav mysli bude míti následky v oboru poznání i jednání. Co se kultu týče, prohlašuje Schleiermacher výkon náboženský, který nevzniká z vlastního citu a nevyznívá v něm, za pověřivý a žádá, aby cítění náboženské provázelo jako posvátná hudba všechno konání člověka, aby

všecko dělo se s náboženstvím, nic z náboženství. Místo aby se projevovat v jednotlivých specificky náboženských výkonech, má cit náboženský pronikati stejnoměrně veškerým životem. Soukromý pokoj budiž chrámem, v němž zaznívá řeč kněze.

Jako pro filosofii náboženství stal se i pro Schleiermacherovu etiku pojem *individuality* nad míru důležitým, a velkou úctou k němu druzí se k Leibnizovi, Herderovi, Goethovi, Novalisovi. Můžeme jak se zřetelem k tomu, co individuum jest, tak k tomu, co má vykonati, rozeznávati dvě stránky. Jako každá jednotlivina jest člověk zkrácené, soustředěné vyjádření veškerenstva, obsahuje v sobě všecko, a to způsobem nerozvinutým, zárodkovým, čekajícím na vývoj v životě časném, zároveň však formou zvláštní, jaká nikde ještě jednou se nevy-skytuje. Z toho vyplývá dvojí úkol mravní. Individuum má nekonečnou hojnost obsahu, kterou má jako možnost, jako dřímající zárodky, probuditi ke skutečnosti, vlohy své *harmonicky* vyvinovati, nesmí však považovati při tom formu jemu připadající jedinou svého druhu za něco bezcenného. Individuum nemá se cítiti jako pouhý exemplár, jako lhostejné opakování svého rodu, nýbrž jako zvláštní a touto zvláštností významný výraz absolutna, s jehož odpadnutím povstala by ve světě meze. Jest to nápadno, že většina těch myslitelů, kteří zastávali se hodnoty individuality, klade mnohem menší váhu na mikrokosmickou povahu individua a *všestranné* vyvinutí vloh, než na pěstování jeho *zvláštnosti*.

Tak i Schleiermacher. Přece však pozvolna upustil od krajnosti individualismu, kterou s počátku zastával; skoro odporně působí „Monology“ tím, jak nadržují marnivému pozorování sebe sama.

HERBARTOVY REÁLY

Podle Herbarta metafysika vychází od toho, co jest dáno, ale nesmí na tom zůstat, neboť to obsahuje spory. Tím, že tyto luštíme, povznášíme se nad to, co jest dáno. Co jest *dáno*? Na to Kant neodpověděl docela správně. Můžeme ovšem souhrn toho, co jest dáno, nazývati „*zjevením*“, ten však něco předpokládá, *co* zde se jeví. Kdyby ničeho nebylo, nic by se také nejevilo. Jako kouř ukazuje k ohni, tak zdaj ukazuje k nějakému bytí. Kolik zdaje, tolik poukazování k bytí. Věci o sobě nelze sice poznati bezprostředně, ale přece prostředničně, sledujeme-li pokyny, které daný zdaj obsahuje k bytí. Dále není nám dána

jenom nevytvářená látka poznání, spíše spadá v pojem daného vše, co nám zkušenost tak vtírá, že se tomu ubrániti nemůžeme; tedy nejen jednotlivý počitek, nýbrž celé skupiny počitků, nejen hmota, nýbrž i formy zkušenosti. Kdyby byly tyto opravdu výtvořky subjektivní, za jaké vydává je Kant, musilo by býti zůstaveno naší libovůli, abychom každý obsah vnímaný si mysli podle libosti kategorií substance anebo vlastnosti anebo příčiny, musilo by býti možno, abychom podle chuti a libosti kulatý stůl viděli čtverhranným. Ve skutečnosti jsme, užíváme-li oněch forem, vázání, pro každý předmět jsou dány určitým způsobem.¹⁴²

... Sporům unikneme jenom zmužilým odhodláním, že mysliti si budeme kvalitu jsoucího jako nezměnitelnou. Pro věc skutečně jsoucí není zcela žádné změny. Zdaj změny se vysvětluje z rozložení a pospolitosti ...¹⁴³

Majíce zření k pestré rozmanitosti zjevů, předpokládáme, že skutečně bytosti jsou kvality různé a různost tuto pojímáme jako částečnou protivnost. Dokud jednotlivé věci zůstávají každá pro sebe, protiva kvalit nevzbudí pozornosti. Ale jakmile se sejdou, něco se stane: pak hledí protivné (+ z a — z) potlačiti anebo porušiti se. Proti poruše, která by nastala, kdyby se protivné mohlo rušiti, reály se brání tím, že každý udržuje svou jednoduchou, nezměnitelnou kvalitu, t. j. zůstává jenom sobě roven. Sebezachování proti hrožícím poruchám z venčí (podobné odporu proti tlaku) jest to jediné skutečné dění a jím máme vysvětlovati zdánlivé dění, změnu věcí ve zkušenosti. Co se mění, jsou jediné vztahy mezi bytostmi, když věc se udržuje brzy proti tomu, brzy proti onomu; ale vztahy a jejich střídání jsou něco jsoucímu docela nahodilého a lhostejného. Neboť jenom naše srovnávací myšlení tvoří rozdílné ty poměry mezi reály na sobě nezávislými a nezměnitelnými. O sobě jest sebezáchov nějakého reálu tak jednotvárný jako kvalita, která se jím udržuje, ale střídáním vztahů (rozdílností rušících se), může se pozorovateli jeviti rozmanitým způsobem jako síla. Reál samotný mění se asi tak málo, jako obraz mění se tím, že různé postavy jeho, viděny zblízka, rozeznávají se zřetelně, avšak pozorovateli daleko stojícímu splývají v nerozeznatelný chaos. V oboru jsoucíma nemá dění žádného významu.

Kdo tak mluví, ten dění popřel, nikoli vyvodil.¹⁴⁴

Pojem našeho já, o jehož věčnosti máme tak silné přesvědčení bezprostředné, že se činí měrou veškeré ostatní jistoty v ujišťovací formuli

„jako že jsem“ (so wahr ich bin), churaví rozdílnými spory. Mimo známou, zde ještě citelnější obtíž věci s mnoha znaky obsahuje ještě svoje vlastní nesrovnalosti. V našem já neboli sebevědomí mají býti podmět a předmět totožny. Totožnost představujícího a představovaného já jest myšlenka si odporující, neboť věta o sporu zapovídá, abychom protivně kladli za rovné, ale podmět jest podmětem jenom tím, že není předmětem. Potom však nemůže k sebevědomí nikdy dojíti, poněvadž v sobě obsahuje vzestup do nekonečna. Já definuje se jako to, co samo sebe představuje. Co jest toto „sebe“? Jest to zase to, co samo sebe představuje. V tomto novém vysvětlení nalazáme zase „sebe“, co znamená, co sebe představuje, a tak do nekonečna. Já představuje si představování svého představování atd. Představa našeho já nemůže se tudíž nikdy skutečně provésti. K podobnému vzestupu do nekonečna vede předpoklad svobody vůle, při kterém do nekonečna opakuje se otázka „chceš své chtění?“ — „chceš chtění svého chtění?“ Z tohoto pletiva protimyslností zachráníme se jenom, myslíme-li si já jinak, než se děje ve vědomí populárním. Já vědoucí a já věděné nejsou nikterak totéž, nýbrž podmět v sebevědomí pozorující jest jiná skupina představ, pozorovaný předmět také jiná. Tak na př. osvojovány jsou nově utvořené představy staršími tu jsoucími, nejvyšší osvojující však sama opět osvojována není. Já není bytost jednotná, jež by sebe samu představovala v doslovném smysle, nýbrž představované jest něco mnohonásobného. Já jest křížovacím středem nescíslných řad představovacích a ustavičně mění své místo, brzy sídlí v představě té, brzy v oné. Rozeznáváme-li průsečný střed od řad, jež se v něm sbíhají, a domýšlíme se, že bychom mohli zároveň abstrahovati ode všech představovaných řad (kdežto ve skutečnosti lze abstrahovati jenom od každé jednotlivé), vzniká zdaj našeho já, jež zůstává sobě stejným, jako jednotného podmětu všech našich představ. Ve skutečnosti není já zdrojem našich představ, nýbrž poslední výsledek jejich spojení. Základní pojem psychologie jest představa, nikoliv naše já, které tvoří spíše nejtěžší její problém. Jest výsledek jiných představ, které však, aby daly tento výsledek, musí býti pospolu v jediné substancii a musí se pronikati. Tak hájí Herbart proti Kantovi a Frie-sovi substancialitu duše. Její nesmrtelnost (rovněž tak ovšem i její praeexistence) rozumí se sama sebou pro bezčasovost reálu.¹⁴⁵

Duše je jeden z oněch reálů, který jsa o sobě neproměnný, k ostatním vstupuje v rozdílné vztahy a proti nim se udržuje. Jsouc ve svém

jednoduchém „co“ tak nepoznatelná jako ostatní, je nám přece známa ve svých sebezáchovech. Tyto nazýváme *představami*, nemajíce vhodnějšího výrazu pro soubor psychických událostí, jejich jeví se rozmanitost připadá na účet rozmanitosti poruch a trvá jen pro pozorovatele; jsou o sobě bez mnohosti vloh a pudů, není duše původně představující síla, nýbrž *stává se* jí teprve za určitých okolností, totiž tím, že jest od jiných bytostí k sebezachování drážděna. Souhrn reálů stojících v bezprostředním vztahu k duši, slove její tělo, které, jsouc agregát bytostí jednoduchých, tvoří střední člen poměru kausálního mezi duší a světem zevnějším. Duše má své (pohyblivé) sídlo v mozku. Proti fyziologickému probírání duševědy poznamenává Herbart, že psychologie dává fyziologii daleko více světla, než kdy může od ní dostati.

Intelektualistické znesamostatnění praktických schopností duše vede Herbarta důsledně k determinismu. Chtění závisí na poznání, určuje se představami, svoboda neznámá nic, než že vůle může určovati motivy. Kdyby byla jednotlivá předsevzetí člověka nedeterminována, neměl by žádného charakteru; kdyby charakter byl svoboděn ve volbě mezi dvěma výkony, byla by i při nejslechetnější předsevzetí možnost, rozhodnouti se pro opak, svoboda vůle učinila by konatelem našich činů čistou náhodu.

Náboženství zakládá se v pokoře a důvěrném vzývání, které se podporují nezměrnou vznešeností předmětu, nedokončeností představy naší o nejvyšší bytosti a vědomí o našem nevědění . . .

Poněvadž spekulativní poznání bytnosti Boha jest nemožné, zůstává metafysice jenom úkol, aby z toho, co ústní podání a fantasie o tom povídají, odstranila nevhodné výmezy. Boha si máme mysliti jako osobního, mimo svět, všemohoucího a tvůrce ne reálů samotných, nýbrž účelné jejich pospolitosti. Abychom však přišli od představy bytnosti původní, nejskutečnější a nejmocnější k představě bytnosti nejdokonalejší, k tomu je potřebí praktických ideí, bez kterých by ta představa zůstala lhostejným teoretickým pojmem. Modliti může se člověk jenom k moudrému, svatému, dokonalému, spravedlivému a dobrotivému Bohu.

Idea vnitřní svobody srovnává vůli s vlastním posouzením, přesvědčením, svědomím jednajícího.

Idea dokonalosti hledí k poměru velikosti různých snah podmětu co do intensity, rozsáhlosti a soustředěnosti.

Idea práva zakládá se v tom, že spor se nelíbí.

Idea blahovůle neboli dobrotivosti udává hodnotu smýšlení nejbežprostředněji a nejurčitěji.

Spojením více bytostí v jednu osobu vzniká pět dalších pojmů vzorných, odvozené neboli společenské ideje mravních zařízení . . .¹⁴⁶

PESSIMISMUS SCHOPENHAUERŮV

Se zřetelem k subjektivnímu idealismu prohlašuje se Schopenhauer za Kantovce bez podmínky. Že jsou počítky jenom stavy v nás, vědělo se již dávno; Kant otevřel světu oči o tom, že jsou i formy poznání majetkem podmětu. Poznávám věci jenom, jak se mi jeví, jak si je pomocí zařízení svého intelektu představuji; svět jest má představa. Přece však připouští Kantova teorie zjednodušení, různé formy poznávání lze převést na jednu jedinou, které již Kant dával přednost, kategorii kauzality, neboli *větu o příčině*, jako všeobecný výraz zákonného spojení našich představ. Ratio fiendi (příčina dění) vyžaduje ke každé změně stavu změnu jinou, z níž plyne jako ze své příčiny pravidelně, a substancí jako nezměnitelný svůj podklad, hmotu. Všecky změny dějí se nutně, všecko skutečné jest hmotné, zákon kauzality platí jen pro zjevy, nikoli mimo ně, a platí jen pro stavy substancí, nikoli pro ně samotné. Jednak jeví se sobě jako tělo. Moje tělo jest předmět časový, prostorový, hmotný, jest předmět jako všecky ostatní a jako ony podroben zákonům objektivit. Vedle tohoto poznání objektivního mám však ještě bezprostřední vědomí sebe sama, kterým postihuji svou pravou podstatu: vím, že jsem chtějící (poznávám se ve vůli). Moje *vůle* jest více než pouhá představa, ona jest ve mně něco původního, něco vpravdě reálného, jež jeví se mi jako tělo. Vůle má se má k intelektu jako primární věc k sekundární, jako podstata k případku, má se k tělu jako nitro k zevnějšku, jako realita ke zjevu. Na volní akt následuje ihned a nevyhnutelně chtěný pohyb tělový, ba oboje jest jedno a totéž, jenom dáno rozdílným způsobem; vůle jest tělo viděné z nitra, tělo jest z venčí viděná, zjevená, zpředmětněná vůle. Podle analogie však s námi samými, kteří se jevíme sobě jako hmotný předmět, v pravdě však jsme vůle, posuzovati jest všecku jsoucnost. Veškerenstvo jest makranthropos (člověk ve velkém), poznání naší vlastni bytnosti jest klíčem k poznání bytnosti světa. Jako naše tělo, tak je celý svět viditelnost vůle. Vůle lidská jest nejvyšší stupeň vývoje téhož principu, který se ukazuje jako působivý v rozličných silách přírody a dostává jméno

svoje příhodně podle nejvýtečnější jednotliviny. Vniknouti ještě hlouběji v nitro věcí, jest nemožno. Co jest to o sobě, které se projevuje jako vůle, a po popření této ještě zůstává, jest nám absolutně nepoznatelno.¹⁴⁷

Svět jest o sobě vůle. Od pravůle odloučiti musíme všechny praedikáty, jež přikládáme věcem následkem svých subjektivních forem vnímání: určenost příčinami nebo účely jakož i mnohost: pravůle je mimo zákon kausální a mimo prostor i čas, mimo princip individuace. Je bez příčiny, slepé puzení, bezvědomý pud k existenci, je jedna, jedno a všechno, ἐν ᾧ πᾶν. Co se jeví jako gravitace, jako síla magnetická, jako pud vzrůstu, jako přirozená síla léčivá, je jen tato jedna vůle světová, jejíž jednotnost (nikoli svědomost) osvědčuje se v účelnosti jejich vtělení. Podstata každé věci, skrytá kvalita její, při níž se empirické vysvětlování musí zastaviti, je její vůle: bytnost kamene jest vůle padati, bytností plic, že chtějí dýchat, zuby, jícen a střevo jsou zpředmětený hlad. Kvality, v nichž se světavůle projevuje hmotně, tvoří stupnici rostoucí dokonalosti, říši nezměnitelných forem rodových neboli věčných *ideí*, jež stojí uprostřed (s hodnotou skutečnosti, již lze nesnadno určit), mezi pravůlí a nescíslnými jednotlivinami. Že organické individuum neodpovídá úplně ideálu svého rodu, nýbrž se mu jenom více méně přibližuje, má příčinu svou v tom, že zpředměťovací stupně vůle nebo ideje takřka bojují o hmotu, a kolik síly spotřebuje se k překonání ideí nižších vyššími, tolik přichází nazmar pro vytváření jejich exemplárů. Čím vyšší je stupeň bytosti, tím výraznější jest jeho individualita. Nejobecnější síly přírodní, které skládají surovou hmotu, hrají v symfonii světové základní bas, vyšší stupně neorganické přírody s rostlinstvím a zvířectvem harmonické hlasy střední, člověk vedoucí hlas svrchní, důležitou melodii. S lidským mozkem jedním rázem objevuje se svět jako představa, v tomto orgánu zapálila si vůle pochodeň, aby osvětlila sama sebe a provedla své účely s rozmyslnou rozvahou, vytvořila intelekt jako svůj nástroj, který u převážné většiny lidstva zůstává ve služebném poměru k vůli. Mozek a myšlení je totéž, onen není nic jiného než vůle poznávati, jako žaludek je vůle zažívati. O nehmotné duši mluví jenom ten, kdo pojmy vštípené mu při confirmaci vnáší do filosofie, kamž nenáleží.

„Všecky odpory a vrtochy své podivínské povahy přenáší do své soustavy“ (Zeller). Od nejradikálnějšího idealismu (objektivní svět výtvorem představy) přejde příkrým obratem k nejhrubšímu materi-

alismu (myšlení jest funkce mozku), nejdříve má býti hmota pouhou představou, pak má představa býti hmotným pochodem!

Bezkausálná a bezvolná kontemplanace jest podstata pojímání estetického, částečné a úplné zrušení, ukonejšení a popření vůle, podstata chování etického. Jen zřídka, jen u genia uměleckého a filosofického podaří se rozumu, aby se vymanil ze svrchovanosti vůle a nechává stranou otázky proč a k čemu, kde a kdy, pohřbil se zcela v čisté „co“ věcí. Kdežto rozum zůstává u většiny lidí jako u zvířete provždy upoután ve službách vůle k životu, sebezachování, osobních zájmů odvrhuje v geniálním člověku, umělci a mysliteli, všecko individuální a stává se v neinteresovaném shlížení na ideje čistým, bezvolným, bezčasným podmětem. Umění odindividualisuje jak podmět tak předmět, utěšující a oblažující účinek jeho zakládá se na tom, že povznáší požívajícího k stanovisku jistého, klidného, úplně objektivního pozorování nezměnitelné podstaty, věčných vzorů věcí. Estetickému nazírání není předmět věcí, která záleží v poměrech prostorových, časových, příčin-
ných, nýbrž výrazem, příkladem, zástupcem ideje. —

Kdežto účelnost jevů přírodních ukazuje k jednotě pravůle, dokazuje nevýslovná bída životem, již Schopenhauer líčí se stejnou výmluvností, slepotu a bezrozumnost světové příčiny . . . Pravdu má starý výrok: Nebýti jest lepší než býti. Avšak bída jest spravedlivý trest za prvotní vinu individua, které si samo dalo pomyslným svobodným činem svoji jedinečnou jsoucnost. Vykoupení od hříchu a strasti jsoucnosti možno jest jenom druhým aktem transcendentální svobody, který od církve se právem líčí jako znovuzrození a účinek milosti, protože se zakládá v úplném přeměnění naší bytnosti, i pro svůj nadpřirozený původ.

III. FILOSOFOVÉ OBNOVUJÍCÍ POSITIVISM A IDEALISM

Positivismus jest soustava filosofická uznávající jen kladně dané (positivní) za předmět lidského poznání. Zavrhuje veškeru metafysiku. Vychází tudíž jen z kladného, skutečného, empirického, zkušenostního, vnitřní a zevní zkušeností poznatelného, při tom vylučuje všechno nadmyslné, transcendentní, podstaty, síly, příčiny. Positivismus tvrdí, že nelze proniknouti za zjevy, projevy, proto označuje jsoucno, jež se těm-

to jevům předpokládá, za nepoznatelno. Toť realistický, agnostický pozitivismus. Positivistický směr, který přímo popírá jakékoliv jsoucní mimo fenoména a za fenomény, jest povahy idealistické, je to extrémní fenomenalismus. Zdrojem poznání positivistovi jsou smysly a jediné zkušenost smyslovými vjemy daná. Myšlení spočívá jen v pořádání a slučování vjemových obsahů v pojmy, které mají jediný účel, aby uspořily práci v myšlení, daly základ ekonomii myšlení. Není proto žádných skrytých podstat, substancí, příčin, máme a známe jen funkcionální závislosti na různých jevech, relativně konstantní vztahy.

Positivismus v širším smyslu jest prastarý. Podle E. Laase byl prý již sofista Protagoras „positivistou“. U Berkeleyho, Humea, empiristů, sensualistů dřívějších shledáváme základy moderního pozitivismu. O vzniku tohoto pozitivismu poznamenává Külpe: „Je pochopitelné, že se pozitivismus v užším smyslu mohl rozvinouti v době, kdy byla provedena rozluka filosofie a odborných věd. Ve Francii a v Anglii připravuje se tento rozchod v 18. století. Veliký matematik *d'Alembert* a filosof dějin *Turgot* znamenají tam počátek pozitivistického myšlení. Do 19. století jej převádí duchaplný žák *d'Alembertův* a učitel *Comtův*, socialista *Saint-Simon*, jenž ohlašoval některé základní myšlenky pozitivistického systému. Plného vybudování dospěl však tento systém teprve *Augustem Comtem* (1798—1857), jenž nejen spojil starou ideu encyklopedistů, že je nutno pojmuti vědy jednotně, se zákonem tří stadií poznávajícího ducha, jak už učili jeho předchůdci, nýbrž pokusil se také odůvodněním sociologie ve smyslu exaktní vědy o principiální uzavření systému věd . . . Nejvýznamnějšími stoupenci Comtovými byli *Littre* (*Auguste Comte et la philosophie positive*, 3. vyd. 1877) ve Francii a *G. H. Lewes* v Anglii, jenž se však později od přísného pozitivismu odvrátil . . .“¹

„Podle svých směrnic vyskytuje se pozitivní způsob myšlení v Anglii od *Fr. Bacona*. Organisovat vědy, podporovat jejich práci účelnou badatelskou metodou a obsáhlým systémem všech jejich úloh, je zřejmý cíl jeho snah. Ale samostatného zkoumání poznávací mohutnosti a kritiky její výkonnosti nezřekli se *Locke*, *Berkeley* a především *Hume*. Tohoto myslitele možno jen potud nazývat positivistou, pokud on vystupuje proti každé transcendenci (t. j. překročení hranic zkušenosti). V tom však je víc náznak stanoviska skutečnostního, nežli pozitivismus v našem smyslu. Positivismus byl v Anglii representován víc *J. St. Millem* (*A. Comte and Positivism*, 2. vyd. 1866, německy 1864).

Také Spencera, jehož systém věd je příbuzný Comtovu a jehož agnosticismus snaží se naproti pozitivní metafysice uplatnit nepoznatelnost absolutna, možno jen s výhradou zařadit mezi pozitivisty. Neboť jeho „Systém synthetické filosofie“ a v něm zejména první díl, obsahující nauku o principech (First Principles, 6. vyd. 1899, do němčiny přeložil Carus, 1901) nese tak rozhodné známky filosofie, odborné vědy převyšující, doplňující a odůvodňující, že o jeho ztracení v pozitivních disciplínách, o pouhé organizaci nemůže býti dobře hovořeno. Totéž platí o příbuzných proudech v Německu. Empiriokriticismus Rich. Avenaria († 1896), „skutečností filosofie“ (Wirklichkeitsphilosophie) E. Dühringa, „positivismus“ Laasův, „kriticismus“ Riehlův, „imanentní filosofie“ Schuppeho, Kaufmanna a j., „novokantismus“ Cohenův, Natorpův, Lasswitzův a j. — všechny tyto, pozitivismu v otázce oprávnění metafysiky jako vědy příbuzné směřy, liší se přece potud podstatně od vlastního, *Comtem* vyjádřeného způsobu myšlení, že přisuzují filosofii úlohu od odborných věd odlišnou a spatřují ji především v noetice.“²

Jak se má pozitivismus k nauce o podstatě a osobě ve smyslu křesťanské filosofie, je patrné již ze zásadních jeho vět o poznání lidském, dále z rozlišování tří stadií ve vývoji lidstva. V prvním a druhém stadiu měly substance, osobní jsoucno svůj význam a úkol, ve třetím prý se staly zbytečnými, ba nemožnými veličinami. Při tom se zavádí kult humanity, který namnoze ohrožuje práva jedince a ničí v zárodku jakýkoliv pravý kult boží. Sledujme Falckenbergem³ hlavního zástupce pozitivismu, Augusta Comteho.

Filosofie pozitivní chce učiniti konec tisíciletému bludu, jako by poznání našemu bylo dostupno vůbec něco jiného, než co jest dáno fakty: zjevy a jejich vztahy. Nepoznáváme podstaty zjevů, rovněž tak ne jejich prvních příčin a posledních účelů, poznáváme jenom — pozorováním, pokusem, srovnáním — stálé vztahy mezi zjevy, poměry posloupnosti a podobnosti faktů, jejichž stejnoměrnosti nazýváme jejich zákony. Všecko dění je tudíž relativní, není žádného absolutního poznání, neboť nejvnitřnější, podstata faktů, rovněž tak původ jejich, způsob, jak se vytvářejí, jsou nám nevyzpytatelný.

Víme jenom, a to ze zkušenosti, že zjev A nezměnitelně jest spojen se zjevem B, že druhý vždy následuje po prvním, a nazýváme ustavičné antecedens (předcházející) nějakého zjevu jeho příčinou. Nemáme toho želeť jako nedostatku, že poznání naše jest omezeno na posloupnost

a spolubytí zjevů: vědění, jehož jediné dosáhnouti lze, jest zároveň jediné prospěšné vědění, jež dává nám praktickou moc nad zjevy . . .

Positivnímu stadiu vědy, které se počíná tehdy, když lidé se naučili vysvětlovati zjevy jejich zákony, předcházejí dvě jiná: stadium theologické, které jim podkládá vymyšlené *mocnosti osobní*, a metafysické, které jim podkládá abstraktní *síly přírodní*. Ty tři periody označují dětství, jinošství a mužný věk vědy.

Positivního stadia konečně dosáhneme, opustíme-li všechny takové abstrakce, které vždy ještě si myslíme jako *napolo osobní* a libovolně jednající, a stanovíme pouze pozorováním a pokusem nezměnitelné a bez výjimky platné zákony zjevů. Podle Comtea rozdíl mezi živočichy a člověkem jest jen případečný a kvantitativní tak, že obvyklý výměr člověka — rozumný živočich — obsahuje vnitřní rozpor. Všichni lidé nemají býti chápáni jako množství různých jedinců, nýbrž jako rozlišné nástroje jediného „Velkého jsoucna“ (Grand-Être).

Společnost jest skupina rodin, nikoli jednotlivců (individuum jest abstrakce!), a život rodinný (vláda muže nad ženou, rodičů nad dětmi) jest základem, přípravou, vzorem života sociálního . . .

Pokrok společnosti, již považovati máme za veliké individuum, záleží v rostoucí převaze činností vyšších, humánních, (intelligence a sympatie) nad nižšími, animálními. Lidství sice v nás nikdy úplně nedosáhne vlády nad zvířectvím, ale můžeme se ideálu více a více blížiti a jsme povinni, abychom tento postup civilisace podporovali. Ačkoliv zákon pokroku platí pro všechny stránky duševního života, pro umění, politiku a morálku, jako pro vědu, přece nejdůležitějším faktorem ve vývoji pokolení lidského jest zdokonalování rozumu, jako síly — ne sice nejsilnější (neboť mu náleží sotva čtvrtina mozku), ale — v nás vedoucí. Vzbuzena byvši nejdříve potřebami nižšími, přejímá intelligence v míře stále větší vedení lidských výkonů a dává citům určitý směr. Vášně lidí rozlučují a ochromovaly by se navzájem, kdyby jich schopnost spekulativní nevedla; co je spojuje v jednu úhrnnou sílu, jest jediné společná víra, idea. Idea má se k citu — abychom uvedli podobenství z cenného, často užívaného spisu o Comteovi od Johna Stuarta Milla 1865 — jako kormidelník, který řídí loď, k páře, která ji žene kupředu. Tak byly určeny dějiny lidstva dějinami rozumových přesvědčení, a tyto zase známými třemi stadii teorií o veškerenstvu . . .

Intelekt má býti postaven do poručenství srdce a užívati má se ho jen takovým způsobem, který slibuje přímý prospěch lidstvu; určení

právě nutného problému přísluší kněžstvu. Systematická jednotnost neboli harmonie ducha vyžaduje oné vlády cítění nad myšlením a jednáním. Positivistické *náboženství humanity*, které má „za princip lásku, za základ pořádek a za účel pokrok“, jest náboženství bez Boha a bez jiné nesmrtnosti než trvání ve vděčné upomínce potomstva. Dogmata náboženství pozitivního jsou věty vědecké. Veřejný kult jeho, s devíti svátostmi a velikým počtem výročních svátků platí vznešené (ne snad všemohoucí, nýbrž pro svou složitost nejvýše závislé, a nad každou svoji část nekonečně vynikající) bytosti „lidstva“, vedle toho (*Grand Être*) jsou předměty uctívání prostor, země, veškerenstvo (*universum*) a vynikající lidé dávnověku, z nichž každému zasvěcen jest v positivistickém kalendáři jeden den, týden nebo měsíc. Pobožnost soukromá záleží v klanění se živým anebo zemřelým paním jako našim andělům strážným.

Morálka budoucnosti prohlašuje za jediný mravní motiv skutku blahodruhého (*altruism*).⁴

Positivismem byl dán podnět k dalšímu převodu nauky o osobě na pole čirého výzkumu, z psychologie byl přenesen do fysiologie, ba i biologie, frenologie. Osoba znamená jen typ, povahu a pod. Vždyť Comte rozkládá duši ve množství sil psychických a jejich sídla nalézá v rozličných částech mozku. Přidrží se tu frenologie Gallovy, ale jest mnohem temnější, neboť nazývá i pojmy abstraktné, jako *egoismus*, *altruismus*, činnost, pevnost, uvažování, rozjímání mohutnostmi duševními.⁵

Positivismus našel v *Johnu Stuartu Millu* druhý svůj hlavní sloup. Mill pokračuje v tradici anglické filosofie, rozbírá život a kloní se silně k asocianismu, k víře, že duševní život je souhrnem jednoduchých prvků, které jsou slučovány podle zákona. Psychologický základ Millovy logiky je zřejmý v poslední analýze myšlení. Veškerá dedukce předpokládá podle Milla indukci. Neboť dedukce prý vychází z všeobecné věty; jak má však vzniknouti tato věta, když ne ze zkušenosti? Každá všeobecná věta poukazuje na souhrn zkušeností. Konečně se vracíme k jednotlivým vjemům. Počátek všeho poznávacího procesu záleží v tom, že se dva jevy vyskytují společně. Děje-li se to často, vzbudí objevení jednoho jevu očekávání jevu druhého. To jest základní forma úsudku, nevychází však ze všeobecné věty, nýbrž postupuje od jedné jednotlivosti k jiné (*from particulars to particulars*). Vnější asociace (*asociace dotyku*) tvoří první základ soudu: všechny logické

zásady jsou vyloučeny. Přechod od jedné představy k druhé se děje přímo, a to Millovi znamená: beze všeho důvodu.⁶ Krátce, Mill se snažil ukázat, že nejen všechno poznání se koření ve zkušenosti, ale že zkušenost sama nespočívá na žádných dalších předpokladech. Chtěl ze zkušenosti vytvořit měřítko zkušenosti: *We make experience its own test!* — Millův pokus, aby vytvořil absolutně induktivní logiku, se nepodařil. Tento pokus tvoří protějšek k Hegelovu pokusu, jak vytvořit absolutně deduktivní logiku. Mill chtěl vysoukat formy myšlení z obsahu, Hegel obsah myšlení z forem. V těchto dvou mužích vystupuje protiklad romantiky a pozitivismu nejostřeji. Při zjevech složitějších musí na doplnění přistoupit metoda deduktivní. Ta usuzuje z induktivně nalezených zákonů, působnosti příčin jednotlivých o zákonech jejich působnosti spojené; výsledky takového úsudku potřebují však ověření průkazem shody s fakty empirickými. Vysvětlit nějaký zjev znamená udati jeho příčinu, vysvětlit nějaký zákon znamená převést jej na zákony jiné, známé. Při tom zůstáváme vždy v obvodu jevů, podstata přírody našemu poznání uniká. Vnější předměty jsou permanentní možností vjemů.

Má něco podobného platit i o duchu? Je také duch jenom ustavičná možnost počtů a není ničím reálným vedle svých styků? Mill by nejraději okruhu asociační psychologie nepřekročil, jest však příliš prozíravý, než aby přehlédl obtíž vznikající jí jednotlivostí osoby, a jest příliš svědomitý, aby ji zamlčel. Proto dodává s menší důvěrou: Já jest řada skutečných a možných stavů vědomí, která — je-li možno odhodlati se k této paradoxii — samu sebe uvědomuje si jako řadu. Pochopil, že jevů, jako jsou očekávání a vzpomínání, nelze vysvětlit vědomím, jež „asociační psychologie“ chápe jako pouhý součet prvků. Jmenované jevy dokazují, míní Mill, že pouto, jímž jsou psychické prvky pospolu drženy, je stejně reálné jako tyto prvky samy, že však nemůže být odvozeno z těchto prvků. A jenom tomuto poutu přísluší jméno „Já“. Tak přijímá Mill opět Humeův „uniting principle“, na nějž se zapomnělo v „asociační psychologii“, a dává mu dokonce ústřední místo.

Pro etickou osobnost chce zachránit jakousi svobodu. V knize „On liberty“ (1859) hlásal právo jednotlivce na volný, osobitý vývoj a pokusil se, aby stanovil přesné hranice, kam až smí zasahovati zákonodárství a veřejné mínění. Jeho hlavní myšlenka je, že ke všemu, co je ušlechtilé a veliké, dali podnět jednotliví osobití lidé, kteří jsou sůl

země. V kapitole o svobodě vytýká Mill, že nemá býti pojímána nutnost, již podrobeny jsou lidské činy, jakož se děje obyčejně, jako neodolatelný nátlak, nýbrž že neznamená nic jiného, než jejich stejnoměrný pořádek a schopnost, že mohou býti předpověděny. Co jest na ideji svobody prakticky cenného a oprávněného, nijak se tím nezkracuje. Máme moc, abychom svou povahu měnili, ta tvoří se s námi, nikoliv pro nás, přání ji změnití jest jedno z nejpůsobivějších okolností, které ji tvoří. — Principem mravnosti jest mu jen podporování blaha všech cítících bytostí. — Proti Comteovi hlásal, že není nezbytně třeba vylučovati theologických a metafysických názorů, je-li ve vědě dosaženo pozitivního stadia, jen když neodporují vědeckým výsledkům. Jsou otázky, na něž nemáme odpovědi! Proti Hamiltonovi a Manselovi však energicky protestoval, když učili, že pojmy (zvláště etické) mají zcela jiný obsah, užíváme-li jich o božství a užíváme-li jich o lidech. Popírá sice, že lze z přírody usuzovati o nejvyšším moudrém, všemocném a nejvyšším dobrém původci, přece však učí, že lze věřit v osobního Boha, jenž obnovuje blahodárný řád přírodní, zápase stále s neutvořenou a odporující hmotou. Člověk pak svým úsilím může býti božím pomocníkem a právě náboženské smýšlení záleží podle Milla v citu vzbuzeném touto součinností. Mill zdůrazňuje, že se člověk takovými myšlenkami a náladami povznáší nad ohraničenost zkušenosti a nad prásu vezdejšího života.

Vyloučení pojmu podstaty a osoby z filosofie zajímavě líčí *Piat*, poukazuje na historickou souvislost názorů Humeových, Comteových, které pak dále vyvíjí Taine. Praví doslova:

„Nous ne savons rien, d'après D. Hume, de cet être mystérieux qu'on appelle substance. Si cette idée, dit-il, nous est transmise par nos sens, je demande par lequel et de quelle manière? Si elle est perçue par les yeux, ce doit être une couleur; un son, si c'est par l'oreille; une saveur, si c'est par le palais; et ainsi des autres sens. Mais personne, je le suppose, n'affirmera que la substance soit une couleur, ou un son, ou bien une saveur. L'idée de substance doit donc être dérivée d'une impression de la réflexion, si elle existe réellement. Mais les impressions de la réflexion se résolvent en passions et émotions; et aucune passion ou émotion ne peut représenter une substance. Nous n'avons donc pas une idée de substance distincte de celle d'une collection d'idées particulieres, et nous n'avons pas d'autre sens pour ce mot, lorsque nous en parlons et raisonnos.“⁷

„Il est également impossible,“ pensait aussi le même philosophe, „que nous ayons une idée de pouvoir ou d'action efficace, à moins qu'il ne se rencontre des cas où ce pouvoir est perçu en exercice; or une impression (et tout vient des impressions raffinées), une impression n'implique nullement dans son concept l'idée de pouvoir ou d'opération efficace.“

„Cette pensée du critique anglais est devenue comme la devise du phénoménisme, qui a dominé et domine encore notre génération. Plus de pouvoirs, plus de substance: c'est le dogme capital de la philosophie qui s'est fait jour avec Auguste Comte et s'est répandue tout à coup dans le monde entier, comme une immense traînée de poudre. Autrefois, „pendant l'empire avoué ou dissimulé de la philosophie scolastique, on imaginait sous les événements une quantité d'êtres chimériques, principe vital, âme végétative, formes substantielles, qualités occultes, forces plastiques, vertus spécifiques, affinités, appétits, énergies, archées, bref, un peuple d'agents mystérieux distincts de la matière, liés à la matière, et que l'on croyait indispensables pour expliquer ses transformations. Il se sont évanouis peu à peu au contact de l'expérience.“⁸

Transformace pozitivismu. Mezi bezprostředními žáky Comteovými vyniká zvláště E. Littré⁹ (1801—1881). Přejímá základní princip pozitivistický, avšak mírní jej důležitými výhradami. Zvláště je pozoruhodno, jak proti Comteovi, popírajícímu veškerou realitu nespádající do oblasti smyslové zkušenosti, vzdává se Littré úsudku o všem, co se týká původu, účelu a bytnosti jsoucna. Tato výhrada, nebo agnostická povaha stává se pak všeobecným rysem soudobého pozitivismu, ač si pozitivisté sami mnohdy vytýkají nedůslednost. Tak již hlavní these Littrého o duši a člověkově, která je zcela materialistická, jest proti agnostické zásadě. Littré učí, že duch je vlastností nebo silou ústrojné podstaty, a dodává, že pro vědu pozitivistickou neexistuje jiné věci než hmota a vlastnosti hmoty. Duše lidská je „souhrnem mravních a rozumových funkcí mozkových.“¹⁰ „Proto se musí slovo duše rezervovati pro souhrn schopností ústřední soustavy nervové.“¹¹

K přeměně a rozšíření ideologie pozitivistické nemálo přispěla filosofie Tainova. Taine je především psychologem. Nervové děje a vědomí nejsou pro něho leč dva vzhledy, stránky téhož jevu (fenomena). Život duševní je proud (flux) počitků, z nichž jeden je s druhým fatálně spjat. Taine se věnuje vedle studia individua též životu sociálnímu, litera-

tuře, umění, politice a vykládá jevy a zauzlení sociálních faktů vlivem trojího činitele: kmene, okolí a okamžiku. Jest to čirý determinismus. Vedle Taineho působili tímže směrem *Renan* a *Vacherot*, kteří se označují jako zástupci školy kritické. Kardinál Gonzales, posuzuje tuto filosofii, praví: „Škola kritická se liší ilusorní snahou zachovati rovnováhu a stejnou vzdálenost mezi různými filosofickými soustavami, mezi přesně vzatým theismem a atheismem, mezi idealismem a positivismem, mezi skepticismem a dogmatismem, mezi transcendentním absolutnem a immanentním absolutnem. Všeobecný základ, princip a terminologie filosofie kritické jest popření nadpřirozena a s tohoto hlediska se ztotožňuje s racionalismem a blíží se pozitivistickému materialismu a darwinismu . . .“¹² „Skutečně logický důsledek, hlavní these filosofie kritické, je popření Boha, jako osobního jsoucna, transcendentního a svrchovaně dokonalého absolutna. Tak pro Renana je Bůh jednoduše kategorií ideálu, pro Taina je zákonem, který řídí vývoj kosmických bytostí, immanentní síla světa, která abstrakcí lidského rozumu chápána se vytváří pomyslně člověku jako ideální jsoucno (ideál), co filosoficky zváno Bohem nebo metafysické jsoucno, které se stává jsoucnem mystickým, když k prvku abstrakce přistoupí povznešení a vzrušení obrazotvornosti . . .“¹³

Nauka Vacherota je v základu tatáž, jenže je vyslovenější a absolutnější. Tak je pro něho Bůh jen jsoucнем pomyslným, plodem rozumu, když se myslí na reálné jsoucno a neskonale dokonalé podle filosofie scholastické, transcendentní realita a jsoucno rozlišné od světa. Toť čirý výmysl, „un être purement idéal“,¹⁴ neboť dokonalost a realita jsou prý v rozporu, dokonalost nemůže existovati leč v myšlení. Proto důsledně jest podle něho dokonalý bůh čirým pomyslem, holá abstrakce myšlení bez objektivní reality. Označuje-li se Bůh jako jsoucno existující v sobě samém a skrze sebe sama, není prý jiného boha leč kosmos. „Pour nous, le Monde, n'étant pas moins que l'Être en soi, lui-même . . . possède l'infinité, la nécessité, l'indépendance, l'universalité et tous les attributs métaphysiques que les théologiens réservent exclusivement à Dieu.“¹⁵

Tato nauka o absolutnu souvisí s popřením metafysických pojmů podstaty a osoby a vede k etické zkáze. Gonzales poukazuje na tyto důsledky slovy: „Ce principe positiviste déposé au fond de la Philosophie critique, conduit également Taine à la négation des idées métaphysiques de substance et de cause. Ce ne sont là que des illusions

psychologiques. car ce que nous appelons cause et substance n'est en réalité qu'un ensemble de faits et de lois. L'auteur de l'Histoire de la littérature anglaise, après avoir considéré l'homme comme une résultante de forces mécaniques, conclut en affirmant que „le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre.“¹⁶

Jak vysvětluje Taine pojem podstatného jsoucna. Navazuje tu na názor Stuarta Milla, podle něhož sjednocení jevů se uskutečňuje vjemy a pamětí. Tainovi tento výklad nestačí. Proto tvrdí, že sloučení a sjednocení jevů se dokonává až soudem a řečí, slovem. Podle něho skupina jevů daných v obrazotvornosti a výrazu je vždy označována jedním slovem. Tak se jednotu slovní v řeči mění v jednotu reální, jinými slovy v podstatu (substanci). Tím je dán výklad i hlavních vlastností podstaty: setrvačnost, jednotu, neodvislost. Já jako podstata vzniklo též podle jeho teorie záměnou složeného a rozděleného (sens composé - sens divisé).

„En effet, le groupe des phénomènes donnés dans la représentation est toujours désigné par un seul mot, si bien que l'unité verbale du discours finit par se transformer en unité réelle, c'est-à-dire en substance. Dans toute proposition affirmative, le sujet est le nom imposé à une collection de phénomènes, et chacun de ces phénomènes est désigné par un prédicat; le rôle de la copule consiste à marquer que chacun de ces phénomènes-attributs fait partie intégrante du groupe que signifie le sujet de la proposition . . . Peu à peu, par le jeu de l'habitude, le sujet finit par se détacher en quelque sorte des phénomènes avec lesquels il coïncide, pour se poser en soi comme une réalité absolue. C'est de cet artifice ou de cette abstraction purement verbale que procède l'idée de substance, avec ses trois caractères essentiels : permanence, unité, indépendance . . . C'est en vain que l'on voudrait, comme fait Stuart Mill, excepter le moi de cette analyse : le moi-substance est engendré comme toutes les substances extérieures, grâce au même processus sophistique. Profondément, notre être, notre seul être, ce sont nos événements; le Moi n'est qu'une métaphore, un artifice verbal. En lui-même, il n'est rien d'autre que la série de ses phénomènes, un polypier d'images mutuellement dépendantes.“¹⁷

Anglie jest druhou vlastí pozitivismu. Angličtí myslitelé přejímají nauky Comteovy a přizpůsobují je domácí psychologii asociální, zdůrazňující zvláště kriteriologický ráz pozitivismu. Nadsmyslné skutečno, reálno je jim rovněž nepoznatelným, avšak připouští se jeho

možnost, ba i jsoucnost. Tak hlavní zástupce anglického pozitivismu *John Stuart Mill*¹⁸ (1806—1873) stanoví thesi: nadsmyslnost jest možno, avšak nepoznatelno. Odtud jméno agnosticizmu, které dal pozitivní soustavě Huxley. Vedle indukce uznává Mill i nutnost deduktivní metody. Vysvětliti nějaký zjev znamená převést jej na jiné, známé zákony. Při tom zůstáváme vždy v obvodu zjevů. Podstata přírody našemu poznání uniká. Vnější předměty jsou permanentní možnosti vjemů. Má něco podobného platiti i o duchu? Jest také duch jenom ustavičná možnost počitků a není ničím reálným vedle svých stavů? Mill by nejraději okruhu asociační psychologie nepřekročil, praví o něm Falckenberg. Jest však příliš prozíravý, než aby přehlédl obtíž vznikající jí jednotností osoby, a jest příliš svědomitý, aby ji zamlčel. Proto dodává s menší důvěrou: Já jest řada skutečných a možných stavů vědomí, která — je-li možno odhodlati se k této paradoxii — samu sebe uvědomuje si jako řadu. Na tuto nedůslednost Millovu poukazuje též Windelband, když praví: „Svého plného rozvoje a nejvlivnější formy dočkala se však psychologie asociační v Jamesu Millovi a zvláště jeho synovi Johnu Stuartu Millovi. Ten nezůstal sice ve svém vývoji předpokladům asocionistickým zcela věren; rozklad já v řadu vjemů objevil se mu podivným, jakmile dospěl k bodu, kde tato řada přece cosi sama o sobě ví a kde tudíž pouto, jež ji spojuje v celek, přec jen zdá se býti čímsi původním a samostatným.“¹⁹

Positivismus, relativismus na podkladě vývojové teorie obhajoval a zvláště v etice uplatňoval *Spencer Herbert*²⁰ (1820—1904). Hlavní zásady Spencerovy jsou: Jest nepoznatelno (síla), jehož se nemohou zmocniti zevní ani vnitřní smysly. Existuje nepoznatelno nebo síla, avšak v čem spočívá, nevíme. Jsme jen odkázáni na způsoby, jimiž se projevuje. Tyto způsoby jsou „já“ a „ne-já“, obojí směřuje k jednotě na základě dvou zákonů, které ovládají celou filosofii Spencerovu: Je tu trvání síly a setrvávání existujících vztahů mezi projevy síly. Dále jest tu přeměna těchto projevů, jedny se mění v jiné, nebo jest tu vývoj síly a to nejen v říši života ale ve veškeré oblasti skutečna a reálna. Tento vývoj se uskutečňuje nutným postupem ze stejnorodého (nestálého) do různorodého (stálého).²¹

Pojmy prostor, čas, hmota, pohyb, síla, rovněž první stavy vědomí, počitky, jakož i vědomí substance, naše já jako jednota podmětu a předmětu, představují vesměs reality, jež jsou svou podstatou a svým vznikem úplně nepochopitelné. Jsou to jenom „symboly“ skutečna.

Podřazení jednotlivých faktů všeobecnějším vede konečně k faktu nejvšeobecnějšímu, nejvyššímu, který nemůže být převeden na fakt ještě vyšší, nemůže tedy být vysvětlen a pochopen.

Všechno myšlení jest klad vztahů různosti a stejnorodosti. Jest tudíž absolutno, jehož pojem vylučuje každou relaci, naprosto nedostupno myšlení, jež se pohybuje jenom v relacích a záleží vždy jenom v rozlišování, omezování a srovnávání, jest trojnásobně nepoznatelno.

Podle Spencera shoduje se náboženství a věda v nejvyšší pravdě, že lidský rozum jest schopen jenom relativního poznání nebo poznání relativna. Přece však, míní Spencer, šlo se příliš daleko, když se prohlašuje představa absolutna za čistě negativní, za pouhé vyjádření nepředstavitelnosti a její jsoucnost za problematickou. Podstata absolutna jest nepoznatelna, nikoliv však existence nositele relativna a fenomenálna. Úvahy, jež mluví pro relativnost poznání a omezení jeho na zjevy, mluví zároveň pro jsoucnost nerativna, jehož zjevem relativno jest; s pojmem relativna a zjevu dán jest eo ipso jako korrelát pojem absolutna, který se v něm projevuje. Nemáme sice žádného určitého, ale máme alespoň neurčité vědomí o nepoznatelnu jako neznámé příčině, universální síle, a na něm zakládá se naše nezrušitelná víra v objektivní věcnost, skutečnost. Kdo jest si vědom hranic lidského poznání, uzná ochotně jsoucnost tajemné, nevystihlé příčiny světa, o osobnosti Boha však nerozhodne se ani ve smyslu kladném ani v záporném.

Nejvšeobecnější fakt jest (v nekonečném střídání se opakující) dvojí pochod, kterým se jinak rozdělují hmota a pohyb: vývoj a rozklad (evolution and dissolution). Onen záleží v tom, že se pohyb rozptýluje, vydává a hmota sráží (integration, shrnování), tento v přijímání (spotřebě, hromadění) pohybu a rozpadávání (desintegration) hmoty.²²

S rostoucí integrací hmoty (přechodem z rozptýlení v soustředění) jde stejnoměrně rostoucí různorodost (diferenciace, rozčleňování) a určitost (individuace).²³

Spencerova „speciální“ filosofie chce s přeskočením přírody neorganické vyložit zjevy organické, duševní a sociální výrazy hmoty, pohybu a síly. Měníci se stavy vědomí jsou způsoby projevoování jednotné duševní substance, která se však jako taková nikdy neprojeví, jest tedy nepoznatelna. Duševní činnosti rozeznávají se od nižších úkonů životních svým uspořádáním ve formu řady. —

Na konci všech prudkých bojů proti substanciální teorii o duši a osobě lidské shledáváme, že duše lidská jako podstata, substance se

uznává aspoň jako existující, ač nepoznatelná v sobě. Tento výsledek boje byl dán v Anglii v posledním stadiu pozitivismu, který dal prvý podnět k radikálnímu boji proti substanciální teorii.²⁴

V Itálii vynikl mezi pozitivisty zvláště *Robert Ardigò*.²⁵ Ve svém díle „Psychologie jako pozitivní věda“ redukoval psychologii, nebo lépe řečeno, celou filosofii na experimentální poznání vědomí a jeho zákonů. Podle něho pro vědce neexistuje absolutno nebo Bůh, jako já a ne-já, člověk a zevní svět jako podstatná jsoucná. V předpokladu, že by snad existovala tato jsoucná, pro nás zůstávají naprosto nepoznatelná. Pro vědu není jiného předmětu, leč člověk, ne podstatný člověk, numenický, nýbrž fenomenický, t. j. sbírka fenomenů podrobených určitým zákonům, které projevují dvojí tvářnost, fysickou a psychickou.

Ardigò vychází z analogie myšlenkového vývoje, „tohoto nejzáračnějšího ze všech přírodních útvarů“. Svou vývojovou nauku vylíčil obzvlášť v dodatku k analýze kantovsko-laplaceovské teorie, v níž vidí příklad vědeckého vysvětlení. (La formazione naturale nel fatto del sistema solare, 1877). Dnešní stav slunečního systému vznikl odlučovací procesem (distinzione), když se menší celky (distinti) utvořily uvnitř velkého, nerozlišeného celku (indistinto). Tento velký celek (indistinto) tím však nezmizel, trvá stále a tvoří základ vzájemného působení malých celků (distinti). Trvá tudíž vnitřní souvislost mezi velkým celkem a menšími celky, jež jsou jeho části. Každé indistinto může jenom vzájemným působením s jinými existencemi rozvinouti možnosti, jež jsou v něm obsaženy potenciálně (jako forze latente or virtuale). Každé indistinto je tedy opět část rozsáhlejšího celku, takže rozdíl mezi indistinto a distinto je jenom relativní . . .²⁶

Nauka o poznání je jenom jeden příklad všeobecné vývojové nauky. Každé vysvětlení jest rozlišení, analýsa; co není rozliшено (indistinto), tomu nerozumíme. Myšlenka má touhu, aby se zastavila u konečných prvků (distinti finiti); ale podle zákona, že každá jednotlivost náleží k nějakému celku, bude vždy znovu museti jíti dále. — —

V hlavním svém díle „L'unità della coscienza, 1898“ snaží se podat výklad o jednotě vědomí. Míní, že i v psychologickém životě se děje souvislý spojovací proces. Hluboko tkvící tendence nás vede k tomu, abychom všechny prvky a funkce spojovali v jediný proud. Jenom tímto splýváním (confluenza mentale) porozumíme asociaci představ. Této jednoty vědomí nelze vysvětliti jakožto produktu odlišených prv-

ků, neboť prvky objevujeme jenom rozlišovacím myšlením, jež již předpokládá daný celek. Teorii „indistinta a distintů“ aplikuje Ardigò i na problém duše a těla. Co je dáno, jest psychofysická realita jako nerozlišeno; ale naše badání se tu musí rozdělit v psychologii a fysiologii, z kterýchžto věd o sobě každá operuje abstrakcemi. Samy v sobě trvají jevy psychické a fysické, nikoliv mimo sebe navzájem; jedna a táž realita (reale indistinto) tvoří podklad obojího.²⁷

I v etice použil Ardigò svého klíče (distinto a indistinto) k řešení hlavních problémů. Podle toho každé individuum je „rozlišeno“, může však existovati jenom v celku (indistinto), v společnosti. Uvnitř sociálního celku (rodina, stát atd.) se vyvíjí každé individuum a proto se lidé pokoušejí, aby své skutky posuzovali se stanoviska celku, takže se vyvine antiegoistická tendence. V tom tkví, co nazývá Ardigò „sociální idealitou“. Na svém vrcholu se tato tendence jeví jako posvátný afekt, jenž žene člověka k sebeobětování a rodí víru ve věčnost přese všechnu tragičnost lidských osudů.²⁸

MATERIALISMUS: ČLOVĚK VĚCÍ

Apriorní soustavy Fichteho, Schellinga a Hegela vehnaly vyvolanou reakcí lidstvo do obnoveného materialismu. Positivistické směry dávaly rovněž podnět k materialistickému chápání jsoucna. Schopenhauer připravoval cestu materialismu svou bludnou naukou, že myšlení je jen organickou funkcí, jež závisí na mozku, jako zažívání na žaludku, opírá se o osobní svobodu a nesmrtelnost. Vývojové teorie darwinismu předpokládají zásady materialistické.

Ve všech těchto obměnách materialismu byla základem a jediným dogmatem: Vše jest hmota a pohyb, hmota a síla hmoty. Přeměny, posloupné vývoje, jež se uskutečňují ve hmotě silou, tvoří vesmír se všemi variacemi jsoucna i podstaty. Nekonečná pestrost jsoucna sil vzniká a zaniká v přírodě podle nutného mechanismu. Vše je dáno jen různým slučováním atomu, transformací hmoty a její energie, síly. Pohyb v říších hvězdných a neústrojných, projevující se jako přitažlivost, jako síla kohese, je týž s pohybem, který shledáváme v říši ústrojné. Tu má zvláštní způsob projevu a činnosti, vrcholící v člověku ve formě vůle a rozumu. Učení o duši, její podstatnosti, duchovosti, svobodě, nesmrtelnosti jest čirým přeludem obrazotvornosti.

Osobnost je totéž jako individualita, typovitost, která je dána jen

určením a diferenciací hmoty a síly. Konečnost, hmotnost jsou prvky individua v čase a prostoru činného. Co není hmotné, nemá individuality, nemá povahy „osobní“, proto není ani osobního Boha, jest jen nekonečná, věčná příroda hmoty a síly, něco absolutního, nepoznatelného, nedostupného . . .²⁹

Člověk není tedy osobou, jest jen hmotnou individualitou, věčným individuem. Rozdíl mezi osobou a věcí materialismus vylučuje. Toť nejhorší impersonalismus, nejnižší individualismus, zlořečená degradace člověka — moderního! — Nezlořečí materialismu již věda, ta zásady materialismu pochovala, ale „zlořečí“ na způsob živých věcí, individuí, davy lidu, otráveného jedem realistické hmoty.

PSYCHOLOGICKÉ ŠKOLY POVAHY IDEALISTICKÉ

Proti hrubému materialismu a rovněž proti spekulacím aprioristickým povstal nový směr metafysický, povahy idealistické, který se pěstoval v Německu i jinde ve školách psychologických. Možno rozlišovati čtvero druhů v těchto psychologicko-idealistických směrech.³⁰

1. Jest předně v Německu soustava psychologicko-spiritualistická, která obhazuje v člověku existenci duchové duše, lišící se úplně od hmoty. Hlavním představitelem je Rudolf Heřman *Lotze* (1817-1881).³¹

2. Další směr byl dán soustavou psychologicko-realistickou, v níž prvek psychologický se vyskytuje modifikován metafysickým realismem. Směr tento obhajovali stoupenci *Herbartovi*.³²

3. Zvláštního významu nabyla soustava experimentální nebo vědecká, která řešila otázky psychologické, používajíc ve smyslu více nebo méně výlučném experimentální metody. Tato škola se dělí ve dvě skupiny, podle toho, jaký význam se připisuje fysickým silám, dále chemickým, nebo fysiologickým fenomenům, když se má vysvětliti vznik, tvary a postup psychologických fenomenů. Je to skupina psychofysického názoru *Fechnerova*, a psychologie, přihlížející více ku vnitřnímu vědomí, založená *Wundtem*.

4. Konečně je tu soustava etnografická, nebo psychologie lidských kmenů, která se věnuje studiu a určení, zjištění vlivů, které měly prvky psychologické na rozdíly kmenové lidstva. Prvky tyto jsou v projevech náboženských, mravních, uměleckých atd. činny. (*Waitz, Lazarus, Steinthal* a jiní.)³³

PSYCHOLOGICKO-SPIRITUALISTICKÁ SOUSTAVA
RUDOLFA HEŘMANA LOTZEHO

Předmětem metafysiky jest skutečno.³⁴ Skutečné jsou věci, které jsou, události, jež se dějí, poměry, které trvají, představovací obsahy a pravdy, které jsou platny. Dějící se události a trvající poměry předpokládají jsoucí věci jako subjekty, na nichž a mezi nimiž se dějí a trvají. *Bytí* věcí není ani to, že jsou vnímány (neboť když pravíme, že věc jest, myslíme, že jest i tehdy, když ji nečijeme), ani pouhý klad (Position) beze vztahu, naprosté její kladení, nýbrž bytí je *trvání ve vztazích*. Dále *co čili podstata věcí*, jež v ony vztahy vstupuje, nemůže býti myšleno jako nehybná kvalita, nýbrž jenom abstraktně jako pravidlo anebo zákon, který určuje spojení a posloupnost řady kvalit; přirozenost vody na př. je to nenázorné něco, co obsahuje příčinu, že při rostoucím zvyšování teploty led přechází ve stav kapalný, pak ve vodní páry a že rovněž tak obráceně vodní páry mohou býti proměněny ve vodu a led. A mluvíme-li o nezměnitelné totožnosti věci se sebou samou, kterou ve střídání svých zjevů zůstává táž bytost, máme při tom na mysli jenom důslednost, s jakou se drží v uzavřené řadě forem a_1, a_2, a_3 , aniž přestoupí do řady b_1, b_2, b_3 . — —

Obtíž v pojmu kauzality odstraní se jenom tím, považujeme-li věci ony za mody, stavy, části jediné bytosti obestírající *substance nekonečné, nepodmíněné*, neboť právě jenom absolutno účinkuje na sebe samo. Avšak tím předpokladem, že mocí jednoty a důslednosti absolutna neboli jeho pudu po sebezachování při stavu alfa bytosti a jako porucha nastane v bytosti b stav beta jako vyrovnání neboli kompensace, není děj účinkování ještě vysvětlen, obtíž, jak jeden stav může přivoditi jiný, není ještě odstraněna. Metafysika vůbec není s to, aby ukázala, jak se skutečnost dělá, nýbrž může jenom odstraniti jisté spory, jež vadí myslitelnosti oněch pojmů. Konkretní obsah svůj očekává pojem absolutna prozatím prázdný teprve od filosofie náboženství; pojem Božstva jako nekonečné osobnosti (jest osobou ve smyslu mnohem vyšším než my) vznikne teprve tím, že k ontologickému požadavku obestírající bytost přistoupí etický požadavek nejvyššího dobra neboli všeobecné ideje světové.

„Věcí“ vyrozumíváme jednotný trvalý podmět střídajících se stavů. Ale jedinou zárukou toho, že různé alfa, beta, gama jsou skutečné stavy *jedné* bytosti, že není zrovna tolik bytostí různých, jež ve skutečnosti

po sobě nastupují, poskytuje fakt *vědomí*. Jenom bytost vědomá, která rozlišování sebe samé od stavů v ní se vyskytujících sama koná a v paměti i vzpomínce se cítí a zná jako identický jejich podmět, jest skutečně podmětem, který stavy má. Musíme proto věcem, mají-li býti skutečnými, připisovati přirozenost duši naší co do podstaty příbuznou. Realita jest bytí pro sebe. Všecky bytosti jsou duševní, jenom bytostem duševním náleží pravdivá skutečnost. Tak slučuje Lotze Leibnizovu monadologii s pantheismem Spinozovým, jako zná smířiti mechanistický (i pro vysvětlení organických věcí platný) názor vědy přírodní s teleologií a etickým idealismem Fichteovým. Svět forem má jenom poslání, aby sloužil uskutečnění ideálních účelů absolutna, světa hodnot . . .

Na těchto základech metafysických jest vybudována psychologie Lotzeova. Tu jest uvéstí jen kratince jeho názory na osobnost. Lotze rozlišuje bezprostřední „sebepocit“ a „sebepoznání“, jež si obyčejně pode jménem „sebevědomí“ myslíme. Toto jest jen v dalším postupu našeho duševního vývoje povstávající myšlenková interpretace oné původní zkušenosti, která je umožněna formou pocitu. Praví: „To, co je mým stavem, ohlašuje se zcela bezprostředním a dále neodvoditelným způsobem, jako něco zcela zvláštního samo sebou se ohlašuje jako něco totiž, co se od toho, co není „mým“ stavem nejen liší, jako tento cizí stav od nějakého třetího, nýbrž tak, že máme důvod, abychom tento vlastní stav ode všeho jiného, co se ve světě děje, rozlišovali rozdílem zvláštním. To nastává ve skutečnosti zcela jednoduše právě pocitem. Každý náš vlastní stav, vše, co skutečně sami zakoušíme, pociťujeme nebo konáme, je tím vyznačeno, že se na tobezprostředně nějaký pocit pojí (libosti, nelibosti, zájmu, atd.), pokud tento doprovod tehdy chybí, tomu chybí, co si jediné jako stavy, činy, city utrpení (pasivitu) jiných bytostí představujeme, avšak ne sami zakoušíme nebo trpíme.“³⁵ „Jediné vědění, poznání nemůže býti podnětem tohoto bezpříkladného rozlišování, jímž každá oživená bytost sama sebe různí od veškerého ostatního světa.“³⁶

Lotze považuje tedy sebevědomí jen za výklad nějakého sebepocitu, jehož předchodí a původní živost vytvořením našeho poznání nebývá bezprostředně stupňováno, jen bohatost a jasnost obrazu, jež si o své bytosti, sebe poznávající, tvoříme, zvyšuje se postupem našeho tvoření. A rovněž vzrůstá s ním soucit myšlenek, jež dodávají zevním předmětům vztah k naší snaze a vůli, nejen jasnějším se stává

obsah našeho „já“, nýbrž se též rozšiřuje přes vzrůstající rozsah. Tím roste i prostředně živost sebepocitu, tím, že vzdělaná duše se stává vznětlivou pro nesčetné vztahy, jež jí platí jako překážky nebo pomůcky a podpory její vlastní bytnosti. Nevyvinutému citu se jeví tyto věci jako lhostejné vztahy k zevnějšíku.

Lotze vykládá dále, jak k tomu dospíváme, že nezávislé „já“ v sobě předpokládáme, jež není závislé na tělesných a nahodilých jednotlivých zkušenostech, jimiž shledáváme, že se náš život určuje. „Přirozený názor, praví, nezaujatého citu vyžaduje, aby uprostřed vši této zákonité nutnosti byl aspoň dán jeden bod svobody, z něhož by naše činnost utvářela nám poskytnutou látku jsoucnosti v majetek nám jediné vlastní. Podmínění ve formách poznání, v postupu představ a citů, závislí ve všem ostatním, chceme býti svobodni aspoň ve chtění a jednání.“³⁷ „Čin vůle máme jen tam, kde v přesném vědomí ty pudy se postřehují, jež k činnosti nutkají, rozhodnutí o tom však, zda jest jim vyhověti, nebo nikoliv, musíme teprve hledati, ale nikoliv ve formě těchto nutících motivů, nýbrž musíme rozhodnutí toto přenechati určující svobodné volbě ducha na motivech nezávislého.“³⁸

Lotze nepřipouští úplnou a slepou nutnost nepřerušného mechanismu, a tato nutnost svobody jest mu důkazem samostatného „já“, podstatné duše. Tato podstatnost jest mu základem též nesmrtelnosti duše. Lotze, ač ne zcela apodikticky, usuzuje takto: „Poněvadž duše je setrvávající podstatou jevů našeho vnitřního života, musí míti též věčné, nezrušitelné trvání, pro to nemáme jistoty.“ „To bude věčně trvati, co pro svou hodnotu a pro svůj smysl je trvalým údem, článkem světového řádu, to vše zanikne, čemu se tohoto udržujícího popudu nedostává.“³⁹

Realita „já“ a její vztah k osobnosti Boží jest předmětem úvah Lotzemu. Praví: „Tím, že něco je o sobě, na sebe se vztahuje, sebe jako „já“ chápe, různí se právě tím, právě touto svou přirozeností od nekonečna, nezískává však tím, nýbrž má v tom své bytí mimo nekonečno, nesplňuje takto podmínku, za které by mu plná realita jako druh jsoucnosti teprve příslušela, druh jsoucnosti, jež by ještě něco jiného zahrnovala a umožňovala, nýbrž jsoucnost o sobě nebo jáství, úsoba je jediná definice, jež věčný obsah a hodnotu toho vyjadřuje, co označujeme s nahodilých, nesprávně volených hledisk formálně realitou nebo samostatné jsoucnosti mimo Boha v protivě k imanenci.“⁴⁰

Lotze tu zdůrazňuje, že sebevědomí není kladem vlastní jsoucnosti,

kteřá jest konečná a mimo nekonečno. Sebevědomí není podmínkou k její reálnosti. Je to definice, výměř své vlastní úsoby, kteřá proto tím méně může být s Bohem totožna a jemu imanentní.

Na přirozenost ducha, „já“, jež sebe chápe, v citu trpí, v chtění je činno, ve slučující vzpomínce je jedno, poukazuje Lotze jako na obraz toho, co tvoří bytnost každého reálna, nebo shledává bezprostředně a bez obrazu věc samu, bytnost veškeré reality v tomto živém samobytu.⁴¹ Lotze užívá tak jména „samobytu“ (Fürsichsein), aby všeobecnějším způsobem přirozenost duchovosti označil, „jež nabývá v sebevědomí bytosti, jež se jako „já“ zná, o sobě ví, nejvyššího stupně své dokonalosti, aniž by tím chybělo to, co je daleko jasnosti tohoto vědomí, přece v nějaké ztemnělé formě citu pro sebe je, tu a své bytí prožívá.“⁴²

Lotze pevně trvá na pojmu osobního Boha. Praví: „Touze citu, nejvyšší, co mu lze tušiti, jako skutečno si představit, nemůže žádný jiný tvar jsoucnosti postačiti a ji uspokojiti, leč onen tvar osobnosti nebo o jiný se ani jednati nemůže. Je o tom přesvědčena, že živé, sebe samo ovládající a zažívající „jáství“ je naprostou podmínkou a jediné možná vlast všeho dobra a veškerých dober, a je tichým pohrdáním naplněna proti všemu zdánlivě neživému jsoucnu.“⁴³

Lotze dokazuje, že Fichtův „mravní řád“ jest jen tehdy pochopitelný, když jej chápeme jako „bytost“. Zkoumá dále otázku, zda je „já“ myslitelno mimo protivu k nějakému „ne-já“ a stanoví pak větu: „Bytnost osobnosti nespočívá na protivě nastalé, provedené nebo proveditelné „já“ proti „ne-já“, nýbrž spočívá v bezprostředním samobytu (samostatné jsoucnosti), jež opačně tvoří základ možnosti k oné protivě, protikladu tam, kde vzniká. Sebevědomí je projev tohoto samobytu, výklad samostatné jsoucnosti, vzniklý prostředky poznávajícími a i toto sebevědomí není naprosto nutně vázáno na rozdíl mezi „já“ a podstatně jemu naproti stojící „ne-já“.

„Das Wesen der Persönlichkeit beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes, da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewusstsein ist die durch die Mittel der Erkenntnis zustande kommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch diese ist keineswegs notwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiell ihm gegenüberstehenden Nicht-Ich gebunden.“⁴⁴

„V přirozenosti konečného ducha jako takového tkví důvod, že vývoj

osobního sebevědomí jen na popud nějakého „ne—já“ může vzniknouti, poněvadž nemá podmínky své jsoucnosti v sobě samém.“ „Dokonalá osobnost jest jen v Bohu dána, všem konečným duchům jest jen slabá napodobenina její udělena, konečnost konečného není tvůrčí, vytvářecí podmínkou pro ni, nýbrž mezí, jež zadržuje její vývoj.“

„In der Natur des endlichen Geistes als solchen liegt der Grund, daß die Entwicklung seines persönlichen Bewusstseins — nur durch Anregung des Nicht-Ich geschehen kann — weil er die Bedingung seiner Existenz nicht in sich selbst hat.“

„Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung.“⁴⁵

„Objektivita našeho poznání nespočívá v tom, že by bylo bezvýznamnou hříčkou zdaje, jevu zdánlivého, nýbrž že nám předvádí svět, jehož souvislost jest spořádána podle příkazu jediné reálného ve světě, DOBRA. Podle toho obsahuje více pravdy, než v případě, že by o sobě bezcenný svět objektů „zobrazoval.“

„Die Objektivität unserer Erkenntnisi legt also darin, daß sie nicht ein bedeutungsloses Spiel des Scheines ist, sondern daß sie uns eine Welt vorführt, deren Zusammenhang nach dem Gebote des einzig Realen in der Welt, des Guten, geordnet ist. Sie besitzt hieran mehr Wahrheit, als wenn sie eine an sich wertlose Welt von Objekten „abbildete“.⁴⁶

HARTMANNŮV TRANSCENDENTÁLNÍ REALISMUS

*Eduard Hartmann*⁴⁷ se domníval bona fide, že pronesl poslední slovo o otázkách metafysiky, sloučiv v jednu myšlenku Hegelovu ideu a Schopenhauerovu vůli, používaje ve svém systému induktivně-deduktivní metody. Tato myšlenka byla „Nevědomo“, nebo lépe řečeno „Nevědomí“. V protivě proti idealismu Kantově a ještě více proti soustavám novokantovců, jichž důsledek by byl naprostý illusionism, označuje Hartmann svou soustavu jako transcendentální realismus. Uznává, že jsoucnost i jakost světa mimo naše představy možno poznati, i když jen nepřímou. Prostředky našeho poznání jsou sice původu subjektivního, mají však význam více než číře subjektivní, zasahují do transcendentna. Hartmann odůvodňuje tento význam transcendentní poukazem na to, že dojmy smyslové citem nutnosti provázené a mezi sebou rozdílné nemohou býti vysvětleny jediné z našeho „já“,

nýbrž jest přihlížeti i k působení vnějších, t. j. na vědomí nezávislých a obdobně rozdílných věcí o sobě. Kausalitu věcí o sobě nazývá proto mostem, který nám umožňuje překročiti propast mezi immanentním světem představ a transcendentním světem bytí. Tato kausalita věcí o sobě dokazuje jejich věcnost, skutečnost, rozdílnost jejich v různých dobách dosvědčuje jejich proměnlivost a časovost, avšak změna vyžaduje něco trvalého, jsoucnost vyžaduje jsoucí, nezměnitelnou, nadčasovou a neprostorovou substanci. Zdali pro každou věc o sobě jest nutno předpokládati zvláštní substanci, anebo pro všechny jednu společnou, jest otázka, kterou Hartmann konečně řeší konkrétním monismem. Uznává množství a rozdílnost věcí na jediné podstatě „nevědoma“. Reálnost těchto věcí o sobě tkví jediné ve funkcionálním významu jejich ve vývoji nevědoma skrze vůli a ideu.

„Geschaffene Substanzen sind eben nicht mehr Substanzen, sondern modi oder Erscheinungsformen der schöpferischen Tätigkeit, die selbst wieder ein Akzidenz der Substanz des Schöpfers ist.“⁴⁸

Jsoucnost a bytnost („že“ a „co“, „jak“) světa, jeho metafysická a immanentní realita, aniž jeho vývoj a mnohonásobné rozčlenění se nemůže vysvětliti ani pouhou silou, nebo vůlí bez ideí, jež obsahují množství, řád, stupňování jsoucna, ani ideou bez síly, jež by nebyla sloučena s vůlí-silou, jež podává dostatečný důvod pro objektivní realitu světa. Principem světa co do bytnosti jeho jest idea, principem světa se zřetelem na jeho jsoucnost (existenci) je vůle. Idea obsahuje bytnost ideální věcí, řídí a určuje předem pořádek, řád, stupňování, formu, podle čehož musí se každá věc projevovati i se svými vzájemnými vztahy k jiným věcem. Vůle věcem uděluje fysickou realitu, kon jsoucnosti, činí, že přecházejí ze stavu ideálního do stavu reálného.

Vůle tudíž a idea jsou dva činitele relativně neodvislí a stejně nutní k vystižení metafysické reality světa a všeho jsoucna, jež svět tvoří. Obojí činitel jest naprosto nutný k vytvoření světa. (Dualismus.) Při tom nutno uznati jediné jsoucno základní, které tvoří společný základ těmto dvěma různým činitelům, jest tu nutný podmět, který by byl jako všeobecný substrát a původní základ, z něhož všechny věci povstávají, nikoliv však přímým postupem, nýbrž skrze prostředkující dva činitele. Základem všeho, jedinou podstatou světa veškerého jest „nevědomo“. (Monismus.) Nevědomo má ve vůli a ideí svou sílu a své první projevy. Tyto projevy mají povahu funcce a atributu.

Absolutní nevědomo, jež je jsoucno—vše—jedno, vyvíjí se činností

vůle a ideje, jež jsou jeho původní funkce, a tvoří vesmír se všemi jsoucnými a v nich dospívá nekonečným stupňováním k vědomí. — Tu však Hartmann vyslovil nevědomě svůj největší nesmysl o nevědomu. Je-li podstatou všeho nevědomí, jest podstatou nevědomého nutně též nevědomo, nevědomí, činnost nevědoma musí býti i ve vůli i ideí podstatně nevědomá. Tvoří-li v konečném nebo nekonečném vývoji nevědomo vědomí, rodí se největší netvor, který naprostým protikladem se staví proti svému tvořiteli. Tak člověk a jakýkoliv vědomý duch byl by zrůdou, jež vzniká stupňováním nevědomého!

Jak vysvětluje Hartmann tento zázračný přerod nevědoma ve vědomé? Nevědomo prý v jedincích, ústrojných jednotlivinách nabývá vědomí o sobě samém sloučením vůle a ideje. Jedinci jsou fenomenon se silou organogenetickou, která vrcholí ve vědomí. Člověk jest jen určitým souhrnem činností nevědoma. Člověk nemá vlastní jednotlivé duše. Nevědomo je jediná duše universální pro všechna individua, podstatně jest nevědoma, proto naskrz neosobní. Není tudíž osobní nesmrtelnosti, není svobody, pesimismus jest jediným možným názorem světovým a životním. Tu pesimismus Hartmannův jest mnohem horší pesimismu Schopenhauera, poněvadž hlásá nejen zničení jednotlivé vůle, příčiny to zla a útrap, nýbrž osvobození podle Hartmanna jest možno jen zaniknutím všeobecné vůle, jako činitele absolutna. Pravdivý osud člověka není smrt individuální vůle, jež podle zásady není leč přechodný jev, fenomenon nevědoma, jednoduchý případek vůle tvořící a zakládající svět, je to smrt všeobecné vůle, zastavení a zánik naprosté, kosmické vůle. Zánik všeho jest vrcholem blaha, Nirvana Budhy cílem všeho, proto náboženství, zvláště když Hartmann neuznává osobního Boha, je mu chudou a zhoubnou ilusí.⁴⁹

PSYCHOFYSIKA FECHNEROVA

Gustav Teodor *Fechner*⁵⁰ (1801—1887), původce psychofysického paralelismu, chápe duši a tělo se Spinozou jako dva různé projevy jediného reálna. Máme tu dualismus, který přechází v idealistický monismus.

Psychofysika má podati přesnou teorii o vztazích mezi duší a tělem a ve všeobecném smyslu mezi světem fysickým a světem psychickým. Fechner mluví o duši a těle, nikdy nepřihlíží k bytnosti a jsoucnosti duše jako podstatě duchové, ani k podstatě těla. Jeho výzkum se za-

jímá jen o fenomenální projevy světa fysického a světa psychického. Je přesvědčen, že mezi duší a tělem je sice zdánlivý, fenomenální rozdíl, ten však není skutečný a podstatný. Pravděpodobno jest to, co nazýváme tělem a duší, jen dvojí pohled na tutéž podstatu a realitu. Jsou dvě stránky, dvě hlediska téhož jsoucna, s určitou rovnoběžností.

K tomuto názoru Fechnerově poznamenává Falckenberg: „Gustav Theodor Fechner vystupuje proti abstraktnímu odlučování boha a světa, jež stejně jest obvyklé v badání přírodním i theologii, a klade oba v týž poměr příslušnosti a souvztažnosti, jako jsou v nás duše a tělo. Duch dodává mnohosti hmotných částek spojitost a potřebuje jich jako podkladu a látky ke své sjednocující činnosti. Jako naše já slučuje rozmanitost našich činností a stavů v jednotu vědomí, tak jest duch božský nejvyšší jednotu vědomí všeho bytí a dění. V duchu božím jest všecko tak, jako v našem, jenom rozšířeno a zmocněno. Naše počítky a city, myšlenky a předsevzetí jsou také jeho, jenom že on, jehož tělem jest celá příroda, jemuž jest přístupno nejen, co se děje v duších, nýbrž i co se děje mezi duchy, pociťuje více, cítí něco hlubšího, myslí něco vyššího, chce něco lepšího než my.“⁵¹

Podle analogie lidského organismu stanoví Fechner pak thesi o panpsychismu. Všechno jest oživeno, veškeré jsoucno jest oduševněné. Neboť veškerá realita má dvojí stránku. Tyto jeho názory netvoří metafysiku jako vědu, nýbrž jako víru, do níž vnáší svou psychofysiku. Tělo a duch náležejí k sobě. Všecko jest oduševněno, nic není bez hmotného základu, ba vše tvoří tutéž bytost, jenom s různých stran pozorovanou. Tělo jest rozmanitý zjev pro jiné, duch jednotný zjev pro sebe, při tom však jest vniterný názor pravdivější. Co nám se jeví jako hmotný svět zevnější, není nic jiného než vědomí všeobecné, jež naše individuální vědomí přesahuje a je ovládá. Celá soustava není nic jiného leč idealisticky obrácený spinozism.

Jako věda psychofysická se zakládá soustava Fechnerova na paralelismu psychofysickém, a dále na dvoustránkovitosti jsoucna i dění na téže realitě.⁵²

Jak slabé posice má nyní psychofysický paralelismus, je patno z úsudku *dr. E. Babáka*. V předmluvě napsané pro český překlad Henryho Bergsona, *Duše a tělo*, praví: „Psychofysický (či lépe: psychofysiologický) paralelism vychází z pravděpodobného předpokladu, že každý duševní děj spočívá na souběžném ději fysickém, (či lépe fysiologickém, nervovém). Předpoklad ten není ovšem v konkrétním případě nikdy

dokazatelný, nýbrž je jen zevšeobecněním představovým. Nicméně použili někteří uvažovatelé o poměru duševna a tělesna tohoto konceptu myšlenkového k tomu, že zkoušeli odvozovati zákonitosti průběhu dějství duševního vůbec — o sobě nesmírně těžce odhalitelné — ze zákonitosti průběhu souběžného dějství nervového; i domnívali se, že vědění získané studiem dějů nervových v mozku může se státi základem vědecké psychologické soustavy. V tom směru šlo se u nás do extrému: psychofysický paralelismus, v podstatě jen zběžně zevšeobecněná představa, byl prohlášen za vědecky dobytou vymoženost, fakt, na němž lze zbudovati psychologii, jež by prý jinak nedala se jako věda založiti.⁵³ Tolik podotýká Babák všeobecně k paralelismu. Pak posuzuje názor Bergsonův v této otázce, praví: „Bergson vystihl velmi trefně — seznámiv se se skutečným stavem vědy — že ti, kdo vyhláší za výtěžek vědy paralelismus dění duševního s tělesným, předstírají něco, čeho ve skutečnosti ve vědě není a býti nemůže, a že provozují vlastně metafysiku a k tomu metafysiku prázdnou. Leckterý z nich si asi není toho dodnes vědom, že při takových úvahách dělá filosofii, nikoli však vědu, ale leckdo zneužívá domnělé vědy, aby si zjednal vzhled učence. V nové době se někteří dovolávají zákona zachování energie, aby svoje metafysické stanovisko přírodovědecky opřeli, avšak jde tu o nemístné zatahování hlavního principu dnešní přírodní vědy do oblasti, kde nic nepomáhá; i budí se tím jen zdání, že ten, kdo nepřistoupí na paralelismus, prohřešuje se proti fundamentální zásadě přírodovědecké.

Na příkladě paměti snaží se Bergson dovoditi neudržitelnost teorie psychofysického paralelismu v konkrétní oblasti psychologie, opíraje se o empirii lékařských dat na nemocných, i o celkovou úlohu paměti. I pokouší se pak duchaplným způsobem naznačiti úkol mozku ve funkci paměťové a na konec vztah činností mozkových vůbec k duševnu. Odmitá paralelistickou domněnku, klamající zdáním rázem získané vědecké jistoty, a volí cestu, která ponenáhlu sice, ale ustavičně bude přiváděti ke stavu, který se prakticky rovná jistotě...⁵⁴ „Označil jsem již před dvaceti téměř léty situaci psychofysického paralelismu v mnohém podobně, jak výmluvnějším způsobem činí Bergson. Po stránce heuristické pak napsal jsem v 2. vydání své Tělovědy (str. 485), že teorie ta nemá ani hodnoty povzbuzující k výzkumům a objevům, jak jsme zvyklí v přírodních vědách žádati od teorie, které si máme vážiti. Přestáváť na tom, že formuluje velkolepý program — ale nelze z něho uskutečniti nic.“⁵⁵

Na citovaném místě své Tělovědy poukazuje Babák na marné snahy zastánců psychofysického paralelismu a na jejich nesprávné důsledky, kterými dospěli až k popření duševna. „Teorie psychofysického paralelismu nabyla významu vlastně pro naděje, které v ni neprávem byly skládány. Mezi ději duševními probíhajícími postupně ve vědomí nelze navázati takového spojení, jaké nalézá přírodní věda ve vztazích příčinných mezi objektivně měřitelnými jevy fysickými. A někteří psychologové zatoužili po takové exaktnosti, která jim imponovala z přírodních věd. Poněvadž *děje duševní* nejsou *měřitelné*, nemajíce prostorovosti, *mnohosti*, nýbrž jevíce že pouze *jakostmi v čase*, jednorozměrně, pokusili se o *nepřímou* pomoc tím, že by pomocí příčinné souvislosti *nervového dění*, svázaného s děním duševním nabyli potřebné zákonité spojitosti. Každý děj *duševní*, představovali si, má jistý souvztažný děj nervový, *korelát fysiologický* (ale ovšem jsou přčetné děje nervové bez korelátu psychického); děje fysiologické jsou zákonitě příčinně na sebe vázány; i stačilo by stanoviti jejich kausální pořádek, a tím by se nepřímo získal i pořádek na ně poutaných dějů duševních, a tak by se zbudovala soustava vědecké psychologie po vzoru přírodních věd.

Avšak fysiologie je daleka toho, aby dovedla přesně sledovati řetěz či lépe řečeno proud řetězů nervových vzruchů, vzbuzených u veliké složitosti i nejjednodušším podrážděním některého smyslového ústroje. Jsme tu orientováni jen všeobecně; povaha ústředního nervstva a zvláště mozku nepřipouští sledovati určitý vzruch nervový v nesmírném labyrintu miliard buněk nervových a teprve přčetných drahách nervových. A kdybychom dovedli v něčím mozku vysledovati určitý proud nervového dění, nenajdeme nic jiného, než nervové; po duševnu není ani stopy v objektivním výzkumu. Tudiž není ani potuchy po možnosti stanovili někde někdy nějakou *současnost*, *souběžnost* děje nervového a duševního, leda bych konal sám na sobě zároveň objektivní výzkum svého mozku i subjektivní výzkum svého nitra, což je z mnoha příčin absurdní představa . . .“⁵⁶ „Psychofysický paralelism zavedl mnohé dokonce až k popření jakéhokoli významu duševna: neboť je-li duševně pevně vázáno na fysické, pak stačí fysické, nervové dění samo k tomu, aby se v nás odehrávalo vše podle zákonitostí fysických, a to stejně ať je při tom duševno nebo není; duševno stalo se jim tedy pouhým *epifenomenem*, vlastně přívěskem zcela zbytečným. Je pak ovšem nepochopitelné, proč vůbec duševno se objevilo a vývojem

zdokonalovalo. — Naproti tomu jest zřejmo, že psyche je *činitelem životním* a dokonce i činitelem vývojovým. Uvedli jsme v průběhu knihy četné příklady, kterak psychické podmiňuje úkony fyziologické (91, 94, 96, 98, 136). Jsou známy i vlivy duševních stavů na činnost endokrinních ústrojů (122), složení krve atd. *Duševní úrazy* (traumata) mohou poškoditi nervstvo i ústroje vegetativní a přivoditi i smrt . . . Jsou však i nálezy prokazující vliv činitelů psychických na děje útvarné; tak na př. v sugesci posthypnotické (v. o tom více v 216).⁵⁷

AKTUALISMUS PSYCHOLOGICKÉ ŠKOLY WUNDTOVY

Wundt a jeho škola uznává velký význam otázek psychologických pro filosofickou soustavu i pro praktický život člověka. Wundt praví: „Poněvadž hodnota všech otázek, jež se k duševnímu světu a k posledním podmínkám našeho vlastního bytí odnášejí, pro nás je nesporně větší, než náš zájem na kosmologických otázkách kdy může býti, nabývá psychologický problém praktického významu, který jedině činí vysvětlitelným, že veškerý spor filosofických názorů světových měl svůj původ v odchýlném řešení tohoto problému (psychologického).“⁵⁸

Wundt nastoupil cestu k filosofii z přírodních věd. Lotzeho vedla snaha, aby v neustálé změně dění našel setrvávající, permanentní základ, k němuž se odnáší změna, aby v něm a na něm nabyla svého smyslu i hodnoty. Wundt se snaží naproti tomu pochopiti dění, změny o sobě jako jediné reálné. V jeho filosofické soustavě tvoří vrchol voluntaristický aktualismus. Podnět k tomu směru byl dán v Anglii Lockem, v Německu Leibnizem, pak Kantem, který sice nepopíral „věc o sobě“, avšak ji úplně vyřadil z našeho poznání, Fichte šel důsledně dále a učinil z „já“ pouhou činnost, Hegel učinil z celého světa vznik, Schopenhauer a Hartmann vůli, nevědomé chtění. Wundt a jeho škola považuje „věc o sobě“, podstatu jen za „předpokládaný podklad měnících se stavů“. Není sice věci o sobě, má však „objektivní realitu“. Je to věc, jak se nám jeví v logickém zpracování zevní zkušenosti, forma, v níž aperecipuje naše empiricky motivované myšlení předměty, pokud myšlení pojímá předměty jako komplexy setrvávajících prvků. Pojem podstaty má co do svého obsahu hypotetickou povahu a zůstane vždy jen „pomocným pojmem“ (Hilfsbegriff). V tomto pojetí není podstata nositelkou příčinnosti, nýbrž spíše samou podstatnou příčinností.

„So hat sich schliesslich in der materiellen Substanz der Begriff des empirischen

Dinges in einen hypothetischen Hilfsbegriff der Naturwissenschaft umgewandelt, dessen Inhalt ganz und gar nach der Forderung sich richtet, dass alles Geschehen in der Natur als ein zusammenhängendes System von Gründen und Folgen begriffen werde. Im Sinne dieser Forderung ist nunmehr die Substanz nicht sowohl Trägerin der Kausalität, als vielmehr selbst substanzielle Kausalität. Während in der älteren Fassung dieses Begriffes die kausale Wirksamkeit der Substanz nur als eine zu ihr hinzutretende attributive Bestimmung gedacht wurde, ist jetzt im Gegenteil die Kausalität zum Hauptbegriff geworden: Die Substanz ist nur die zur Herstellung des konstanten Zusammenhanges der Naturerscheinungen unerlässliche Voraussetzung, und sie ist uns daher schlechterdings nur gegeben in der Kausalität dieser Erscheinungen.“⁵⁹

K tomuto názoru jest nutno poznamenti, že Wundtův názor se zakládá na mylném chápání pojmu podstaty. Bytnost podstaty nespočívá v setrvačnosti, nýbrž v bytí o sobě, v samobytu.

Vedle kausality zevního světa rozlišuje zvláštní kausalitu světa vniterného. A ve světě vniterném jest podle Wundta uplatnění pojmu podstaty vyloučeno. Vnitřní kausalita duševního života znemožňuje uplatnění pojmu podstaty na duši (aktualitu volní).

Já jest vůlí „relativní individuální vůlí“, představující vůlí“.⁶⁰

Psychologicky je dáno já v jednotně-stálém souvisu vědomí. Tím, že se považují pochody vůle jako v sobě související a jako postupy, jež při vší různosti svých obsahů jako stejnorodé postupy se považují, vzniká bezprostřední pocit tohoto souvisu, pojítko se předně jen na pocit činnosti. Pociť souvisu provází veškeré chtění, potom se však rozšiřuje na souhrn vědomých obsahů. Tento pocit souvislosti všech individuálních psychických zážitků označujeme slovem „já“.⁶¹

Osobnost je tudíž podle Wundta jednotou citění, myšlení, chtění, v níž znovu vůle se jeví jako nositelkou všech ostatních prvků.⁶² Tím je dáno setrvávající sebevědomí se svými měnícími se obsahy. V tom vidí Wundt vzor pro pojem podstaty, jež je promítnutím tohoto vlastního bytí do světa předmětů.

Je to tedy aktualismus směru psychologického, jenž je dosud v kruzích psychologů skoro všeobecným názorem, ovšem s nepatrnými výjimkami. K tomuto faktu poznamenává Baur: „Kdyby chtěl někdo člověka přesvědčiti, že jsou též ve vědě epidemicky se vyskytující nemoci, mohl by jen poukázati na vítězné proniknutí této teorie a psychofysického paralelismu, důsledku to aktualistické teorie“.⁶³

Hlavní these aktualismu:

1. V přírodě jsou jen jevy, pochody, pohyby, energie, činnosti. Je právě tak libovolné jako neodůvodněné, předpokládati jim nějaký substrát, substancí. Veškeré přírodní děje vyvěrají ze sil a energií, jichž jevy a pochody jsou jen jako takové dány. Tak zvaná duše není nic jiného leč jednota duševního života, vznik a zánik počitků bez ladu a skladu. Svým způsobem stanoví tento postulát Paulsen: „Wer zu einer gesunden Philosophie gelangen will, der muss endlich einmal dem Gespenst einer „Seele“ zu Leibe gehen.“⁶⁴

Veškeré bytí světa není nic jiného, leč proud nekonečný, v němž děj jeden sleduje druhý děj.

2. Není tudíž žádného transeuntního působení. Veškerou činnost, příčinnost si musíme představovati jako immanentní, danou a se vyvíjející v lůně absolutní vyšší jednoty, jako absolutní činné skutečnosti. Aktualismus je u všech svých přívrženců, aspoň u důslednějších, spíat shrubším nebo jemnějším monismem. Taktéž i v duševním životě známe jen phenomena, děje, příhody, vnitřní a zevní platnosti. Vztahu pravé příčinnosti (kausalitý) mezi vnitřním a zevním fenomenem není a není ani možný; mezi nimi trvají jediné vztahy posloupnosti (Succesionsbeziehungen), jsou to vzájemné kony (reciproke Akte), o vzájemném vlivu, vzájemném působení nelze mluvit, jen o psychofysickém paralelismu totožných dějů (identických pochodů), které lze sledovati tu zevně, tu vnitřně.⁶⁵

IV. SOUDOBÉ SMĚRY

Problémy, které se staly časovými, ubírají se hlavně čtyřmi směry. Každý z těchto směrů se dotýká problému podstaty a osoby. Tyto čtyři směry uvádí Harald Höffding ve svých *Dějínách novověké filosofie*.¹ Praví: „Obsah dějin filosofie tvoří pokusy jednotlivých myslitelů, jak objasniti nebo dokonce rozluštití poslední záhady poznání a bytí. V novověké filosofii — to jest filosofii posledních čtyř věků — bylo zejména přemýšleno o čtyřech velkých záhadách. Tyto záhady — jak jsem ukázal ve své knize *Filosofické záhady* (německý překlad z roku 1903) — jsou k sobě ve vnitřním vztahu, a významná analogie je mezi nimi, neboť protiklad kontinuity a diskontinuity má pro ně pro všechny základní důležitost, objevuje se v nich jenom v rozmanitých tvarech.

1. *Psychologická záhada* vzniká, tážeme-li se, jaké jsou hlavní vlastnosti duševního života. Jest duše zvláštní substancí, anebo její podstata spočívá v jakési zvláštní aktivitě? Je duše složena z rozličných samostatných elementů, anebo má za svůj znak jednotnost a celistvost. — Objasnění těchto otázek bude cenné jen tehdy, bude-li založeno na zkoumání duševních zjevů a funkcí, jež půjde až do jednotlivostí. Ukáže se, že odpovědi na tyto otázky jsou velmi důležité i pro rozbor a rozřešení ostatních filosofických záhad.

Kdežto psychologické zkoumání má předmětem opravdový život duševní, jsou dvě jiné záhady, jež jsou podmíněny protikladem skutečného a hodnotného života duševního: záhada poznání a záhada hodnocení.

2. *Záhada poznání* vzniká, ptáme-li se po předpokladech a hranicích platnosti svého myšlení (i psychologického badání). Myšlení se vyvíjí nejprve bezděčně a ve vzájemném vlivu se zjevy, jež nejsou vytvářeny myšlením samým. Pokud smíme přičítati výsledkům myšlení skutečný význam? Na čem závisí pravdivost poznání?

3. *Záhada poznání* se podstatně omezuje na naše myšlení, kdežto *záhada hodnocení* vzniká otázkou po platnosti našich soudů o lidských skutcích a o životních zařízeních, soudů to vyvolaných obzvláště citovými a volními pochody. Jaké měřítko máme pro takový soud? Na jakém základě spočívá platnost pojmů o dobru a zlu? A lze uskutečniti tyto pojmy s logickou důsledností? Okruh záhady se rozšíří, zkoumáme-li platnost soudů, jež jsou pronášeny nejen o ceně lidských skutků a životních forem, nýbrž i o bytí a o universu. Tehdy postupujeme od etické záhady k *záhadě náboženské*.

4. Konečně se můžeme ptáti po podstatě bytí, jehož částí pouze jest myslící, cítící a chtějící bytost. Tak vzniká *záhada bytí*, kosmologická neboli metafysická záhada. Je možno vytvořiti všeobecný světový názor na vědeckém základě? A jakého charakteru bude tento názor? Jakými základními rysy bude třeba svět popisovati, shrneme-li své zkušenosti a vyvodíme-li nejzazší důsledky ze svého vědění? — “²

Konečně poukazuje Höffding na význam těchto otázek nejen pro filosofii samu, nýbrž i pro kulturní život. „Formulování záhad a jejich řešení je významné nejenom po stránce čistě filosofické, nýbrž i po stránce kulturně historické a psychologické. Jsou to repliky v jediné veliké, skrze věky pokračující diskusi. Každá replika nejen že jest výsledek myšlenkové práce, nýbrž i výraz duchovního proudu. A tak

souvisí dějiny filosofie s všeobecnými dějinami kulturními a duševními.⁴³

Zamyslíme-li se o těchto hlavních stěžejních otázkách, poznáme, že osou těchto problémů jest podstatné a osobní jsoucno. V první záhadě jest to samo sebou patrné. Veškerý výzkum psychologický vyznívá v otázku: Jest člověk podstatou a osobou? V druhé záhadě o poznání, jak bylo již shora⁴ podotknuto, zastavuje se veškerý výzkum před podmětem a předmětem, podmětem poznávajícím a předmětem poznatelným nebo poznaným. Jak je možná korespondence mezi podmětem a předmětem? Tak noetický a kritický výzkum předpokládá řešení záhady čtvrté o bytí, o jsoucnu. V třetí záhadě se dostane každý filosof na mylné cesty, když při svém hodnocení a stanovení hodnot neuzná důstojnosti člověka, t. j. jeho osobnost jako objektivně platnou hodnotu a když pohrdne zdrojem veškeré hodnoty, osobním Bohem, dárce všeho dobra.

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 namylném a nesprávném chápání substancialismu. Praví zmíněný autor: „Cette influence absorbante de la psychologie se manifeste aussí au détriment 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.“⁵

Tuto všeobecnou výtku činí konkrétně Külpe Paulsenovi. Je snadná věc potírat nepřítele, když si ho podle svých záměrů sestaví a na mušku postaví. „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 dal-

šího 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.“⁶

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. Mezi metafysickými názory psychologického druhu shledává v nejnovější době dvojí protivu. Především rozcházejí se cesty při určování podstaty duše, při čemž teorie substanciální označuje jménem duše substancí, jež je základem jednotlivých duševních pochodů, teorie aktualitní naproti tomu veškeru skutečnost duševního dění samého, jak je bezprostředně, aktuálně prožíváme. Druhá protiva týká se určování podstatné kvality všeho psychična. Intelektualismus tvrdí, že intelektuální procesy vnímání, představ a myšlení jsou základem či pramenem všech ostatních. Voluntarismus naopak prohlašuje jevy volní, tedy pudy, vášně, afekty, pocity a snahy za primární a rozhodné pro podstatu a podmínky naší vnitřní zkušenosti.⁷

Všechny substanciální teorie rozumí duší reálnou, od měnících se jevů odlišnou, samostatnou a jednotnou podstatu. Zhusta se přičítá ke znakům duševní substance také jednoduchost a setrvačnost. Naproti tomu spatřuje teorie aktualitní podstatu duše ve stále se měnící souvislosti vědomí, v němž existují jen děje a události, společně vystupující, tedy ve vjemech, citových pohybech, myšlenkových procesech a snahách samých, nikoli v nějakém reálném subjektu, od nich odděleném. Z toho vysvítá, že základem této metafysické protivy je protiva noetická, protiva mezi psychologickým realismem a konsciencialismem. Podle substanciální teorie je duše něco reálného, k němuž její fenomény, fakta vědomí, jen poukazují, podle aktualitní teorie je identická s tím, co je dáno v našem vědomí.⁸

Podle tohoto názoru jest realismus noetický nejlepší obranou substanciální nauky. Jak noetický realismus těsně souvisí s problémem podstatného jsoucna, je patrné též z odpovědí, které Külpe dává námitkám proti pojmu a jsoucnosti podstat (substancí). Okolnost, že to není filosof tábora scholastického, dodává jeho vývodům pro nás tím větší ceny. Proto je uvádíme v doslovném znění: „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. Tímto druhým principálním výkladem doplňujeme zároveň své vývody noetické v par. 17 a jednotlivé poznámky, učiněné při kritice spiritualismu. (Viz par. 20, 6).“⁹

Po této zásadní poznámce, odmítá námitky Paulsenovy a Wundtovy proti substanciální teorii. „a) Duševní substance, praví Paulsen, není předmětem našeho vnímání. O tom nelze pochybovat, ale také atomů nelze vnímat, a stejně i nevědomé psychické pochody, jež Paulsen bez dalšího přijímá, nenáleží do okruhu možné zkušenosti. Mohlo by se namítnouti: nejsou-li vnímatelný atomy, tož aspoň komplexy atomů, a pak musí býti i to jednoduché, jež je v nich obsaženo, samozřejmě také považováno za existující. Ale ani komplexů atomových, těles fysických a chemických, vlastně nevnímáme, nýbrž zbavujeme je většiny vlastností, jež se nám při vnímání zdají míti, a jejich existence trvá nezávisle na vnímání, jež nám je přivádí na vědomí. Proto nemůže konstatování, že něčeho nevnímáme, býti instancí proti jeho představě.

b) Dále prohlašuje Paulsen, že si nelze představití spojení mezi duševní substancí a empirickými duševními pochody. Ale lze si snadněji a lépe představití spojení mezi fysickými a psychologickými jevy, jak je předpokládá monismus, Paulsenem hájený? Kromě toho byla by námitka teprve tehdy průkazná, kdyby bylo možno považovati konsciencialistickou zásadu o redukovatelnosti všeho myšlení na (ná-zorné) představy (viz par. 17, 8) za platnou. Proč bychom si poměr nějaké duševní substance naznačeného druhu k duševním fenoménům měli představovati obtížněji, nežli na př. teorii dvou stran (viz par. 22, 7 ad.), nelze nahlédnouti.

c) Dále tvrdí Paulsen proti představě takové duševní substance, že její vlastnosti spočívaly by jen v záporech. Ale je samostatnost, realita a jednota něco negativního, a nejsou snad vlastnosti, jež přikládáme hmotě také z části povahy čistě negativní? Reálné bytnosti musí býti tak myšleny, aby byly schopny a s to, nésti připisované jim reálné děje a vztahy, obsahují tudíž právě tolik pozitivních kvalit jako tyto.

d) Prohlašuje-li substanciální teorie, že si nelze mysliti existence pouhých aktů a funkcí bez jejich nositele, tedy má býti tato obtíž odstraněna podle Paulsenova hypotesou, že duševní akt, jako na př. pocit,

nevyskytuje se nikdy ojediněle, nýbrž vždy v souvislosti s celým duševním životem. Ale tato souvislost, nemá-li se jednat o jednotné spojení pouhých aktů či pochodů, vyvolává opět otázku, jak je vlastně možno představovat si nějaké spojení aktů. Ani empirické badání se tu nezastavuje, nýbrž vyvolává problém jednoty duševního života a jde za danou zkušenost ve formě čisté nebo fyziologické psychologie. Ale teprve metafysika považuje za svůj úkol, učinit toto spojení pochopitelným a myslitelným. Materialistická metafysika snaží se nám vysvětliti souvislost psychických pochodů svým způsobem, stejně i substanciální teorie spiritualistická a dualistická, a také monismus pomáhá naší chápací schopnosti tím, že zpodstatňuje celek skutečnosti svými dvěma stránkami. Pak ale není ona domnělá souvislost celku duševního života jakožto aktuální vědomí nijak tak uzavřená a kontinuitní, jak by se podle oné námitky zdálo. Každý nový vjem, každý „vpád“, jehož původ je neznám, přetrhuje dosavadní souvislost, doba spánku vkládá se mezi doby bdícího vědomí.

e) Větší význam zdá se míti námitka Wundtova, že vnitřní kausalita našeho duševního života není srovnatelná s nezměnitelným trváním substance. Tato námitka rozhoduje vskutku proti metafysice, jakou byla metafysika Herbartova, podle níž jednoduchý duševní reál nezná skutečně změny psychického dění a musí se spokojiti prázdnou představou, že platí za realitu. Ale ve starších teoriích nebyl spojován s pojmem substance znak nezměnitelného trvání, nýbrž v první řadě samostatnost, jednota a realita. Označovali-li duši jako substanci, tož byli při tom vedeni myšlenkou, obránit celek zvláštních faktů, jež odkrývá naše vnitřní zkušenost, jako samostatný proti jiným faktům. Stálost neznamena tudíž tam, kde je uváděna jako znak duševní substance, po většině tak kvalitativní nezměnitelnost, jako zpíše další trvání existence a určitých základních sil, jež duši přikládáme. Vzdáme-li se však pojmu stálosti ve smyslu kvalitativní neměnitelnost, jak to zajisté učinit musíme, pak není víc rozporu se skutečnou proměnitelností, jak jej vytýkal Wundt. Psychická realita jeví se nám pak, podobně jako tělesný organismus, k němuž je vázána, bytostí trvajících, projevujících schopnosti, vzájemně se dotýkajících. Toto učení není identické s konstatováním empirické souvislosti faktů vědomí. Chceme-li konečně jednotu duševního života, jež se ostatně jeví v různých formách, redukovati na jednotu organismu nebo mozku, pak přehlízíme, že se vitalismus teprve pokouší právě jednotu mozkovou vysvětliti psychickými činiteli.

f) Žádné podstatné námitky proti teorii substanciální nespatřujeme v tom, že se, jak tvrdil Wundt, jeví vůči faktům zkušenosti jako bezpodstatná hypotéza, protože nepřispívá nejmenším k poznání souvislosti těchto fakt. Pro čistou psychologii (viz par. 8, 9) znamenat pojem substance právě úlohu odborně-vědecké hypotézy, jak to lze nejzřejměji viděti u Th. Lippse. Že se nemůžeme zastaviti při pouhém deskriptivním popisu aktuální teorie, chceme-li pochopit duševní fakta, dá se ztěžiti popírati. Děje bez místa, kde se odehrávají, činy bez konajícího nejsou vůbec myslitelný, a tak nás žene vnitřní nutností každý pokus o skutečnou teorii za zdánlivý aktualismus dál . . . „ . . . tudíž musí býti uznána *možnost* substanciální teorie jako dosud.“¹⁰

PRAGMATISMUS O PODSTATĚ A OSOBE

Třetí přednáška Williama Jamesa v díle Pragmatism je věnována pragmatickému výkladu několika metafysických problémů. Tu na prvním místě věnuje svou pozornost pojmu podstaty, podává dřívější nauku, pak své pragmatistické stanovisko. Praví: „Hodlám nyní blíže Vám vysvětliti pragmatickou metodu, užívaje jí při výkladu několika zvláštních problémů. Chci začíti s tím nejstřízlivějším, s problémem podstaty. Všeobecně se užívá starého rozdílu mezi podstatou a přívlastkem, jak je obsažen v samé stavbě lidské řeči, v rozdílu mezi gramatickým podmětem a přísudkem . . .“ „Křída, dřevo a vlna mají také, vzdor své různosti, společné vlastnosti a proto jsou pokládány také za způsoby ještě původnější podstaty, a to hmoty, jejíž přívlastky jsou prostornost a neproniknutelnost. Podobně naše myšlenky a city jsou stavy a vlastnosti našich rozdílných duší, které jsou podstatami, avšak zase ne svéprávnými, neboť jsou způsoby ještě hlubší podstaty: „ducha“ . . .“¹¹

„Nominalisté podobně připouštějí, že podstata je podvržený pojem, pocházející ze zakořeněného lidského zvyku, obracet jména ve věci. Jevy vyskytují se ve skupinách — skupina křídý, skupina dřeva atd. — a každá skupina dostává své jméno. A toto jméno pokládáme pak do jisté míry za nositele té skupiny jevů . . . tak všeobecně klademe jména, jako kdyby byla jakýmisi bytostmi, za fakta, jichž jsou právě jmény. Ale jevové vlastnosti věcí, podle nominalistů, jistě v skutečnosti nevězí (neinherují) v jménech, a nevězí-li v jménech, pak nevězí vůbec nikde. Spíše lnou (adherují) nebo souvisí (koherují) navzájem, a proto musíme se vzdáti nám nepřístupného pojmu podstaty, který má vy-

světliti tuto souvislost (kohesi), podporuje ji, tak jako cement může pohromadě držeti jednotlivé kousky mosaiky. Pojem podstaty znamená toliko fakt pouhé souvislosti. Za tímto faktem není nic.

Scholastika vzala pojem podstaty z obyčejného způsobu myšlení a učinila jej svrchovaně technickým a složitým. Málo věcí má pro nás méně pragmatické důležitosti než podstata, ježto nejsme s ní v žádném spojení. Než přece v jednom případě dokázala scholastika důležitost ideje podstaty, jednajíc s ní pragmaticky.¹² James poukazuje tu k sporu, jak praví, o mysterium Svátosti oltářní. Zde se mu zdá podstata míti důležitou pragmatickou cenu. Praví: „Ježto vlastnosti hostie se nemění při večeři Páně a hostie se přec stala pravým tělem Kristovým, musela se tato změna odehrátí jedině v podstatě. Podstata chleba musela býti odstraněna (!) a zázračně nahrazena božskou podstatou, aniž se změnily bezprostřední, smysly pochopitelné vlastnosti její. Ale ačkoliv tyto se nezměnily, nastala přece ohromná změna, a to ne menší, než ta, že my, kteří přijímáme Svátost, požíváme samé podstaty božství. Pojem podstaty vniká do života, a to s ohromným účinkem, jakmile připustíte, že podstaty mohou se oddělití od svých nahodilých vlastností a je vyměnití.

Pokud vím, je toto jediné pragmatické použití ideje podstaty; a je samozřejmé, že bude bráno vážně jen od těch, kdo již věří v skutečnou přítomnost Kristovu v hostii, a to z jiných samostatných důvodů . . .¹³

James dále sleduje vývoj pojmu podstaty v dějinách filosofie a shrnuje hlavní etapy tohoto vývoje takto: „Materiální podstata byla kritisována Berkeleyem a to tak účinně, že jeho jméno ozvěnou se vracelo celou přítomní filosofií. Berkeleyův výklad pojmu hmoty je také dobře znám, že stačí, když se o něm zmíníme. Jsa dalek toho, aby popíral nám známý vnější svět, Berkeley jej potvrzuje. Scholastický pojem materiální podstaty, nám nepřístupné, nalézající se za vnějším světem, hlubší a reelnější než tento, pro vnější svět nevyhnutelné, redukuje podle Berkeleye nejúčinnější vnější svět v neskutečnost. Zničte tuto podstatu, pravil, věřte, že Bůh, jemuž můžete rozuměti a k němuž můžete se přiblížiti, vám posílá tento svět smyslový přímo, a potom potvrdíte a podepřete tento svět Jeho božskou autoritou. Berkeleyova kritika „hmoty“ je proto naprosto pragmatická. Hmota nám je známa naším čítím barvy, podoby, tvrdosti a p. Toto jsou hotové hodnoty jejího pojmu. Máme-li tyto pocity, pak hmota skutečně existuje, nemáme-li jich, neexistuje. Tyto pocity jsou jejím jediným smyslem. Berkeley tedy

nepopírá hmoty, říká nám prostě, v čem záleží. Je to pravdivé jméno právě a jen pro to, co vnímáme.“¹⁴ Locke a Humea vykládá si v tomto problému James též po pragmaticku. Praví: „Locke a později Hume použili podobné pragmatické kritiky při pojmu duševní podstaty. Chci toliko zmíniti se o Lockeově výkladu naší „osobní identity“. Redukuje ihned tento pojem na jeho pragmatickou hodnotu ve výrazech zkušenosti. Osobní identita podle něho znamená zrovna tolik jako sebevědomí“, to je faktum, že v jednom okamžiku života připomínáme si jiné okamžiky a pociťujeme je jako části jedné a téže osobní historie. Racionalism vysvětloval tuto praktickou nepřetržitost v našem životě jednotou podstaty naší duše. Než Locke praví: předpokládejte, že by Bůh odstranil sebevědomí, zda bychom byli lepší, podržující ještě dále princip duše? Předpokládejte, že by dal totéž sebevědomí různým duším, zdaž bychom byli proto horší, uvědomující si samy sebe? . . . Na této osobní identitě je založeno veškeré právo a spravedlnost odměny a trestu. Je samozřejmé, že nikdo nemůže býti učiněn odpovědným za to, čeho si není vědom, že ale přijme svůj rozsudek podle toho, zdali ho jeho sebevědomí obviňuje, či omlouvá. Předpokládejme, že někdo byl by potrestán za něco, co udělal v jiném životě, o němž by nemohl míti žádné vědomí, jaký by tu byl rozdíl mezi tímto trestem a tím, že byl stvořen nešťastným?“¹⁵

INTUICIONISM BERGSONŮV

Zvláštní filosofický směr shledáváme ve Francii, jež možno nazvati intuicionismem. Jeho hlavním původcem a zakladatelem je *H. Bergson*.

Nar. 1859 v Paříži, je od r. 1900 profesorem filos. na nej přednější ústavě ve Francii, na Collège de France. Stöckl praví o něm, že je „zdanlivě“ závislý na Schopenhauerovi v myšlenkách i tvorbě, způsobu podání.¹⁶ Bergson sám je však nadán velkou intuitivní silou uměleckou. Na francouzskou filosofickou spekulaci posledních let a dále přes odborně filosofické kruhy měl velký vliv.¹⁷

Podle Bergsona mýlí se jak filos. realismus (posit.), tak i idealism v předpokladu, že je rozumové (racionelní) myšlení s to, aby skutečnost, reálno poznalo, pochopilo, vystihlo.

Pravé poznání je možno jenom *intuicí*.

Rozum nám neposkytuje žádného poznání světa a ducha. Rozum jest

mu jen praktickou schopností, jíž používáme předně a hlavně v praktickém životě, když chceme zužitkovati hmoty. Nesmíme však zapomenouti, že nám rozum cestu ukázal, která vede k intuici.

Rozum nám dává podnět, nás nabádá k dalšímu výzkumu, pátrání, intuice nám však jediné může podati, umožniti nové poznatky. Intuice vznikla z pudu (instinktu) a stojí se životem v bezprostředním styku. Náš tak zv. zdravý rozum lidský, „sens commun“ stojí zcela blízko této intuici.

Obecný smysl totiž se mnohem více upíná, mnohem těsněji přiléhá na skutečnost než rozum a proto ji též mnohem lépe poznává. Ovšem musejí býti jeho názory značně prohloubeny, má-li vzniknouti filosofie, která je čirým poznáním. Obecný smysl lidský je velmi omezen ve svých zájmech, je jako rozum (intellectus) namířen jen na praktično. Intuice není právě tak jako rozum nějakou vlohou nebo schopností, co do jejich vzniku, přihlížíme-li k jejich původu. Intuice má však předem již velkou přednost před rozumem, že je na život a ducha uschopněna, naladěna, přizpůsobena.

Všechno veliké, vznešené, plodné ve filosofii i ve vědách dřívějších dob vděčíme jediné intuici.

V každém vynikajícím filosofickém systému, soustavě, ač je jeho kostra sebe racionalističtější, shledáváme intuice, jež přesahují daleko jeho rámec. Naprosto nutným požadavkem je však, abychom všechno od základů zkoumali; „neboť nenabudeme o skutečnosti intuice žádné intelektuelní sympatie styku s její nejvniternější bytností, dokud jsme si nezískali dlouhým přátelstvím důvěry s jejími jevnými, zřejmými útvary, formami.“¹⁸ Omyly všech idealistických i realistických soustav filosofických mají svůj základ, kořen v tom, že předpokládají, že všechno to, co nazýváme postřehem, vjemem, myšlením, je na to, abychom skutečnost poznali, vystihli, že to má spekulativní nebo teoretické určení, účel.

Naše tělo jest nástrojem jednání, a to jen jednání. V žádném stupni, v žádném smyslu, v žádné formě neslouží k tomu, aby připravovalo představu. Tělo nepřispívá nikdy ani v postřezích ani v paměti, a tím méně ve vyšších činnostech duchových přímo nějak k představě. Poznání skutečnosti jest jediné úkolem intuice. A to je tato okamžitá, momentánní. *Bergson rozeznává dvojí „já“*.¹⁹

K prvému dospíváme hlubokým přemýšlením. Takové hluboké přemýšlení nám umožňuje poznání, že *jsme živé bytosti*. Prostředkem to-

hoto poznání jsou naše vnitřní stavy duševní, které se navzájem dokonale pronikají, jichž sled však, posloupnost v čase nemá nic společného s nějakým seřazením v prostoru. Okamžiků takových, v nichž sebe, samy sebe tímto způsobem chápeme, jest málo, jsou velmi řídkými zjevy. Většinou žijeme oddálení sobě, odosobnění, jako bychom se byli vzdali svého vlastního „já“. Žijeme více navenek, pro zevní svět, než pro sebe, pro své nitro; jinými slovy, býváme „více pojednávání“, než bychom sami jednali, důsledně mluvíme více než myslíme. — —

Bergson uznává ve vývoji poznání čtyři stadia: Z pudu vzniká zdravý lidský rozum (*sens commun*, *der gesunde Menschenverstand*), tento se „prohlubuje“ v intuici. Tím však není vývoj ukončen. Intuice je totiž jen „neurčitá mlha“ (*vager Nebel*), která se teprve „zářícím jádrem našeho sebevědomí“ v rozum zhuští, kondensuje. Tento zhuštěný rozum jest pak vrcholem, nejvyšším stupněm vývoje, o němž jest řeč.

A přece má rozum intuici znovu vyvolati, podnítiti, připravovati, a to svým neúspěchem (!).

Musí se jako velký omyl označiti, když se někdo domnívá, že bytnost (podstata) věcí musí existovati způsobem rozumu pochopitelným. Jenom naše praktické myšlení nás k tomu má, svádí, abychom tuto mylnou představu vytvořili, neodůvodněnou, nezdůvodněnou představu učinili. *Bytí světa jest vlastně jediné vznikání (jsoucnost je vznik)*,²⁰ a právě tento stálý, trvalý vznik, vznikání je pro rozum nepochopitelný, nepřístupný. Jako u kinematografického aparátu tisíce momentních snímků promítnuty na plátno a jednotvárným pohybem otáčejícího se stroje jsou spojovány, tak tvoří rozum představu o vznikání věcí.

Vzmáhající se, rostoucí, tvůrčí skutečnost jest svou bytností (podstatou) vědomím. Též život z něho vychází, vzniká. Je to jakés jednotné vědomí, jehož mnohonásobné, různorodé prvky se vzájemně pronikají. Teprve dotekem s hmotou rozštěpí, rozpoltí se toto vědomí v různé, odlišné jednotlivce (individa). Všechny živoucí bytosti, jsoucná jsou jen rozvětvením ženoucích, pohonných sil biologického vývoje, jež se proplétá, táhne všemi generacemi, rody.

S veškerým důrazem připomíná Bergson, že není ve světě nic nového. Neboť podstata (*substance*) setrvává a jejího kvanta v přírodě ani nepřibývá ani neubývá. Totéž platí i o síle, energii. Když se nám jeví něco novým, jest se nám jen tázati, čím to bylo dříve, odkud pochází, neboť to muselo tady již nějak býti skutečně. Mezi podstatami sice udávají se pestré, různé konstelace a komplikace, soustavy a shluky,

podstaty mění své vzájemné postavení, polohu a tím i energii. Avšak to vše nechává celkový obraz všemíru nedotčen. Tvář světa zůstává nezměněna.²¹

Filosofie Bergsonova v konečném důsledku dospívá k popření podstatného a osobního jsoucna v pravém a původním smyslu. Jest jen trvalé, tvůrčí vznikání, immanentní činnost v naprosté kontinuitě a jednotě. Individualita, samostatnost, různost jsou v této soustavě logicky nepochopitelné. Individualita jest jen jakousi vzpruhou dalšího tvůrčího vývoje, v němž zaniká různost i množství. Bez individuality není možná svoboda jednotlivce, nemožna je nesmrtelnost osobního člověka.

Důsledky názorů Bergsonových správně posuzuje *F. Olgiati*, když píše: „Quegli vecchi filosofi, egli dice, sbocconcellavano la realtà, frazionavano la continuità, e sull' altare della distinzione sacrificavano l'unità del tutto.

A quella parola, a quel programma, Bergson ne oppone un altro: „unire“. Unire Dio ed i mondi, facendo del primo il centro, che non ha niente di tutto fatto, e dal quale zampillano i secondi. Unire il fisico ed il psichico, riducendo il fisico al psichico invertito. Unire tutta la moltitudine dei viventi, facendoli derivare dallo sviluppo di un unico slancio. Unire gli stati stessi della nostra coscienza in una continuità semplice. E perché la realtà appaia davvero un tutto indiviso — pur nella sua eterogeneità qualitativa e nella sua evoluzione creatrice — Bergson sopprime l'essere: c'è il cangiamento, ma non la cosa che cangia; c'è il movimento, ma non il mobile; la realtà è solo durata.

Un umorista francese ha recentemente osservato che il conte Ugolino divorò i suoi figli, per conservare ad essi il padre. Io temo che il nostro brillante filosofo tenti qualcosa di simile: per conservare il tutto, al tutto fa divorare i singoli; per conservare il padre, distrugge i figli . . .

Basta gettare uno sguardo alle teorie bergsoniane della libertà, dello spirito, della materia, della vita, di Dio, per vedere come in un quadro le fatiche d'Ercole, gli sforzi di Bergson, purtroppo vani ed inutili. Dall'arbitraria eliminazione dell'individualità e dell'Essere, nascono errori, confusioni, assurdi . . .“²²

MODERNISMUS

Celá řada subjektivních, čiře libovolně volených, nedokázaných předpokladů tvoří bohoslovecko-filosofickou soustavu, jichž myšlenkový

obsah po vydaném okružním listě „Pascendi“ Pia X. ze dne 8. září 1907 se obyčejně modernismem nazývá. Modernismu učili zvláště ve Francii Alfred Loisy, až do roku 1893 profesor exegese na Institut Catholique v Paříži. Francii nutno označiti jako hlavní zemi modernismu. Přivrženci Loisyho byli dále A. Houtin, Le Roy E., rovněž Vlaši Don Romolo Murri a A. Fogazzaro, u Angličanů G. Tyrell.²³

Jak na poli bohovědy tak a zvláště na poli filosofickém obhajovali tito spisovatelé celou řadu mylných názorů, ba mnohdy přímých bludů, a to bludů osudných. Nejhlavnější mylné názory a bludy byly za Pia X. v řečené encyklice sestaveny a odsouzeny. (Modernisté se svého času radovali nejen reklamě, kterou jim encyklika zákazem na celém světě zdarma provedla, zvláště z toho, že to byla encyklika sama, která vlastně jejich různé názory po prvé [pokud možno] v ucelenou jakousi soustavu zredigovala.)

INTUICIONISMUS A POD. SMĚRY V MODERNISMU

Přede vším obhajují a hlásají modernisté agnosticismus.²⁴ Rozum lidský je podle nich omezen kruhem viditelných jevů a tu nemá ani práva ani možnosti, aby tyto meze překročil. Náš rozum není tedy schopen, aby se k Bohu povznesl, aby poznal jsoucnost Boží, tuto nejvyšší a nejdůležitější ze všech přirozených pravd.

Agnosticismus je však jen negativní stránkou modernismu a jeho poznatkové teorie. K tomu přistupuje kladná nauka o vitální immanenci. Poněvadž prý člověk nemůže dospěti svým rozumem k náboženství, toto však musí býti ve svém vzniku a původu vysvětleno, tak výklad není možno hledati mimo člověka, zevnitř, nýbrž *jen* uvnitř člověka samého. A poněvadž je náboženství určitou formou života, musí býti nalezen výklad a vysvětlení náboženství v životě člověka. Toť princip náboženské immanence.

Pocit vzbudí potřebu a touhu po božském, po Bohu. Ale poněvadž se tento pocit jen za daných podmínek a příznivých podmínek projevuje, proto nespadá tento pocit do oblasti vědomí. Jest proto s počátku jen v podvědomém stavu, nebo v nevědomém podvědomí. V něm tkví kořen náboženského pocitu, je skryt a nemůžeme jej pochopiti.

Tu se zabývají modernisté další otázkou. Jak totiž touha po božském, kterou má člověk pociťovati, tvoří základ náboženství, jak se stává tato podvědomá, nebo nevědomá touha pocitu náboženstvím?

Podle nauky modernistů se to děje takto: Věda a dějiny jsou dvěma směry omezeny, jednak zevně tímto viditelným světem, a pak uvnitř naším vědomím. Je-li jedna z těchto hranic dosažena, podle agnosticismu a modernismu postup nejde a nemůže jíti dále, poněvadž za hranicemi je nepoznatelno. Před tímto Nepoznatelnem, a to ať je to již nepoznatelno mimo člověka a mimo viditelnou přírodu nebo i před nepoznatelnem, jež spočívá a tkví uvnitř člověka v jeho podvědomí, vzbudí touha po božském v nábožensky uschopněném, nábožensky nadaném, založeném člověku prazvláštní pocit, jak tomu učí fideismus, aniž by předtím předcházel nějaký úsudek rozumový. Tento pocit je však té jakosti a moci, že v sobě obsáhne, zahrne Boží realitu, skutečnost jako předmět i jako nejvnitřnější svou příčinu a tak člověka s Bohem spojuje. Tento pocit je to, co modernisté označují věrou, a tak chápaná víra jest podle nich základem a jediným základem náboženství.

Pocit božského je sám o sobě temný, neurčitý. Tu teprve přistupuje rozum a ozařuje jej svým světlem. Rozum si tu počíná jako malíř, který nalézá na starém plátně vybledlé obrysy malby. Jeho úkolem je, aby tyto vybledlé obrysy a barvy obnovil. Práce tato se děje ve dvou etapách, prvá je primitivní, na této etapě bezděčně, spontánně nachází rozum lidový výraz. Na vyšším stupni rozum pracuje pomocí reflexe, studia, propracovává své primitivní myšlenky a nápady a tu převádí původní formulky na důkladnější a určitější formule, útvary. Tyto formule se stávají věroučnými články, dogmaty, když je církevní úřad učitelský převezme a sankcionuje, definuje. Avšak i po této sankci církevní zůstávají tyto výtvořiny pocitu a rozumu nedokonalým výrazem pravdy, jsou to jen symboly, náznaky. Jako takové musejí se přizpůsobiti stupni vzdělání různých lidí a potřebám doby. Jsou tedy ve své bytnosti změně a vývoji podrobeny. A to musí se tato přeměna a další vyvoj dogmat díti pod vlivem srdce, pocitu. Pozbudou-li dogmata svého přizpůsobení k náboženským pocitům a potřebám, nebo není-li toto přizpůsobení, akkomodace možnou, pozbývá dogma své ceny a hodnoty, člověk je musí vyhostiti, odložit, jinými nahraditi. Krátce věroučné články jsou evoluci, vývoji podrobeny! Příklad přírodní evoluce!

Konečně jest ještě podotknouti, že podle nauky modernistů nemohou věda a víra se dostat do rozporu, konfliktu, poněvadž každá z nich tvoří svět pro sebe, každá má svůj vlastní dům. Vědění, věda jest po-

znání, víra však oproti tomu není usuzujícím poznáváním, nýbrž snaha po tom, co ve všech proměnách a změnách setrvává a základ všech změn tvoří, snaha, touha po božském.

Přece však závisí víra v trojím ohledu na vědě, totiž :

1. náboženské děje, skutečnosti, fakta, jako dějinné události podléhají vědeckému doзору, kontrole ;
2. idea, pojem Boha, je podřízena rozumu ;
3. jednotnost a jednota světového názoru se musí stále regulovati podle výzkumů vědy, věda tu má právo rozhodčího.

To jsou filosofické zásady modernismu : agnosticismus, immanentismus, fideismus, symbolismus, evolucionismus v jedné pestré směsi, a tím je též jeho povaha udána.

OSOBNOST V EXPERIMENTÁLNÍ PSYCHOLOGII

Osobnostní teorie v současné filosofii přešly do stadia experimentálního výzkumu, jako předmět výzkumné psychologie. Přehled výtěžků této vědy podává velmi přehledně psycholog *Fröbes*. Experimentální psychology zajímá na osobnostním problému předně bezprostřední vědomí „já“, dále *jak* se jeví já ve vědomí, potíže proti bezprostřednímu postřehu já bývají dalším předmětem výzkumu. Důležitým předmětem badání jest *identita já v čase*, kde musí i moderní psycholog chtít nechtít zaujati stanovisko k otázce, zda je duše vlastní podstatou. Psychologu jest konečně vysvětliti vznik a použití pojmu já v širším smyslu a významu. Při tom většina psychologů přesně rozlišuje normální a abnormální duševní stav při tvoření pocitu i představy psychologické osobnosti. Tím jsou uvedeny též hlavní články Fröbesova pojednání, jež v nejdůležitějších obrysech podávám.²⁵

BEZPROSTŘEDNÍ VĚDOMÍ JÁ

Drahnou dobu bylo filosofům samozřejmo, že ve všem myšlení a cítění postřehujeme *já*, že jeho setrvání, trvání v obvyklých změnách subjektivních stavů nám je bezprostředně dáno. Mnozí šli ještě dále, věřili, že lze podstatnost, duchovost a ostatní jiné vlastnosti duše intuitivně poznati.

Naproti tomu tvrdil empirismus, že *já* netvoří vůbec žádný předmět našeho vědomí, ba že naopak místo trvání postřehujeme stálou změnu svého já.

Abychom jistěji postupovali, musíme tu pečlivě rozlišovati různé významy slova *já*.

Předně nemluvíme o plném, dokonalém osobnostním sebevědomí, nemluvíme o tom, nač myslíme, když stavíme vlastní osobu se všemi jejími schopnostmi, kony, činy, výkony, zvláštními vlastnostmi proti všem ostatním jedincům, individuím, nýbrž mluvíme o tom nejjednodušším, co máme na mysli při slově *já*, o holém faktu, skutečnosti, jež je nám dáno v každém izolovaném okamžiku bez vzpomínek.

1. Skutečnost vědomí *já* v psychických konech.²⁶

Že se v nejrůznějších psychických konech nějaký prvek *já* vyskytuje, nelze upříti. Zármutek, smutek, jenž by nebyl stavem nějakého *já*, je nemyslitelný. Již *Lotze* praví, že *já* jest něco bezprostředně postřehnutého, rovněž *Sigwart*, *Brentano*, *Dilthey* atd.²⁷

James,²⁸ který pravdivou totožnost (identitu) *já* v čase popírá, bojuje proti identitě, jak uvidíme, shledává tento přítomný bod (problému) za samozřejmý: stav vědomí (vědomostní stav) je, pokud jej známe, vždy v nějakém *já*. Má myšlenka je základní skutečnost (fakt), nikoliv libovolná myšlenka vůbec. Není jenom v *pocitech* prvek *já* ale i v *poznání* je, existuje nějaký prvek *já*, pokud totiž i počitky a představy *mými* představami a počitky jsou. Tím není míněno, že by byly v nějakém stejnorodém komplexu fenomenů zahrnuty, neboť i tento komplex sám je zase jen mým komplexem.

Od žádného psychického postupu, praví *Österreich*,²⁹ není prvek podmětu odlučitelný. *Já* není smyslovým obsahem, nebo psychickým dějem vedle jiných, ostatních, nýbrž *něco*, jehož stavy ony děje tvoří. Podobně i *Witasek*.³⁰ Stavíme své *já* proti počitku, myšlence atd.; tyto patří onomu, tyto patří našemu *já*. Máme vědomí, že počet zážitků v našem *já* se spojuje ve vnitřní jednotu vědomí. *Já* se při každé psychické skutečnosti, faktu spolu uvědomuje. Jeví se jako nositel konů a dispoic, podmínek. Jednota vědomí spočívá v tom, že veškeré stavy bývají předkládány k postřehu, k poznání tímž jedincem, že se jen jedinému jedinci uvědomují. Rovněž *Lehmann* přiznává, že vědomostní jevy jsou ve vztahu k nějakému podmětu, projevují se jako jevy nějakého *já*. Dále není *já* jen pasivním, trpným nositelem svých stavů, nýbrž působí na ně svým vlivem aktivně, rozkládá, rozbírá je a spojuje je atd.

Tímto bezprostředním postřehem našeho já není dále nic řečeno, než že skutečnost mého „můj“ se mi spolu uvědomuje. Netvrdíme ani, že by tu bylo dáno izolované poznání našeho já, nýbrž vždy jen já v nějakém stavu, ani nutně jasné jeho poznání (o něm); co mne zajímá, je obyčejně měnící se obsah, nikoliv však ono samozřejmě čiré já.

Tímto trvalým současným poznáním našeho já není vůbec řečeno, že by vůbec žádné výjimky nepřipouštělo. Mnozí badatelé připouštěli, že možno v určitých případech býti tak zabránu v předmět, že se může někdo tak vmysleti v předmět, že pak poznání svého já zcela mizí, zaniká. Zatím však ukazuje přesnější pozorování, výzkum zcela pravidelně, že v takovém případě nevypadlo, nezaniklo jednoduché já ve smyslu podmětu *okamžitého konu*, nýbrž jen jeho vztah k jiným vlastnostem osoby.

Österreich.³¹ Uvedené případy nedokazují, že by já nebylo již více, nýbrž že o své přítomnosti žádného postřehového soudu nečiní.

Podobně soudí i *Schuppe*.³² Když je někdo zcela oddán nějakému pozorování a na sebe nemyslí, bylo by mylným tvrditi, že by v této době vůbec již jako já ve vědomí neexistoval. Kdo vidí, že se mu údaje časové popírají, odpovídá: ale *já* jsem to přece sám viděl, t. j. jsem si já vědom, že jsem to viděl. Co analyzující reflexe ze souhrnného, celkového stavu vynáší, v něm shledává, muselo v konkrétním celku býti dáno.

Vskutku nemůže nikdo dosvědčiti, že byl *on* do předmětu pohroužen, kdyby mu nebylo toto já napřed dáno. Ponořením se do předmětu přítomné já nezaniká, nevypadá, nýbrž jediné aktuální vědění ostatních vlastností této osoby; já konu jest izolováno od své minulosti, od svého ostatního vědění.

Tímto rozlišováním možno nejlépe námitky o sebepoznání sebepozorování různých badatelů vyřešiti. *Titchener*³³ dal 13 pozorovatelům otázku, zda jsou si vždy sebe samých vědomi. Většina to popírala. Přihlížíme-li k jejich odůvodnění, je patrné, že si svým já něco zcela jiného mysleli, než co se tu míní. Tak se tam praví: při pozorování dramatu jsem zcela jinou osobou, nepozoruji, že jsem divákem, až můj soused promluví. Jiný je někdy na krátký čas věcmi absorbován, zabrán, tak že se dívá při vracejícím se sebevědomí. Tu byla zapomenuta kontinuita s vlastní minulostí, úloha, kterou tu kdo hraje, avšak nikoliv já toho kterého přítomného konu. Když praví osoba výzkumná: vědomí sebe není častější než pocit známého, nežádáme na vědomí já nic více; bývá obyčejně jen mimo postřehnuto, vedle jiného pozorováno.

2. *Jak se jeví já ve vědomí?*

Někteří kladou já *do vnitřnostních* (*Viszeralempfindungen*) citů nebo pocitů. Přirozeně nelze tak podmět každého konu opsati, udati. Já myslím, nemožno přeložiti: „moje pocity myslí“.

Podle *Wundta*³⁴ je tu *skupina konstantních proků*, jež mají velkou důležitost při tvoření pojmu já. Některé výzkumné osoby *Titchnerovy* mluvily o vědění podmětu v podkladě daném, o nějakém neurčitém zrakovém obraze, podobně jako při myšlence na jiné osoby, o poloze těla, o zvláštnosti myšlení a jednání. Je jasno, že všechno to se netýká onoho já, o němž je tu právě řeč, jako čirém podmětu vědomostních stavů.

James:³⁵ Představa není složená jako její předmět; neboť vedle svazku představ chybí pak to, co je sdružuje. Části samy se nemohou spočítati, sloučiti, součet je dán jen pro pozorovatele, který jednotky přehlíží, má o nich přehled.

Taktéž i *Geysler*:³⁶ Obsahy, které někdo v určité době zakouší, tvoří jednotný celek. Srovnám-li nějaký zvuk a barvu, jsou tu dva předměty, avšak nikoliv dva postřehující postupy; jinak bych je nemohl srovnávat. Tato jednota není dána se zkušeností, postřehem někoho jiného. *V jedinci* (individu) *dané vědomí jest tudíž jednotou*. Mnozí filosofové mluví tu jen o „*funkcionelní jednotě vědomí*“; pojmy mají podle Kanta funkci, smyslové názory ucelovati, stmelovati, seskupiti. Avšak toto vřazení do vztahů předpokládá samo zase, že obojí představy jsou přítomny, dány témuž postřehujícímu úkonu a *témuž „já“*. *Funkcionelní jednota nevysvětluje tedy jednoty vědomí, nýbrž ji předpokládá*.

Způsob, jak bývají stavy s „já“ spojeny, sloučeny, není vždy týž. U *Titchenera*³⁷ zjišťuje se větší intensita sebepostřehu tehdy, když byla nějak pozornost upoutána na vlastní osobu; na př.: myslím spíše na sebe, když na mne jiní hledí, když se činí na mne nárazka, zvláště ve způsobu chvály nebo výtky, hany, když své vlastnosti s vlastnostmi jiných porovnávám. Tu však se již jedná o *myšlenku* na činy, činnost vlastní osoby, nikoliv však o *jednoduché jádro* přítomného stavu vědomostního, vědomého.

Pro stav vědomí je třídní různost, rozličnost pochodů vědomých rozlišujícím prvkem. V poznání stojí „já“, pokud se vůbec pozoruje, oproti obsahu více objektivně, jako pozorovatel. Naproti tomu činí pocity dojem, jako by se „já“ vnitřněji dotýkaly; proto se často stavy „já“

nazývají. Zvláště silnou úlohu podle *Lehmanna* mají tu pohnutí citová. Zase zcela jiný vzhled nabývá „já“ u chtění, kde se tvořícím projevuje, kde příčinnost vychází od „já“. Vliv této různosti bude patrna v pocitu osobnostním, o kterém bude později řeč.

3. *Námítky proti bezprostřednímu postřehu „já“.*³⁸

Hodně materiálu k ujasnění pojmovému podává kontroverse *Ziehen* a *Schuppeho*.³⁹

Ziehen: „Já“ nemá býti postřehovým obsahem, nýbrž má se prý samo učiniti předmětným. Já však nemohu takové třetí vedle postřehů (vjemů) a představ v sobě objeviti. Učiním-li „já“ předmětným, shledávám jen četné vjemy, počítky.

Schuppe: Četné vjemy nelze na místo „já“ substituovati. Poznává je též jistě jako *své* představy. Bez tohoto „já“ je veškerá řeč nesrozumitelná. „Já jsem byl při té zprávě zarmoucen“ nelze podati: „množství představ bylo zarmoucen“ nebo „k množství představ přistoupil ještě zármutek“.

Ziehen: „Já“ je prý podle *Schuppeho* něco zcela prázdného, jež jen spolu se svým obsahem existuje, jinak však o sobě vzato jest jen abstrakcí.

Schuppe: „Já“ předně není žádnou prázdnou představou, když je známe jako majitele myšlenek, představ, snah atd. Je to právě nutný předpoklad pro všechny postupy, děje, činnosti. Nemohu si nikterak mysliti, že by byly vjemy bezpodmětny a že by volně visely, se vznášely ve vzduchu, že by byly vjemy, jichž nikdo nevnímá. Že je *isolované* „já“ abstrakcí, nedokazuje ostatně nic proti jeho reální jsoucnosti. I v prostorově rozlehlé červené barvě možno chápati v myšlence jediné červeň nebo jen rozlehlost, tedy abstraktně, jež však obě je obsaženo v konkrétním celku. „Já“ se musí ve své zvláštnosti chápati, a nikoliv jako vjem mimo jiné a vedle jiných; zkušenost nám právě praví, že se vždy jen v jiných obsazích a s jinými obsahy postřehuje, vnímá.

Lehmann:⁴⁰ Jak může býti „já“ podmětem, když je zároveň představou, tudíž předmětem? Když jiné představy nemohou se státi podmětem, plyne, že se podmět nikdy nedá zjistiti ve vědomí. Jakmile se tam totiž vyskytne, je předmětem a ne podmětem.

Tuto často uváděnou námítku o rozporu v poznání „já“ zvláště obšírněji uplatňuje *Kafka*: je to logický rozpor, že jsou v jednom konu

vědomém (vědomí) podmět a předmět totožnými, identickými. To plyne z jejich pojmů. O dvou prvcích nelze vypovídati s téhož hlediska a současně totožnost a různost. — Ale předně máme tu přece jen proti tomu názoru stávající skutečnost, že na př. vlastní radost intuitivně a bezprostředně pozorujeme, vnímáme jako vlastní radost; tím že pravím: má radost, chci říci: radost toho, kdo mluví, mluvícího „já“, poznávám tudíž toto „já“, jest mým předmětem. Dále, tvrditi o nějakém podmětu, že je též někdy předmětem, neznamená tu popírat jeho podmětne bytí, nýbrž značí to jen, že se přidává ještě další určení. Pokud „já“ poznává, nazývá se podmětem; pokud poznáný obsah spadá s podmětem, nazývá se a je předmětem. Jaký je v tom rozpor? Není přece v tom žádného rozporu, že se oko samo vidí v zrcadle.

Ani *Kafka*⁴¹ nemůže popříti, že sebezpozření je skutečností; předpokládá však, že myšlení nepoznává jako vnímání předměty, nýbrž že poznává jen vztahy. — Avšak kdo poznává vztah mezi A a B, musí nutně a především tyto A a B samy poznati. Tedy takovým řešením se potíž neodstraní, ale nerozřešená se znovu vrací.

Geyser:⁴² Kdo poznává nějaký vztah, poznává nutně jsoucnost vztažných členů, pokud toto bytí vztažné bytí zakládá. Vědomí, uvědomení jest jakýmsi vztahem mezi obsahy a „uvědomujícím „já““. Poněvadž bezprostředně poznáváme tento vztah, musíme též i jsoucnost podmětu bezprostředně poznati, zkusiti. Ovšem víme *tím* (tak) jediné, že tento podmět existuje a že je podmět předmětů. Avšak zkušenostně dále poznáváme mimo to, že je „já“ nositelem jiných vztahů, jako srovnávání, chtění, čímž se stává naše poznání o „já“ obsahem bohatší, než je v případě pouhého uvědomení sebe.

IDENTITA JÁ V ČASE

1. Každý člověk má neochvějné přesvědčení, že má po celý svůj život určitý druh identity, totožnosti, že se jeho nejjistější vzpomínky upínají na jeho vlastní „já“, ví, že něco učinil a že je za to odpovědným.

Lotze:⁴³ Každý zpětný pohled, rozhled do minulosti přináší s sebou obraz „já“ jako svůj střed.

Oesterreich:⁴⁴ Důležitý je axiom (zásada), že je to vždy totéž „já“, jehož stavy jsou naše pocity a z něhož naše funkce vycházejí. Fikci Kantovu,

jako by jedno „já“ dalšímu „já“ své stavy sdělovalo, a že tak jakés vedení další, podávání úkonů trvá bez identity majitele, nebude nikdo vážně bráti.

Toto přesvědčení o vlastní totožnosti sahá předně tak daleko, jako její základ, vzpomínka. O totožnosti nejprvnější životní doby nebo zapomenutých, nám od jiných sdělených svých činech nemáme vlastního bezprostředního vědění; to předpokládáme teprve na základě rozšíření toho, co nám bezprostřední vzpomínky dosvědčují. Ve větší míře vyskytují se omezení vědomí totožnosti, když patologickými poruchami zcela mizejí větší souvislá období z vlastního života, která nelze pak více reprodukovati, vytvořiti; to vede snadno ku popření těchto událostí, poněvadž to nepovažujeme za možné, abychom takové události mohli zapomenouti. Úsudkové poznání, poznání nabyté na podkladě úsudků může přirozeně dále pokročiti, dále sahati, a obsahuje, objímá i doby bezvědomosti, doby bezvědomé, nevědomé. Jednoduše, v každém případě nelze pochybovati o skutečnosti normálního přesvědčení lidí, kteří se považují po celý individuální život svůj za tožny, jsou přesvědčeni o své totožnosti.

Takové přesvědčení, které tak hluboko a neochvějně tkví v lidstvu, které ani sami kritikové ve svém vlastním životě zapříti nemohou, nemůže býti považováno za pouhou ilusi. Všeobecnost přesvědčení je nad veškeru pochybnost jista; i ti, kteří ji teoreticky popírají, musí nutně podle ní prakticky stále jednati. Každý se považuje za odpovědná jen za své vlastní činy, nikoliv však za skutky jiných lidí; žádný zločinec se nebude vážně tím omlouvati, že čin byl spáchán v minulosti, že tudíž nebyl od něho samého spáchán. Musíme-li tedy toto přesvědčení uznati za platné a pravdivé, vyvstává otázka, který názor, nauka tomuto předpokladu správně odpovídá. Dříve všeobecně uznaná odpověď zněla: z těchž důvodů, pro které musíme podkládati hmotným a tělesným zjevům a pochodům, postupům podstatný (substanční) substrát, je též na psychickém poli podobný podklad předpokládati. Z dalšího vývoje této nauky o podstatě povstaly později potíže, které daly anglickým empiristům podnět k popření duševní podstaty, popření, které dosud u obhájců empirické psychologie převážně platí.

Empirismus shledává v „já“ nebo v duši pouhý souhrn současných a následujících vědomostních postupů.

*Hume*⁴⁶ vyslovil tuto teorii příkrým způsobem, „já“ prý je jen svazek představ, které ustavičně za sebou následují. Jednota činného podmětu je čirou ilusí, podobně jako rychlý pohyb měnících se obrazů dává podnět ku zdání, jako by se předmět sám rychle pohyboval.

Na to odpověděl již *Sigwart*: Když tvrdí Hume, že v sobě ničeho nenalézá, neshledává leč souhrn pochodů, tak přehlíží právě ono samo „v sobě shledávati“ a drží se jen těchto jednotlivých nalezených, shledaných obsahů. Hume byl však ostatně dosti poctivým, aby se přiznal, že nevidí žádné možnosti, aby jednotu vědomí (vědomého jsoucna) vysvětlil; že by totiž ihned zmizela, kdyby něco jednoduchého existovalo, v němž by percepce tkvěla, inherovala.

Podobně extrémní jest i *Mach*.⁴⁷ „Vnímám zeleň“ chce říci, že prvek zeleně se vyskytuje v určitém komplexu více prvků.

Rovněž *Ziehen*.⁴⁸ Absolutně stejným setrvávající „já“ nemožno dokázat. Je to jako s stále se měnícím prostorem, který se též jako vždy též označuje.

Ebbinghaus.⁴⁹ „Já“ nebo duše jest jen celkovost obsahů nebo úkonů. To po výpovědi bezprostřední zkušenosti dané, trvající, jež nyní má myšlenky, není nic jiného leč bohatý celek všech vjemů, myšlenek, přání atd., jež jsou s právě jmenovaným (celkem) ve vzájemném vztahu a spojení. Uvádí příklad rostliny, jež jako podmět všech svých částí chápána bývá a přece jinak jen ze součtu těchže částí se skládá. Na to poslední bylo odpověděno, že příklad ten není správný, přiléhající; části rostliny nejsou paralelou k psychickým úkonům, ty by byly spíše funkce rostliny, její pohyby, procesy, které bezpochyby rostlinu netvoří.

Proti empirismu jest uvést:⁵⁰ 1. Jak již Hume přiznává, tak se jednota vědomí nevysvětlí. Mám-li mimo jiné myšlenky ještě vjem ruchu, tak to znamená, že vedle myšlenek též ještě ruch je vnímán, avšak ne myšlenkou, myšlenkami, nýbrž ode mne. Vědomí není právě vztah předmětu k jinému předmětu, nýbrž má zcela jiný směr, totiž na nějaký střed úplně různý od předmětů. Souvislost obsahů spočívá ve skutečnosti v tom, že jsem to já, který je má: že jsou to moje úkony. Pouze kauzální souvislost, vzájemnost trvá i mezi mnohými osobami, aniž by z toho nějaký podmět povstal.

2. Řada konů, dokonce i kdyby byla úplně splynulou, není trvalým podmětem jednotlivých konů; nezůstává tu vůbec nic. Pozdější kon má předchozí, dřívější jen jako předmět, jak může mít i cizí kony. Výrok: „Já jsem to učinil,“ neplatí pak ani o nynějším „já“, jež dříve neexistovalo, ani o celkové řadě, jež se rozkládá ve své části. Kantem přivolávané přenášení jednotlivých konů nepřipouští větší jednoty než sdílení pohybu mezi tělesy. Poněvadž těleso B obdrží pohyb tělesa A, samo nepřivedlo pohyb tělesa A.

3. Není myslitelné, aby někdo byl činěn odpovědným za činy, jež v předchozí řadě někdy povstaly.

Mnozí empiristé poukazovali na velké změny „já“.

James.⁵¹ Já jsem dnes v mnohém, čím jsem včera nebyl, ve vjemech, poznání atd. Stejným zůstává jméno, zaměstnání, vloh, poklad vzpomínek. Trvá souvislost splynulosti (kontinuity), změny se provádějí pozvolna a nedotýkají se celé bytosti najednou. Totožnost jest úsudkem, majícím základ v podobnosti v určitých hlediscích, určitých bodech hlediska a na kontinuitě v jevech. — Avšak ač je to všechno pravda, co se zde všechno na změnách vypočítává jakož i na trvalých prvcích, je přece hlavní věc zapomenuta, s neochvějnou jistotou tvrzená a ve svých důsledcích uznaná totožnost „já“ samého. Podobnost mezi otcem a synem nečiní tohoto za skutky onoho mravně odpovědným. Kdyby někdo podivným způsobem byl pozbaven vlastní paměti místo toho by mu byla sdělena paměť někoho jiného, jistě by o své minulosti činil mylné závěry. Co popíráme, je, že by tento podivný klam mohl býti normálním stavem. Jiní se pokoušeli, aby identitu „já“ převedli na paměť. Avšak opačně je právě pro vzpomínku, že člověk to nebo ono vykonal, identita „já“ předpokladem.

3. Zprostředkovací soustavy.⁵²

James se nespokojil pouhou řadou po sobě následujících úkonů; doplnil ji v tom smyslu, jak ji naznačil Kant. Každý *následující kon má prý předchozí v sebe pojmuti*, a proto je může jako vlastní označiti, prohlásiti. — Avšak i když odezíráme ode všech psychologických potíží této zvláštní konstrukce, že totiž na př. proud vědomí by nemohl býti, nesměl by býti nikdy přerušen, aby pak z čista jasna z ničeho nepovstal, že by nám musel v rozporu se sebezpozorováním každý příčný řez vědomí podati úplný obsah naší paměti, rozhodně nejsme takto

pro hlavní problém ani krok dále vpřed, nepřišli jsme ani o krok dále. Převzetí dřívějších konů do nynějšího může mít jen ten smysl, že přítomný zná obsah dřívějšího, snad že minulý uznává jako podobný přítomnému. Avšak to přece nezpůsobí, že by též dřívější kon byl učinil, a to bylo vysvětliti.

*Wundt*⁵³ hledá souvislost plynoucích duševních stavů *v činnosti vůle*, jež je provází. Avšak jak se vysvětlí, že pouhý provázející kon vůle sděluje jiným duševním konům jednotu vědomí? Jsme na tom ještě hůře, poněvadž kon volní sám o sobě není podle empiristických zásad ničím trvalým.

*Witasek*⁵⁴ uznává, že by se ona řečená fakta vědomostního „já“ nejjednodušším způsobem měla převést, vztahovati *na substancionelní duši*. přece však nepovažuje tento předpoklad za nutný. Možno „já“ též chápati jako *sdružení disposičních základů dohromady se sdružením aktuálních, psychických faktů, skutečností*. V disposicích měli bychom přece něco relativně setrvávajícího, něco relativně trvalého. — Tu máme již přechod k nauce o podstatě, substanci, arci ještě nedokonalý, který však ještě nestačí. „Já“ není celek z různorodých částí, jako snad z konů a disposic, nýbrž něco, jemuž výrok podmětu přísluší o všem psychickém materiálu. Témuž „já“ připisuji nejrozličnější kony. Jednotlivý základ disposic není podmětem pro veškeré akty, pro úplný souhrn aktů. Běře-li se ovšem základ disposic dosti obšírně, dosti rozsáhlým způsobem nebo ve svém nejzazším základě, tak se přijde *jiným slovem na podstatu samu*.

Na podstatu přichází též výklad *Ribotův*; jenom to má býti *podstata tělesná*. Vědomé „já“ je mu psychický výraz pro *jednotu organismu*. Tomuto přísluší přece kontinuita v čase, identita, která je pro osobnost charakteristickou. Činnost vegetativních orgánů má svůj psychický reflex v životním pocitu. Každý vědomostní stav jeví se, projevuje se jako můj; tento rozlišující znak pochází od organismu, tento, případně mozek, je reální osobností.

Tak daleko nezachází názor *Lehmannův*: možno říci, já t. j. tělo, má tento vědomostní stav, poněvadž je tělo nosičem duševního života. Důsledek této nauky byl by přirozeně, že by nebylo skutečné identity „já“ pro delší dobu, nýbrž jen pozvolná změna. Důsledek, který se nesrovnává se základním názorem lidským o mravní odpovědnosti.

Výklad *Ribotův*⁵⁵ má rozhodně zbarvení *materialistické*; jemu je ústrojí

hlavní věci, příčinou všeho. „Úplná povaha (charakter) je tam vepsána se svými schopnostmi, ctnostmi, neřestmi, svým talentem, nadáním atd.“, *takové názory nyní již sotva najdou mezi psychology obhájce.*

*Lipps:*⁵⁶ Já je jednotné, tělo rozlehlé. Tělo se jmenuje „já“, poněvadž mně patří, jako oděv (na př. ve slovech: já jsem zaprášen), poněvadž patří k tělu. Vskutku, že mohu nějaké tělo svým nazývati, znamená pro mou zkušenost, že je to ono tělo, jež má k mým psychickým postupům zvláště vniterný vztah, které totiž pro ně popudy přijímá, mou vůli poslouchá atd. Jinými slovy, tělo nabývá vlastnosti, býti mým, vztahem k dříve poznanému „já“, nikoliv však opačně osobnost své vědomí „já“ od těla. Tělo nevytváří „já“, nýbrž je předpokládá. Není tělo vědoucím podmětem; je jenom reální podmínkou, se kterou jsou spjaty psychické činnosti.

4. Duševní podstata (substance).⁵⁷

Je-li pro výklad skutečnosti „já“ odvolání se na tělo nebo pouze na psychické postupy, procesy, děje nedostatečné, zbývá jediný názor o duševní podstatě.

*Sigwart:*⁵⁸ Znamená-li to duševní podstatu, že si k časově měnícímu dění nějaký podmět mysliti musíme, který souvislost tohoto dění vysvětluje, který o sobě jedním zůstává, společný základ změn tvoří, *pak se musí též podmět našeho sebevědomí podstatou nazývati.* — Je týž logický proces, který se v přírodní vědě uznává, že se vnímané vlastnosti a změny uvádějí ve vztah na méně nebo více setrvávající substrát a je z jeho přirozenosti vykládá, vysvětluje. Pohyby, praví se tam, nemohou viseti ve vzduchu, předpokládají něco, co se pohybuje. Taktéž dobrodružné je, že by nějaká myšlenka, kon snahový povstal bez někoho, jenž by je měl, že by se třeba řada důkazů, někde vyvinula v (pravdivý nebo mylný) vědecký systém bez někoho, kdo by tomu jen trochu rozuměl.

Není to též nic jiného, když *Lipps* mluví o reálním „já“, o té bytosti, jež je v psychických jevech činna, o reálném substrátu všech těchto jevů, projevů.

Nelze tvrditi, že by taková duševní podstata byla něčím zcela nepoznaným, nepochopitelným, právě jak jí není ani tělesná podstata. Co fyzika popisuje, je vzato jednotlivě, velikost, různost polohy, pohyb, tvar atd., krátce, vlastnosti tělesa, a přece se těmito podstata, byt-

nost tělesa vždy jasněji projevuje; těleso je právě ona věc, jež všechny tyto vlastnosti v jejich sloučení, spojení má, tyto způsoby postupu podle své přirozenosti musí dáti najevo, musí prokázati. Ne jinak je to s duševní podstatou: stavy a činnosti duše jsou jí vědomy, v tom spočívá její život. Co ve svém vlastním nitru můžeme pozorovati, není stínem skutečné duše, jako mnohé pozorované tělesné vlastnosti jsou to pro tělo, nýbrž její vlastní tělo a krev, její jádro. Duše je v člověku žijící jedinec, jedinečná bytost, jež stavy představování a cítění, činnosti myšlení a chtění v sobě nese a jež je sobě těchto životních dějů, postupů vědoma. Je k těmto svým vědomým, vědomostním postupům, pochodům v reálním vztahu bytnostního podkladu (Seinssubstrats), skutečného podmětu a činné immanentní příčiny. (*Geyser.*)⁵⁹

Identita této duševní podstaty v čase nevyklučuje přes to různé případečné změny. Právě jako může podstatně nezměněné těleso připustiti v poloze a pohybu reální změnu, tak podobný předpoklad pro duševní podstatu nedělá žádných potíží. Provedením nějaké myšlenky bývá bezpochyby duše reálně vnitřně pozměněna, aniž by tak byla její numerická identita zničena.

*Stern.*⁶⁰ Při postřehu změny myslíme, že máme přece jeden a týž předmět před sebou. Namnoze se takový substrát teprve nepřimýšlí, nýbrž současně zažívá, totiž při vlastních změnách. Kontinuita „já“ je pořadím zážitků, zpětných vzpomínek bezprostředně dána. Bezprostředně zažitá identita sebevědomí zůstává nedotčena, ať si jsou zážitky samy sebe různější. Filosofické potíže se změnou téhož substrátu musí umlknouti před evidencí vnitřního prožívání, vnitřních zážitků.

Rozbor a posudek několika protidůvodů. 1. Podle *Jamesa*⁶¹ neprospěje nikterak duše k výkladu subjektivních fenomenů; tyto se vysvětlují vlastnostmi předcházejících jevů.

Podobně *Wundt*.⁶² Není patrno, co tím souvislost našich konů má získati, když si k tomu nepoznatelný podmět přimyslíme, jehož činy jsou všechny naše zkušenosti. —

*Sigwart*⁶³ na to odpovídá: Že pojem duše psychologii žádných služeb prokázati nemůže, neproказuje, platí jen pro pokusy racionální psychologie, jimiž se snaží z pojmu jednoduché bytosti určité predikáty vyvoditi, místo, aby tyto ze zkušenosti odvodila, získala. Avšak pojem jí prokazuje aspoň tu službu, že je metodicky možnými učiní. Skutečně předpoklad této podstaty umožňuje pochopení základních vlastností vědomí, jakož i pro jeho jednotu a identitu v čase. Popření podstaty

neděje se ostatně beztravně, nýbrž svádí i k tomu, aby se o mnohých faktech nesprávně pojednávalo.

2. *Wundt*.⁶⁴ Dokud se odvozují fakta ze substancionelní kausality duše, je tím vyloučena interpretace podle oprávněného kausálního pojmu (u něhož příčina a účinek, obojí přísluší do řady daných faktů, skutečností). Pro všechno, co činí duše, mohou dřívější zážitky nanejvýš úlohu vedlejších podmínek převzít, duše však sama zůstává prvou příčinou. —

Patrně, že tato námitka klade podstatu a stavy vedle sebe, jako řemeslníka, dělníka a práci jeho; proč dělník nyní tuto práci koná, nezávisí na dřívější práci, nýbrž snad na pouze vnitřních důvodech dělníkových. V našem názoru však souvisejí podstata a vlastnost bytnostně vnitřněji. Duše bývá přítomným psychickým stavem sama vnitřně (i když jen případečně) změněna a reaguje na to podle zákonů své přirozenosti novým konem, činem. Či již řeknu: poznání zlé zprávy má v následku stav zármutku, nebo ale: duše, která se o zprávě dovídá, nutně je pohnuta k zármutku, je pro vědecký popis fenomenů přece jistě lhostejno; zákony jsou v obojím případě zcela tytéž. Naproti tomu se musí silně popíráti, že by absolutní produkce stavů nezávisle, ojedinele odpovídala skutečností „já“.

3. *Lehmann*⁶⁵ uplatňuje proti identickému „já“ skutečné změny „já“. Tyto vyvracejí pravou, opravdivou identitu a připouštějí jen jakous *kontinuitu* jako u těla. Alternující „já“ bylo by nemožno, když se „já“ chápe jako transcendentní jednota. Podobně *Ribot*.⁶⁶ —

Uvedená fakta a jejich výklad budeme ještě později obšírněji zkoumati! Prozatím dostačíž poznámka, že není totéž bezprostřední vědomí totožnosti, stejnosti a reální totožnost, stejnost, která se z onoho vědomí usuzuje. Z normálního vědomí naší identity pro určité velmi vzdálené časové okamžiky života žádáme reální totožnost „já“; je to pak další úsudek, když totéž tvrdíme i pro dobu mezi těmi okamžiky ležící, pro niž nemáme žádných vzpomínek k dispozici. Abnormálně se může přihoditi, že *vědomí totožnosti vypoví službu*. Avšak to zničí právě tak málo normální jistotu v tomto bodě, jako halucinace blouznivce nás činí nejistými o našem normálním vnímání zevního světa.⁶⁷

P. Fröbes pustil se tu něco dále do filosofického výzkumu. Odůvodňuje to tím, že by se nevhodným zdáti mohlo, *neučiniti pokusu o hlavním, základním pojmu psychologie, o němž se na každé stránce psychologie činí zmínka, získati uspokojující jasnost*.⁶⁸

POZNÁMKY

ÚVODEM

1 „Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία. Τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἐν εἶναι φασιν, οἱ δὲ πλείω ἢ ἐν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα, οἱ δὲ ἄπειρα. Διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὥς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστίν.“ Aristoteles, Met. 1028 z, 2 b, 2.

2 „Es zeigt die Geschichte der Philosophie, daß von jeher der Substanzbegriff eines der Hauptprobleme philosophischer Forschung war. Die Auffassung des substantiellen Seins entscheidet über die ganze Richtung der Philosophie. Darum erklärt Aristoteles bereits diesen Punkt für den wichtigsten, ja fast einzigen Gegenstand der Metaphysik. So konnten auch in der Neuzeit weder Descartes noch Locke noch Kant umhin, auf die Lehre von der Substanz ihr besonderes Augenmerk zu richten, mochten sie auch von höchst verschiedenen Standpunkten ausgehen und zu höchst verschiedenen Resultaten gelangen.“ C. Ludewig, Der Substanzbegriff bei Cartesius im Zusammenhang mit der scholastischen und neueren Philosophie. Str. 157. Slov. článok v Wetze-Welte Lexikon „Substanz“: „Der Bruch zwischen der Philosophie der Vorzeit und den neueren Weltanschauungen kann kaum durch Anderes besser gekennzeichnet werden als durch die Umbildung des Substanzbegriffes.“ Str. 942.

3 „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.

Sou 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.

4 „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 . . .“

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.

6 Dr. Tomáš Trnka, Moderní filosofie ve slepé uličce, 1924, str. 7—9.

7 Göthe, Westöstl. Diwan, Gespräche mit Eckermann.

8 Srov. Schrecker Paul, Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit 1912, str. 3-7.

9 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“.

10 S. Thom. Quodlib. 9. q. 3 a. 5 ad 2.

11 „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 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 *entis*, 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.

12 „Sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt, nam unumquodque intantum est, inquantum 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.

13 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.“

14 Gen. 1, 26—27 (Dr. Jan Hejčl, Bible česká I.).

15 Dr. Josef Matocha, Problém osoby. (Filosofická úvaha.) Část I. Vývoj problému osoby v dějinách filosofie (staré a střední), Olomouc 1924.

ČÁST PRVÁ

I. Podstata a osoba ve filosofii orientální.

1 Na u. m. str. 316 a nn.

2 Mercier, na u. m. str. 270.

3 Léon Brothier, Populární dějiny filosofie, přeložil dr. Ota Dubský, 1919, str. 21 a n.

4 Srov. L. Brothier na u. m. str. 22 a n.

5 A. Langlois, Rig-Veda, sect. VIII lect. VII, hymn. 10. citov. u Marcone, Historia Philosophiae, t. I. str. 55 (Romae 1913). Srov. též P. Geny, Brevis conspectus historiae phil. ed. 3. Romae 1928, str. 16.

6 Allgemeine Geschichte der Phil. I.³ 1920, 111.

7 J. Krishnamurti, Königreich Glück. 1. — 3. Tausend. 96 str. Eugen Diederichs Verlag in Jena 1928. Srov. Katholiken-Korrespondenz. 23. roč. 7. a 8. sešit. Praha 1929, str. 167: B. Schulen, Der neue Buddha.

8 Dr. Leopold Procházka, Buddha a jeho učení, str. 45-66 a 139-141.

9 Procházka cituje na u. m. str. 47. 10 Tamtéž, str. 47—48.

11 Tamtéž, str. 50, 51. 12 Tamtéž, str. 51. 13 Tamtéž, str. 52.

14 Tamtéž, str. 52. 15 Tamtéž, str. 53. 16 Tamtéž, str. 57.

17 Tamtéž, str. 58. 18 Tamtéž, str. 58. 19 Procházka, na u. m. str. 58.

20 Tamtéž, str. 62, 63. 21 Tamtéž, str. 64—65.

22 Procházka, na u. m. str. 139—141.

23 Srov. Bednář, Harmonismus str. 9. Trine, V souzvuku s nekonečnem. Weinzell, Víra v nové době. Grane A., Klíč k pochopení nejvyššího vnitřního života. Neosobní život. Klíma, Traktáty a diktáty a pod.

II. Podstata a osoba v řecké filosofii před Aristotelem.

1 Met. I, 3, (983 b 6): „Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ὥρθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὔθ' ἐν οἶοντα οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὥς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης . . .“

2 Srov. Tom., S. c. gent. kn. 2, čl. 39.

3 Srov. Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872.

4 Arist. Metaph. I., 5. 985 b 25 dd.: „ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις . . .“

5 Srv. Simplicia, Comment. k Arist. Physica, f 174 a.

6 Proclus, In Plat. Tim. Ed. Bas. II, 105 b. 7 Met. I, 5. 986 b 25.

8 Srov. pozn. Baura: „Es ist ein seltsames Schauspiel in der Geschichte der Philosophie: Heraklit und Parmenides können nicht sterben; sie stehen sich noch heute so schroff gegenüber, wie zur voraristotelischen Zeit, und das Problem, das sie mit urwüchsiger Denkkraft in extremer Gegensätzlichkeit zu lösen versuchten, steht heute noch in scheinbar unversöhnlichen Antithesen vor uns. Auf der einen Seite hält man fest an einem starren, unveränderlichen Sein als einfacher, absoluter, unveränderlicher Position (Herbart), auf der andern Seite will man alles Sein auflösen in ruheloses Geschehen, stete Veränderung, absolutes Werden, blosse Bewegung, reine Tätigkeit ohne Substrat, psychische Vorgänge ohne Seele (Aktualisten).“ Dr. L. Baur, Substanzbegriff und Aktualitätsphilosophie, str. 114.

9 Met. I, 4.: „Ἀνάγκας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποίησιν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τιν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. Μα 4, 985 a 18. Srov. Plat. Phaed. p. 97. c; cit. podle vyd. Par. 1578.

10 Arist. Met. I. 4, Tamtéž, De caelo III. 4. 302 b 10 dd. 11 Stob. Eccl. I, 160.

12 Arist. Physic. IV., 6 (Φυσικῆς ἀκροάσεως) Δ 6, 213 a 12.

13 Arist. Met. I., 4, Μα 4, 985 b 5. Plutarch, advers. col. 4.

14 Arist. Physic. VIII. I., Φθ 1, 250 b 11.

15 Met. XIII., 9, p. 1086 b, 2.: „τοῦτο δ', ὥσπερ ἐν τοῖς ἐμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοῦς ὀρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισε γε τῷ κατ' ἐκαστον καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. Μμ 9, 1086 b 2.

16 Theaitet, 180, Rep. 476 dd. 17 Phaed. 78.

18 Timaeus, 27 dd., 51 dd Rep. 509. 19 Rep. 396 dd. 20 Rep. 307. Timaeus, 28.

21 Rep. 514. Phaed. 73. 22 Phaedrus 249 d. Phaed. 72 d.

23 Arist. Met. I., 6, 987 b, 7. Κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνονύμων τοῖς εἶδεσιν τὴν δὲ μέθεξιν τὸ νόμα μόνον μετέβαλεν. οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μετέξει τὸ νόμα μετεβαλόν.

24 Rep. 395. 25 Sympos. 211 b. 26 Phaed. 100 d. 102 dd.

27 Sophist. 100 d. 28 Phaed. 97 dd. 29 Tamže dd. 99 30 Rep. 477.

31 Srov. Zeller, Phil. d. Gr. II. 605 dd.

32 Arist. Physic. I. 9. mluví o πτέρησις (191 b 36 dd).

33 Sophist. 251 dd. 34 Rep. 511 b; Phileb. 16 d.

III. Nauka Aristotelova.

1 Srov. Régnon, Études sur la sainte Trinité I., strana 142. Srov. čl. ὁπρότασις v „Index Aristotelicus“ ve vydání berlinském děl Aristotelových sv. 5. (vydal Herman-

nus Bonitz 1870.): „ὕποστασις. 1. τοὺς πρὸς θείους πόδας τὰ πολυδάκτυλα τῶν τετραπόδων ἀντὶ χειρῶν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ μόνον ἐνεχ' ὑποστήσεως τοῦ βάρους. Ζμβ 16.659 a 24 — 2. ὑπόστασις et subsidendi actionem significat (τὸ μὲν πνεῦμα τὸν σεισμὸν ἐποίησεν, ἡ δ' ὑπόστασις τοῦ λύματος τὸν κατὰ κλυσμὸν μβ 8.368 b 12) et plerumque id quod subsidendo remanet, sedimentum, τῶν στισίμων (ὕδατων) τὰ μὲν συλλογισμὰ καὶ ὑποστάσεις τὰ δὲ πηγαῖα μβ 1.353 b 23. syn. ὀπόστημα. — 3. καθ' ὑπόστασιν fere i q κατ' ἐνέργειαν τῷ ὄντι: τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μὲν ἐστὶ κατ' ἐμφασιν τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν.“ K 4, 395 a 30.

2 Met. 1003 a, 21, 1028, 1 b. 2. Citováno podle Krit. vydání aristotel. děl Králov. Akad. Berlín 1831. 5 svazků.

3 „Die genaue Bestimmung der οὐσία, dieses Zentralbegriffes der aristotelischen Philosophie, ist ebenso schwierig wie wichtig. Wenn Platon diesen Begriff im Gegensatz zur γένεσις fixiert und ebenso den analogen Gegensatz zwischen λόγος und αἴσθησις statuiert hatte, so bleibt Aristoteles diesem Wortgebrauch überall getreu: aber er gibt (objektiv) der οὐσία und (damit subjektiv) dem λόγος einen ganz anderen Inhalt als jener.“ Windelband-Goedeckenmeyer, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, 1923, str. 205.

4 Met. 1074 b, 9.

5 Cat. 2 a, 11: „οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγόμενη ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν.“ Srov. Met. 1017 b, 13.

6. ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τοῦτου δὲ λόγος ὁ ὁρισμός, διὰ τοῦτο περὶ ὁρισμοῦ καὶ περὶ τοῦ καθ' αὐτὸ διώρισται. Mh 1042 a, 17; srov. 1027 b, 21.

7. Tamtéž 1029 a, 27. λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μὴθὲν λέγεται οἷς ὠρίσται τὸ ὄν. ἐστὶ γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ὃ τὸ εἶναι ἑτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστη. τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τί οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐθὲν ἐστὶν. οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις. καὶ γὰρ αὐταὶ ὑπάρχουσι κατὰ συμβεβηκός. ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην. ἀδύνατον δὲ καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. τὴν μὲν τοι νυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἐκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον ὥστερα γὰρ καὶ δῆλη.

8. Tamtéž 1041 a, 9. Τί δὲ χρὴ λέγειν καὶ ὁποῖόν τι τὴν οὐσίαν, πάλιν ἄλλην οἷον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν. ἴσως γὰρ ἐκ τούτων ἐστὶ δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας ἥτις ἐστὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν. ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἐστίν, ἐντεῦθεν μετιτέον Mz 17, 1041 a 6 dd. K pojmu podstaty srovnej, co uvádí pod slovem οὐσία *Karbes*, ve svém Aristoteles-Lexikon: „οὐσία, ἡ, Substanz (substantia); sie ist das wahrhaft Seiende, dem allein das Sein (τὸ εἶναι) im eigentlichen Sinne zukommt, met. VII., 1, 1028 a, 31. Alles, was sonst noch Seiendes genannt wird, wie Tätigkeit, Zeit- und Ortsverhältnis, Qualität, Quantität, hat kein Sein für sich, sondern nur insofern es in einer Substanz ist, ihr inhäriert oder von ihr prädiiziert wird. phys. I., 2185 a, 23. Die Substanz selbst wird nicht von einem anderen als ihrem Subjekte prädiiziert, sie kann nicht in einem anderen inhärieren, sondern sie ist selbst *Subjekt von allem übrigen*, das von ihr prädiiziert wird oder ihr inhäriert, cat. 5, 2 a, 11, metaph. VII., 3, 1029

a, 8. Das *charakteristische Merkmal* der Substanz besteht also darin, dass sie ein τόδε τι, ein individuell für sich seiendes Eins ist, ein Einzelding mit einem bestimmten, in sich abgeschlossenen, für sich fassbaren Wesen, cat. 5, 4 a, 10. Die οὐσία im Sinne der Substanz als des wahrhaft Seienden ist daher kurz die Einzelsubstanz, d. h. das individuell für sich seiende Einzelding (τὸ καθ' ἑκαστον) categ. 4, 1 b, 27. Substanzen sind so die einzelnen für sich seienden Individuen der sinnlichen Welt, die Elemente und die aus ihnen zusammengesetzten unorganischen Körper etc., de cael. III., 1, 298 a, 29. Die Einzelsubstanz, das Individuum ist die οὐσία πρώτη (substantia prima) und als solche die οὐσία ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγόμενη, „Substanz im ursprünglichsten Sinne“. Im Verhältnis zu den Einzelsubstanzen als πρώται οὐσίαι werden die Arten und Gattungen (εἶδη καὶ γένη) οὐσίαι δευτέραι (substantiae secundae) „Substanzen im abgeleiteten Sinne“ genannt (categ. 5, 2 a, 14), sofern sie das gemeinsame Wesen gewisser Substanzen darstellen und von diesen zweiten Substanzen verdienen die Arten den Namen „Substanz“ in höherem Grade, weil sie der Einzelsubstanz am nächsten stehen, categ. 5, 2 b, 7. Fasst man jedoch den Begriff „Substanz“ in dem strengsten Sinne, so kommt er den Gattungen und Arten überhaupt nicht zu, da sie ja von dem Einzelwesen ausgesagt werden (categ. 5, 2 a, 19 ff), cf. ibid. 5, 3 b, 10. Substanz im eigentlichen und vorzüglichsten Sinne ist also nur das Einzelwesen. Jedes sinnliche Einzelwesen ist aber eine οὐσία σύνθετος (metaph. VIII., 3, 1043 a, 30), es besteht nämlich seinem Sein nach aus zwei wesentlichen Prinzipien, aus Materie (ὕλη) und Form (εἶδος) und da diese die Substanz im eigentlichen Sinne konstituieren, da ohne sie auch die Einzelsubstanz als solche überhaupt nicht existiert, so werden beide, sowohl die Materie als die Form, als οὐσίαι bezeichnet, jene ist οὐσία ὡς ὕλη, ὡς ὑποκείμενη (substantia materialis), diese οὐσία κατὰ τὸ εἶδος (substantia formalis). In der Metaphysik wird die *Form* im Gegensatz zu der οὐσία im Sinne der Einzelsubstanz sogar häufig auch πρώτη οὐσία genannt, weil sie als das allein Wesenhafte der Substanz, als das Sosein der Substanz, dieser dem Begriffe nach vorausgeht, cf. metaph. VII., 7, 1032 b, 2; 11, 1037 b, 3. Aristoteles sagt, „bei allem Ursprünglichen und Fürsichbestehenden sei das begriffliche Wesen von dem Ding, welchem es zukommt, nicht verschieden, so daß demnach in ihm die Substanz des Dinges liegt“; und als das schlechthin Wirkliche läßt er nur die schlechthin stofflose Form, den reinen Geist, gelten. Folgendes Schema möge den Umfang der οὐσία veranschaulichen:

Οὐσία

1. Substanz im Sinne von Substrat oder materielle Grundlage der Existenz (τὸ ὑποκείμενον, ὕλη) - subjectum.	2. Das begriffliche Wesen (ἡ κατὰ λόγον οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος, μορφή) . . . — essentia.	3. Das ganze oder das Seiende (τὸ σύνολον, τὸ ἐξ ἀμφοῖν) . . . — ens.
	a) Einzelding (τόδε τι) Individuum	b) Gesamtheit der zu einer Gattung oder Art gehörenden Objekte (γένος, εἶδος) Genus, species“.

Cl. „Index Aristotelicus“ na u. m. οὐσία:

1. res familiaris, opes, divitiae . . .

2. οὐσία ie τὸ εἶναι. (cf. Simpl. ad Phys f 174 a ἡ παρόχτασις τῆς ὑπάρξεως, et v εἶναι 2 p 220 b 14). ἔστι χρόνος τις πλείων, ὃς ὑπερέχει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν καὶ τοῦ μετροῦντος τὴν οὐσίαν (Φδ 12.221 b 31 (cf τῷ μετρεῖσθαι τὸ χρόνῳ καὶ αὐτὴν τὴν κίνησιν καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς 221 a 5) . . .

3. οὐσία id quod re vera est, τὸ ὄν, τὸ ἀπλῶς ὄν. ea usitatissima, nominis οὐσία significatio quamquam differt a superiore, ita tamen ei affinis est, ut interdum utram praeferas dubium sit magna usus varietas non solum inde repetitur, quod Ar. ea etiam, quae alii philosophi vere esse statuerunt, hoc nomine significat, sed praecipue quod ipse, cum philosophia omnino in indaganda τῇ οὐσίᾳ versetur (Μη 1. 1042 a 5. γ 3. 1005 a 21), non uni rerum generi exclusis reliquis omnibus hoc tribuit ut οὐσίαι sint, sed diversis rerum generibus quodammodo οὐσίᾳ dignitatem assignandam iudicat; itaque usum Aristotelicum nominis οὐσία plene persequi esset ipsam Aristotelis philosophiam exponere.

a) notae constitutivae notionis.

b) οὐσία, substantia, prima in serie categoriarum.

c) synonyma et opposita — attamen quodammodo οὐσίαι appellantur species et genera δεύτερῃ οὐσίᾳ λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἱ πρωτῶς οὐσίαι λέγονται: ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη K 5. 2 a 14 Wz (cf b 31). 7. 8 a 13, 15. τῷ νδευτέρῳ οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους K 5. 2 b 7 Wz, 22.

d) ambitus notionis τῆς αἰτίας . . . quoniam substantiae sensibiles coaluisse iudicantur e materia et forma, dicitur ἡ σύνθετος οὐσία, οὐσία οὕτως ὡς συνθέτη Μη 3. 1043 a 30. Ψβ 1. 412 a 16. sed nomen οὐσίας et ad conjuncta inter se refertur materiam et formam, et ad utrumque et materiam et formam seorsim;

e) substantia materialis. ἡ ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται Μη 2. 1042 b 9. ἡ ὑποκειμένη οὐσία ὡς ὕλη MA 9. 992 b 1. 4. 985 b 10. τὰ μὲν ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης Mζ 3. 1029 a 23 cf. Φβ 1. 193 a 9—20. ὕλη καὶ οὐσία ὕλική Mθ 7. 1049 a 36. η 4. 1044 a 15. μ 2. 1077 a 35.

f) substantia formalis. ἡ οὐσία: ἔστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν Mζ 11. 1037 a 29. 17. 1041 b 19. δ. 4. 1014 b 36, 1015 a 5. (ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ οὐ ἡ οὐσία Μυ 5. 1079 b 36. A 9. 991 b 1.) — τὸ ποιὸν τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ, opp. τὸ παθητικόν Φε 2. 226 a 28. Mκ 6. 1063 a 27. οὐσία τὸ τῷ εἶδει ἄτομον Ζμκ 4. 644 a 29. οὐσίαι τὰ ἐσχατὰ εἶδη, ταῦτα δὲ κατὰ τὸ εἶδος ἀδιάφορα Ζμκ 4. 644 a 23. ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία Μη 3. 1044 a 11. saepissime conjungitur τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία Mδ 4. 1015 a 10. 18. 1022 a 15. ζ 8. 1033 b 17. 10. 1035 b 15. 12. 1038 a 26. θ 8. 1050 a 5, b 2. μ 8. 1084 b 10, 19. Αγ 33. 89 a 20. μδ 2. 379 b 26. Ψβ 1. 412 b 13, a 20, 27, b 5, 9. οὐσία καὶ μορφή Ζμβ 1. 646 b 1. opp. τὸ σύνολον Mζ 10. 1035 b 22. opp. ὕλη MA 6. 987 b 21 Bz. η 3. 1043 b 12. μ 8. 1084 b 13. Oθ 13. 293 b 15. α 9. 278 a 19. μδ 12. 389 b 29, 390 a 6. ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία ἡ πρότη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη Mζ 11. 1037 a 5. Ζμβ 4. 738 b 27. ἡ οὐσία σύνθετον. ἀσύνθετον Mζ 13. 1039 a 18. 11. 1036 b 35. η 3. 1043 b 28 Bz. — εἶδος λεγῶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν Mζ 7. 1032 b 2, 5 Bz. 6. 1031 b 22. πρώτη οὐσία ἢ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλη Mζ 11. 1037 b 3. τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία Mζ 6. 1031 a 18. δ 8. 1017 b 22. λεγῶ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι

Μζ 7. 1032 b 14. η 1. 1042 a 13, 17. inde saepissime coniuncta leguntur ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι MA 3. 983 a 27. 7. 988 a 35. 10. 993 a 18. γ 4. 1007 a 20. δ 17. 1022 a 8. ζ 10. 1035 b 15. 13. 1038 b 14. λ 9. 1075 a 2. Αδ 4. 91 b 9. Οα 9. 278 a 4. Ζπ 8. 708 a 12. Ηζ 6. 1107 a 6. pariter cum οὐσ.α conjungitur τὸ τί ἐστὶ MA 8. 988 b 28. δ 13. 1020 a 18, 19. ε 1. 1025 b 14. ι 2. 1053 b 9. κ 7. 1064 a 9. Αα 31. 46 a 36. δ 7. 92 a 34. ψα 1. 402 a 13. — inde οὐσία i q δριμύς; pariter atque εἶδος vel λόγος cum οὐσίᾳ syn. coniungitur φύσις. —

g) ex eo, quod οὐσία τὸ εἶδος est, multifarius repetendus est huius nominis usus, ut notionem naturam vim alicuius rei significet.“

9. Met. 1036 a, 8, 1029 a, 27. 10. Tamtéž 1038 b, 8 a d.

11. Tamtéž 1038 b, 10; 1041 b, 30, 1050 b, 2. 12. Physic. 193 b, 4.

13. Srov. Met. 1074 b, 9. 14. Met. 1003 a, 21, 1028 a, 2, 2 b, 2.

15. „Τὸ πρῶτως ὄν, καὶ οὐτί ὄν, ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἡ οὐσία ἔν εἶ.“ Tamtéž 1032 b, 2; 1037 b, 3.

16. Cat. 2 a, 11.

17. „Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρῶτον ἀναμρισιβήτητον καὶ ἀληθές ἐστὶν, ὅτι τόδε τι σημαίνει ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστὶν.“ Met. 1029a, 27.

18. „εἶναι“, τὸ, Sein im Sinne von Dasein (τὸ εἶναι ἀπλῶς) und Sosein (τὸ εἶναι τι) anal. post. II., 1. 89 b, 33; 2. 90 a, 2 ff. Jenes ist ein durchaus einfaches, für sich selbstständiges Prädikat, dieses zerfällt in eine Mehrheit verschiedener Arten und umfasst alles was es ausser der bestimmungslosen Materie giebt, alles Leben, alle qualitativen und quantitativen Bestimmungen, alle Tätigkeiten, alle Verhältnisse; es ist daher so vielfach, als es Kategorien giebt, und die Kategorien sind eben die allgemeinsten Arten, in denen das Sosein sich kundgiebt. Metaph. V., 1017 a, 22; VII., 1. Diese zwei Bedeutungen des Seins sind konkret vereinigt in der οὐσίᾳ. Τὸ ὄν meist das Soseiende, was in bestimmter Weise ist; das Daseiende ohne Sosein ist τὸ μὴ ὄν. Τί ἐστὶ u. τί ἦν εἶναι fragen nach dem Wesen eines Dinges, τί ἐστὶ hat eine allgemeinere, weitere und unbestimmtere Bedeutung; es kann sowohl den Stoff (metaph. VII., 3, 1043 b, 27) als das stofflose Wesen (de an. I., 1. 403 a, 30), und zwar am gewöhnlichsten, die Vereinigung von beiden (σύνολον ἐξ εἰδους καὶ ὕλης), also die konkrete Form des Begriffes (metaph. VII., 2. 1043a, 21) bezeichnen, daher τὸ τί ἐστὶ das Was, das *allgemeine Wesen* — τὸ εἶναι c. dat. possessivo: τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ. Beide Bezeichnungen: τί ἐστὶ u. τὸ εἶναι erscheinen kombiniert in τί ἐστὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, worin aber für das Präsens ἐστὶ gewöhnlich das Imperfektum ἦν gesetzt wird, und so erhalten wir den Terminus: τί ἦν (τὸ) ἀνθρώπῳ εἶναι, allgemein τί ἦν εἶναι c. dat. Diese Frage geht immer nur auf stofflose Wesen (οὐσία ἄνευ ὕλης) und entspricht demnach *der abstrakten Form des Begriffes*, daher τὸ τί ἦν εἶναι c. dat. = εἶδος die gesamte Wesenheit τί ἦν εἶναι ist somit eine Art des τί ἐστὶ. Der Dativus, nicht der Genetivus steht, „um das Sein gleichsam als empfangenes, mitgeteiltes vom Individuum des Empfängers gleichsam unabhängiges darzustellen“; das Imperfektum ἦν „bedeutet das begriffliche (ideale) und beziehungsweise auch zeitliche Vorhersein der Idee (oder des reinen Urbildes) vor ihrer empirischen, stofflichen Verwirklichung. Das τί ἦν εἶναι eines Dinges ist das, was dieses Ding in der Idee, kurz als εἶδος ἄνευ ὕλης war, ehe es der Materie sich einbildete oder eingebildet wurde: denn die Form die nicht wird, sondern zeitlos ist, war vor dem konkreten Einzelding, das in der Zeit wird.“ Kappes, Aristoteles-

Lexikon, str. 24—25. Další výklad této formule srov. u Schwelger, Metaphysik des Aristoteles 4. Bd., str. 369, kratší a jednodušší výklad má Petavius, De Trinitate 1, 4, c. 1.

19 Srov. Met. VII., 3. 1029 a, 8, Cat. 3, 5.

20 Categ. 3, 5: „Μὴ τρεαττέτω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὅλοις, μή ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγετο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἐν τινι.“

21 Co by Aristoteles o možnosti nebo nemožnosti tohoto předpokladu myslel, je pro naši otázku lhostejno. Neb tu se nejedná o to, zda takový jedinec je možný, ale jedná se o to, zda v případě, že skutečně jest, se může podle Aristotelovy nauky označiti jako prvá podstata.

22 Správně poznamenává *Stentrop*: „Es fehlt nicht an Theologen, welche den Ursprung der hauptsächlichsten Irrlehren gegen die Geheimnisse der Dreieinigkeit und Menschwerdung auf das aristotelische Prinzip von der Identität der Natur und der Hypostase zurückführen. Sie können sich für diese Ansicht auf manche ältere Schriftsteller, namentlich aber auf Anastasius den Sinaiten berufen, der sich in seinem Hodegos (Kap. 9) folgendermassen ausspricht: „Wer immer nach dem Dafürhalten der griechischen Philosophie mit Aristoteles lehrt, daß Natur und Hypostase oder Person Eins sind, der kann nicht von drei Hypostasen in der heiligen Dreieinigkeit sprechen, ohne auch sofort mit Arius von drei Naturen zu reden; noch vermag er in Christus zwei Naturen zu nennen, ohne gezwungen zu sein, mit Nestorius in Christus zwei Personen oder Hypostasen anzunehmen. Denn von Aristoteles lernte es Nestorius, Natur und Hypostase als Eins und das Nämliche zu betrachten. Die heilige Kirche aber, die fern sich haltend von dem eitlen Gerede des Aristoteles und der Griechen, nach der evangelischen und apostolischen Lehre ihren Glauben bezüglich dessen, was Christus angeht, einrichtet, sagt nicht, daß Natur und Hypostase Eins seien.“ Allein nicht mit Unrecht bemerkt *Gre ser* zu dieser Stelle, daß man ohne Grund Aristoteles als den Urheber der Lehre von der allseitigen Identität zwischen Natur und Hypostase bezeichne, und die Irrlehrer, indem sie ihn als Gewährsmann ihrer philosophischen Prinzipien anführen, nur einen Beweis dafür liefern, wie wenig sie in ein tieferes Verständnis der aristotelischen Schriften eingedrungen waren...“ Zeitschrift für katholische Theologie, I. Jahrg. 1877: Zum Begriff der Hypostase, str. 58—59.

IV. Pojem osoby u sv. Otců.

1 K věci poznamenává Pohle: „Der definitiven Festlegung des synodalen Ausdruckes ὑπόστασις zur ausschliesslichen Bezeichnung der Person Christi im Gegensatz zur zweifachen οὐσία oder φύσις (= Natur) ging eine lange Entwicklungsgeschichte voraus, die mit einem allmählichen Bedeutungswandel Hand in Hand ging. Ursprünglich ein Stoffwort zur Bezeichnung von „Unterbau, Grundlage, Schlamm, Brühe“ (vgl. Diod. Sicul. XIII., 82; Arist., Hist. animal. II., 1), bedeutete ὑπόστασις in übertragenem Sinne zunächst den „Stoff“ einer Rede, Erzählung, Dichtung, sodann aber auch die Wirklichkeit im Gegensatz zur „Erscheinung“ (vgl. Arist. Mund. IV., 21)... Auch beim hl. Paulus (2. Kor. 9, 4; 11, 17; Hebr. 3, 14) bezeichnet ὑπόστασις niemals „Person“, auch nicht „Substanz“, sondern nur „Fundament“, Grundlage, höchstens „Wesenheit“

(Hebr. 1, 3)⁴, Lehrbuch der Dogmatik 1912, II., str. 59—60. Srov. dr. M. Jos. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, I., 1873, str. 872 a nn. Též Siegmund Schlossmann, Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma 1906, kde praví: „In der theologischen Philosophie — oder wie man die christliche Theologie und Philosophie so eigentümlich miteinander verquickenden geistigen Bestrebungen der dem apostolischen Zeitalter folgenden Jahrhunderte nennen mag — spielte seit dem zweiten Jahrhundert eine Reihe von Begriffen eine wichtige Rolle, die bei den Griechen durch die Wörter οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, ιδιότης, πρόσωπον, von den Lateinern mit den jenen parallel gehenden *essentia*, *natura*, *substantia*, *subsistentia*, *proprietas*, *persona*, ausgedrückt wurde . . . Um sich angesichts der verwirrenden Unsicherheit der nach Ort, Zeit und Personen vielfach schwankenden und sich verschiebenden Terminologie in der patristischen Literatur zurecht zu finden, wäre es ein dringendes, allerdings nur mit dem Opfer unendlicher Mühe zu befriedigendes Bedürfnis, den Sprachgebrauch für jedes einzelne jener Wörter und für jeden einzelnen Schriftsteller genau zu ermitteln. Für einzelne Schriftsteller und Wörter sind in neuerer Zeit hierauf gerichtete Studien angestellt worden; vgl. z. B. für Hilarius von Poitiers A. Beck (Forschungen zur christl. Lit. u. Dogmengesch. von Ehrhard u. Kirsch, 1905, S. 17 ff.), für Leontius Byz. *Loofs*, Leontius von Byzanz (Texte und Untersuchungen zur altchr. Lit., Bd. III., S. 43 ff.); ebenso für eine Mehrheit von Schriftstellern und für bestimmte von jenen Wörtern einige dankenswerte, aber doch immerhin das ganze Material nicht erschöpfende Untersuchungen, namentlich von C. Braun: Der Begriff Person und seine Anwendung auf die Lehre v. d. Trinität und Inkarnation (Würzburg — Mainz, 1876). — Behune — Baker, The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed, in Texts and Studies, vol. VII. 1906, p. 1—83. J. Tixeront, Des concepts de natura et de persona dans les pères etc. in Revue d'histoire et de littérature relig., t. VIII. (1903), p. 582 suiv. — Im allgem. vergl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch., II. 3, S. 197, 211, Anm. i. 227 . . . Hatsch, Griechentum und Christentum (deutsch von E. Preuschen, S. 200 ff.)“, str. 76—79.

2 Adv. Arianos orat. IV., o. 4, 1. M. G. 26, 468; Exod. 3, 14. „Κατὰ Ἀρειανῶν λόγος τέταρτος. Ὡς περ δὲ μία ἀρχὴ καὶ κατὰ τοῦτο εἰς Θεός· οὕτως ἡ τῶ ὄντι καὶ ἀληθῶς καὶ ὄντως οὐσα οὐσία καὶ ὑπόστασις μία ἐστὶν ἡ λέγουσα, Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, καὶ οὐ δύο, ἵνα μὴ δύο ἀρχαί· Ἐκ δὲ τῆς μιᾶς φύσει καὶ ἀληθῶς Υἱός, ὁ Λόγος, ἡ σοφία, ἡ δύναμις ἰδίᾳ ὑπάρχουσα αὐτῆς, καὶ ἐξ αὐτῆς ἀχwormιστος.“ Orat. IV. n. 1. col. 468.

3 Denz. 54. „Τοὺς δὲ λεγόντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντες εἶναι ἢ κτιστὸν ἢ τρεπὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει (al. καὶ ἀποστολικῇ) ἐκκλησία.“

4 Srov.: Müller, De Verbo Incarnato, str. 187.

5 Srov.: Müller, l. c., str. 187.

6 S. Hieronymi, epist. 15, ad Damasum n. 4. M. P. L. 22, 357.

7 De Trin. I., 5. c. 8—9 M. P. L. 42, 917 a n.

8 M. P. G. 35, 1124—1126 v textu omylem řeč 32, je to 21: In laudem Athanasii. Srov. S. Řeh. Naz. In supremum vale or. 42, n. 16, a n. M. G. 36, 460.

9 Dialectica, c. 42, M. G. 94. „Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, μὴ δεόμενον

ἐτέρου πρὸς σύστασιν· καὶ πάλιν. οὐσία ἐστὶ πᾶν ὅτιπερ αὐτοῦ ὑπόστατόν ἐστι, καὶ μὴ ἐν ἐτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι· ἡγουν τὸ μὴ δι' ἄλλο ὄν, μηδὲ ἐν ἐτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξίν, μὴ δεόμενον ἐτέρῳ πρὸς σύστασιν· ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ ὄν, ἐν αὐτῇ καὶ τὸ συμβεβηκὸς ἔχει τὴν ὑπαρξίν . . .“ „Substantia est res per se existens, nec ullo alio, ad hoc ut sit, opus habens. Rursus, substantia est quidquid per se subsistit, neque in alio suum esse habet; id est, quod non est propter aliud, neque in altero suam existentiam habet, nullo alio ut consistat indigens. Quin potius in [43] seipso est; inque eo accidens suum esse habet.“

10 Tamtéž.

11 S. Cyrilli, Adv. Nestor. l. 2—9, M. G. 76, 20 a d. 11. — S. Cyrilli Alex., Adversus Nestorii blasphemias liberi quinque, l. 2—9. M. G. 76, sloupec 199 a dd. (č. A 149.) — S. Cyrilli Alex. Contra Theodoretum M. G. 79 sloup. 399. dd. (č. A 209.) — S. Cyrilli Alex. De recta fide, ad Theodosium insp. M. G. 76, 1158. — S. Cyrilli Alex. Contra Theodoret. M. G. 76, 414, (A č. 217).

„Ἰδοὺ δὴ πάλιν ὁ γεννήδης οὕτως πρὸς τὴν καθ' ἡμῶν ἀθυροστομίας τὸ παρατυχὸν ποιῆσθαι σπουδάζων, διασύρει τὴν λεξίν, τὴν καθ' ὑπόστασιν λέγων . . .“

. . . ἀναγκάως ἡμεῖς τοῖς ἐκείνου μαχόμενοι, τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν γενεσθαι φαμέν, τοῦ καθ' ὑπόστασιν, οὐδὲν ἕτερον ἀποφαίνοντες, πλὴν ὅτι μόνον ἡ τοῦ Λόγου φύσις, ἡγουν ἡ ὑπόστασις, ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ Λόγος, ἀνθρωπεία φύσει κατὰ ἀλήθειαν ἐνωθεὶς, τροπῆς τινος διχὰ καὶ συγχύσεως, καθὰ πλειστάκις εἰρήκαμεν, εἰς νοεῖται καὶ ἐστὶ Χριστὸς ὁ αὐτὸς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος.

„Ecce rursus egregius hic (Theodoretus) occasionem contra nos oris effrenati quidquid se obtulerit, facere studens detrahit voci, *secundum subsistentiam* . . .“

„ . . . necessario nos dictis illius repugnantes, secundum subsistentiam unionem dicimus factam, verbo hoc, secundum subsistentiam, nihil aliud demonstrante, nisi solum Verbi naturam, sive subsistentiam, quod est ipsum Verbum, humanae naturae vere unitam sine ulla conversione atque confusione, sicuti saepissime diximus, unum intelligi et esse Christum, eundem Deum et hominem.“ S. Cyrilli Alex., Contra Theodoretum pro XII. capitibus, M. G. t. 76, 399—402.

Srov.: S. Cyrilli Alex., De recta fide, ad Theodosium Imp., 16—17 M. G. 76, 1158; contra Theodoret., M. G. 76, 414: „Caeterum dicimus, eos non duabus personis inter se modis omnibus distinctis distribuendos. Nam si unus est Dominus noster Jesus Christus, unaque fides, quae in illum . . . una quoque eius tamquam unius erit persona.“

12 Theodorus Abucara (na str. 54. místo Alex. Abuc.) opus 29, Cum Nestoriano disputatio M G. 97, 1575—80.

„Ὅρθόδ. Μετὰ ιδιωμάτων ἄρα εἶχε τὴν ἡμετέραν φύσιν ὁ Χριστός. Φύσις δὲ μετὰ ιδιωμάτων ὑπόστασις ἐστίν, ἥ οὐ δοκεῖ σοι; . . .“

„Διαφέρουσι δὲ, ὅτι ἡ μὲν ὑπόστασις οὐκ ἐστὶ μέρος τινός. ὥστε ὑπόστασις ἐστὶ, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Πέτρου μέρος ἐστὶ, Πέτρου γὰρ ἐστὶν ὥστε ὑποστατικόν, καὶ οὐκ ὑπόστασις ἐστὶ τὸ σῶμα τοῦ Πέτρου καὶ τοι φύσις ἐστὶ μετὰ ιδιωμάτων.“

„Est enim aliquid, quod dicitur hypostasis, et commune utrique est componi ex natura et proprietatibus. Differunt tamen, quia hypostasis non est pars alicujus; hypostaticum vero pars est. Verbi gratia, Petrus non est pars alicuius, quare hypostasis est,

corpus autem Petri pars est, quare hypostaticum, et non hypostasis est corpus Petri, quamvis natura est cum proprietatibus. Sed non satis est compositam esse naturam cum proprietatibus ad generationem hypostasis, sed oportet concurrere ad hoc, et non esse partem. Quia igitur pars Christi est assumptum corpus animatum, idcirco non est hypostasis, sed hypostaticum: et sicut non numeratur cum Petro corpus eius, ut sint duo, alterum enim cum altero συνταχῆσεται (60), sic neque cum Filio Dei incarnato connumeratur corpus animatum assumptum, ut sint duo. Atque haec quidem videntur mihi satis esse ad solutionem dubitationis.“ M. G. 97, 1578—9.

13 „Leontii Advocati Byzantini scholia. Actio prima: „Cum ex antiquitatis memoria sectarum historiam repetituri simus, necessarium est, de quatuor ut vocabulis quae in Patrum dictis reperintur, paucis disseramus. Et vocabula sunt substantia, natura, hypostasis, persona (οὐσίαι, φύσεις, ὑποστάσεις, πρόσωπον). Sciendum ergo substantiam et naturam apud ipsos idem esse; ac rursus idem, hypostasim et personam. Substantia sive natura est apud eos, quod philosophi speciem vocant. Et species est, quae de pluribus ac numero diversis dicitur. Hypostasis vero sive personam vocant, quod philosophi individuum substantiam dicunt (ἄτομον οὐσίαν λέγουσι): ac recte quidem adjecimus, individuum *substantiam*: nam ecclesiastici scriptores accidentium individua nec personam vocant, nec hypostasim.“ De Sectis, Actio I. M. G. 86 A 1194, Actio VII. 1, 2, (1239 dd).

14 Contra Nestor. et Eutych. 86 A, 1267—1396.

15 In solutione argumentorum Severi, M. G. 86 B 1901—1916.

16 Fragmenta 86 B 2003—16.

17 Joannes Maxentius M. G. 86 A. Dialogi contra Nestorianos 115—158.

Catholicus. „Natura humana, quamvis tota in personas singulas derivetur, non tamen quaelibet una persona aut unus homo, id est, individuus, tota probatur humanitas; alioquin nequaquam innumeri homines sive personae generalis huius humanitatis existerent. Discernitur ergo a natura persona, quia personae unam rem individuum naturae significant. Natura vero communem cognoscitur declarare materiam, ex qua plurimae possent personae subsistere. Quapropter omnis quidem persona simul naturam continet, non autem omnis natura personam aequae complectitur; alioquin sicut tres personas, ita et tres naturas sanctae et ineffabilis illius Trinitatis catholici faterentur.

Nestorianus. Insubstantiam quandam et inanem naturam mihi videris asserere, quam nullam dicis habere personam.

C. Insubstantia ergo tibi videtur summae et incomprehensibilis Trinitatis natura? Quae cum sit una et singularis, in tribus tamen personis eam subsistere catholicorum ambigit nemo. Verum, quia non sine ingenti periculo, de creatore suo disputat creatura, si placet, ad nostram, id est, ad naturam transeamus humanam, de qua, si quid offensionis, quod absit! acciderit, levius aestimetur ut planum fiat quod quaeritur, ne videlicet natura, quam nec dum dicimus in persona subsistere, insubstantia tibi esse videatur.

C. Naturae qualitas, quae in multas personas individuaeque diffunditur, non tibi insubstantialis esse videatur, ut nihil sit. Alioquin quomodo creator omnium naturarum, universa bona et valde bona fecisse credendus sit? Idcirco autem natura, quae communis materiei vim rationemque continet, insubstantialis a crassioribus mentibus aestimatur, eo quod minus attendunt alterius personae nondum apparentis materiam, alteram

esse personam: quam ut dixi, nondum ad lucem prolatam, naturalis potentia perfectam in cunctis membrorum quodammodo lineamentis ostendit. Et ideo non bene substantiam aestimas tu naturam, sine qua nulla potest persona subsistere. Secundum hanc rationem etiam de vitiatis corporibus iudicantes dicimus. Minus est a natura, neque enim quia latet, aut nihil, aut imperfecta esse credenda est, sed est prorsus vis ista in membris nostris, et latet perfecta, et tota secundum propriam rationem in materia seminis. Quis enim parvulum necdum utentem ratione, imperfectam recte iudicabit humanam habere naturam? Neque enim qui uti pro tempore non potest ratione, ideo aliquid illi deesse probabitur a definitione naturae humanae; cum, sicut veteres definirunt, nihil sit aliud homo, quam animal rationale mortale. An forte aliquis, quia non utuntur parvuli ratione, irrationabilia animalia tentabit eos asserere, quos utique tempore congruo non extrinsecus adveniens ratio, sed intrinsecus natura subministrante dabit? Qua propter natura humana, quae latet in materia seminis, non aut nihil, aut imperfecta est, antequam in suam subsistentiam, Deo ex ipsa creante formetur, sed omnino perfecta, secundum quam rationem et Levi ante multa tempora, quam in utero seminaretur, aut conciperetur, in lumbis positus Abrahae legitur decimatus. Nulla autem res potest decimari quae non est. Res ergo ista sive natura quae in occulto est, quandiu producat ad lucem, quasi insubstantia a minus intelligentibus aestimatur. Cum autem nutu Dei per seriem generationum, vis seminis in femina fuerit vulva transfusa, tunc quod latebat in membris extenditur, et in persona propria declaratur. Huic igitur humanae naturae, quae generalis et communis est omnibus hominibus, sine qua nulla potest (ut superius diximus) persona subsistere, in sanctae Virginis utero, quae fide plena Deum concipere meruit, semetipsum Deus Verbum unire dignatus est, et ex materia viscerum eius absque ullo viri semine propria potentia et virtute semetipsum, sine ulla status sui diminutione, creat secundum carnem, proficit in membris, fit homo, secundam pro nostra salute sustinet nativitatem, postremo crescit in aetatis augmentum. Idcirco vere et proprie secundum carnem natus a Sancta Virgine a catholicis praedicatur. Hinc vere et proprie eadem sancta Virgo Dei Genitrix creditur.

18 De fidel. 3, c. 6. M. Gr 94, 102.

19 De fide orth. 1, l. c. 8. M. G. 94, 1014.

20 Tamtéž, l. c.; srov. Petav., De Trin., 1, 4, c. 7—8.

21 Srov. Samsour, Základy patrologie, str. 256. — Anicii Manlii Severini Boetii opera; De consolatione philosophiae libri quinque M. P. L. 65, 547; De unitate et uno, tamtéž 1075; De arithmetica libri duo, tamtéž 1079; De musica libri duo, tamtéž 1167; Dialogi in Porphyrium a Victorino translati, M. P. L. 64, 9; Commentaria in Porphyrium, tamtéž 71; In Categorias Aristotelis libri quatuor, tamtéž 159; In librum Aristotelis de interpretatione commentaria minora, 293; In eundem librum commentaria maiora, 393; Interpretatio priorum Analyticorum Aristotelis, 639; Interpretatio posteriorum Analyticorum Aristotelis, 712; Introductio ad Syllogismos categoricos, 761; De Syllogismo categorico libri duo, 763; De Syllogismo hypothetico libri duo, 831; Liber de divisione, 875; Liber de definitione, 891; Interpretatio Topicorum Aristotelis, 909; Interpretatio Elenchorum sophisticorum eiusdem, 1007. Česky: Anicia Maulia Severina Boethia, *O úlēše filosofie*. Přeložil dr. Felix Hanoušek. Praha 1930. Ve vzděl. knih. kat. VII.

22 Liber de persona et duabus naturis c. 3, ML. t. 64, p. 1343.

23 „Particularia vero sunt, quae de aliis minime praedicantur, ut Cicero, Plato, lapis hic . . . Universales 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.)

24 „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.

Nebo: „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, jure subsistentias particulariter substantes ὑποστάσεις (Graeci) appellaverunt.“ (Hl. 3.)

25 Rustici, S. R. E. Diac. Card., Contra Acephalos disputatio, M. P. L. 67, 1170 dd.

26 Tamtéž, str. 1198.

27 Tyto vývody a výměr uplatňuje pak na osobě Syna Božího, kde praví: „Humanitas Christi . . . sola *natura* est (nikoliv tedy lidská osoba); non enim (veluti quis dicat) sua ipsius, sed Dei Verbi est illa caro . . . Audi, cur humanitas Domini perfecta quidem natura sit, non vero per semetipsam habens quoque personam, et cur non duae Christi personae, sed una solaque fuit: Causa enim Verbum Deus est carnis assumptae, in quo quasi in fundamento illa assumpta natura, quae est servi forma, incumbit . . . Quando vero id, quod humanum est, *non quasi in semetipso manens*, sed per unionem *proprium* factum subsistentiae Dei Verbi, commemorata mens fuerit, non potes id pro persona suscipere; quoniam neque proprie *subsistentia* nominatur, cujus altera circa intellectum res subsistendi causa (i. e. Verbum) est quid sempiternum.“ Na u. m. 1238. — „Igitur non omnis individua natura persona est, sed illa omnis, quae non ad hoc creatur, ut alteri inseparabiliter unita permaneat. Nam et humanum corpus non est alterius personae ab anima sua.“ Na u. m. 1198.

V. Nauka scholastiků.

1 Různý jeho smysl zkoumá a vysvětluje 1. dist. 23, q. 1, a. 3.

2 2, q. 29, a. 1. ad 2.

3 1, q. 29, a. 3, ad 4; 1. dist. 25, a. 1, ad 6; 9, de pot. a. 6, ad 4.

4 9. de pot. a. 2.

5 3. dist. 5, q. 1, a. 3; 1. dist. 23, q. 1, a. 2, a. 3.

6 9. de pot. a. 4.

7 De Unione Verbi a. 2, ad 9: „Natura humana assumpta a Verbo Dei, inquantum est individua, habet, quod non possit esse in multis, et secundum hoc dicitur incommunicabilis. Sed ex hoc ipso, quod est natura, habet, quod sit in aliquo supposito.“

8 1. dist. 25, a. 1, a. 2; de pot. a. 4; 1. dist. 23, a. 2.

9 „Unde ubicumque ponuntur aliqui distincti habentes naturam intellectualem, ponuntur plures personae. Nec interest ad pluralitatem personarum, utrum habeant eandem naturam necne. Divisio enim naturae in pluribus personis in hominibus accidit, tum ex

imperfectione naturae humanae, quae non est suum esse, sed accipit istud in supposito suo; unde in diversis suppositis est secundum diversum esse: tum etiam ex modo distinctionis, quia personae humanae distinguuntur per materiam, quae est pars essentiae. Unde oportet personam distinctam unam essentiam non habere: quorum neutrum est in divinis personis: unde tres personae sunt subsistentes in una natura.“ 1. dist. 23, q. 1, a. 4, c.

10 S. t. 1 q. 30 a. 4 c. 11 S. t. 3 q. 2 a 2.

12 „Est ratio personae, quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens, quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit,“ 3 dist. 5 q. 1 a. 3, tedy: „operationes, proprietates naturae et ea etiam, quae ad naturae rationem pertinent in concreto“. — „Ideo subjectum, suppositum, quia subjicitur his, quae ad hominem pertinent.“ Srov. 3 q. 2 a. 3 c.

13 Opusc. c. Graec. et Arm., c. 6. „Illud quod *per* aliquam naturam dicitur esse, dicitur esse suppositum vel hypostatis naturae illius, sicut quod habet naturam equi dicitur esse hypostatis vel suppositum naturae equinae, et si sit natura intellectualis, quae habetur, talis hypostatis dicitur persona. Sicut dicimus Petrum esse personam, quia naturam humanam habet, quae est intellectualis natura. Cum ergo Filius Dei, unigenitum Dei Verbum, per assumptionem habeat naturam humanum, sequitur, quod sit hypostatis vel suppositum vel persona humanae naturae. Et cum ab aeterno habeat divinam naturam, non per modum compositionis, sed simplicis identitatis, dicitur etiam hypostasis vel persona divinae naturae, secundum tamen quod divina humanis verbis exprimi possunt. Ipsum ergo unigenitum Dei Verbum est hypostasis vel persona duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, in duabus naturis subsistens.“

14 S. t. 1 q. 3 a. 3; 3 q. 16 a. 12 c. et ad 2; Quodl. 2 a. 4. Opusc. c. Graec. et Arm., c. 6; Compend., c. 211; De unione Verbi, a. 2 ad 3. Další nauka sv. Tomáše bude podána na patřičných místech úvahy.

15 Duns Scotus, Opera omnia ed. Lycheti, Lugduni 1639, Report. Par. 1 dist., 28 q. 2 n. 11; tamtéž dist. 25 q. 2 n. 2.

16 1. Sent., dist. 2 q. 7 n. 38. 17 Sent. 1, 3 dist. 1 q. 1 n.

18 Quodl. q. 9. „Suppositum est ens per se, habens ultimam actualitatem non ordinabilem ad ulteriorem per se actum, nec est alteri ratio essendi formalis.“

19 3. Sent. dist., 1 q., 1 n., 10. 20 Report. Par. 3 dist., 1 q., 1 a., 2.

21 Sent. 3 dist., 1 q., 1 n., 9. 22 Sent. 1, 3 dist., 1 q., 1 n., 10.

23 Sent. 1, 3 dist., 1 q., 1 n., 17—19. 24 Sent. 1, 1 dist., 28 q., 2 n., 15.

25 Report. Par. 1 dist., 26 q., 1 n., 3.

26 Metaph. 17 q., 13 n., 6. „Substantia quaelibet est propria sibi, — si determinatur ad unitatem numeralem, tunc est propria eius, cuius est ipsa: tamen de se non est propria alicuius . . . forma individualis non est proprie „haec“, sed est quo aliquid est „hoc“.

27 Sent. 1, 1 dist., 4 q., 1 n., 5. „Nomen concretum de per se significato non importat hoc, quod est „habens“, sive „habere“, sed tantum de modo significandi, in quo distingitur ab abstracto; solum enim concretum importat ipsam formam . . . unde importat hoc, quod est „habens“, quia concernit suppositum habens suum significatum“.

28 Srov. Claudii Tiphani, Declaratio ac defensio scholasticae doctrinae, ss. Patrum, Doctorisque Angelici de hypostasi et persona ad augustissimae Trinitatis et stupendae Incarnationis mysteria illustranda. Mussiponti 1634, hl. 11. n. 1 a dd.

29 Metaph. disp., 33 a 34; In 3 partem D. Thomae, tom. I., disp., 11, disput. 8 sect. 4.

30 Suarezii, De Trinit. 1, 1. c. 3 n., 3—4, Metaph. disp., 34, sect. 4 n., 5. 61.

31 „Censeo simpliciter verum esse, dari in rebus creatis aliquam distinctionem actualem et ex natura rei ante operationem intellectus, quae non sit tanta, quanta est inter duas res seu entitates omnino distinctas, quae distinctio, quamvis generali vocabulo possit vocari *realis*, quia vere est a parte rei et non est per denominationem extrinsecam ab intellectu, tamen ad distinguendam illam ab alia majori distinctione reali possumus illam appellare vel distinctionem ex *natura rei* — (applicando illi tamquam imperfectiori generale nomen, quod usitatum est) — vel proprius vocari potest distinctio *modalis*, quia, ut explicabo, semper *versatur inter rem aliquam et modum eius*.“ Týž, Metaph. disp., 7, sect. 1 n., 16.

32 „Subsistentia creata est ideo modus substantialis ultimo terminas substantialem naturam constituensque rem per se existentem et incommunicabilem“. Na uv. m.

33 Suarezii, De Trin., 1. 8 c., 1 n., 7.

34 Tamtéž 1, 6 c., 5 n., 4.

35 Tamtéž 1, 3 c., 5 n., 8.

36 „*Suppositum* est concretum *subsistentiae*, sicut *vivens* est concretum *vitae*“. (Goudin, Philos., part. IV., q. 1, a. 4). „*Substentia* proprie est nomen illius actus, quo res formaliter subsistit, quamvis S. Thomas et Doctores pro ipsa re subsistenti usurpent“. (Toletus in S. Thomam, q. 28, a. 2).

37 Srov. str. 34.

38 „Dicimus, unam et eandem rem, quae est substantia haec singularis et integra, esse etiam hypostasim per modum existendi *in se totam*; hunc vero modum non esse rem aliquam distinctam realiter a substantia illa, sed rem unam et eandem sub una ratione consideratam dici et esse substantiam singularem et integram, sub alia ratione consideratam dici et esse hypostasim. Quia vero huius duplicis considerationis fundamentum est in re ipsa, ideo dicimus hypostasim ratione cum fundamento in re distingui a substantia singulari et integra.“ Card. J. Franzelin, De Verbo Incarnato, 1902 str. 261—262 a n.

39 „Causa cur humana natura Christi non sit in se hypostasis ac persona, non ex eo repetenda est, quod ea rei alicuius perfectionisve decessu a ratione *totius* et hypostaseos deficiat, sed ex eo tantum, quod substantiali unione et ad infinite perfectum accessu facta natura Verbi, supra rationem *totius in se* finiti et eatenus imperfecti atque hypostaseos humanae elevata sit.“ Na u. m. str. 268.

40 Lahousse, Ontologia str. 553. 41 Týž, n. u. m.

42 Durandi, 3 dist. 5. a. 2 q. 2.

43 Petavii, De Trinit. et Incarn. na mn. místech.

44 Thomassini, De Incarnat. 1. 3.

45 Claudii Tiphani, In opere integro de hypostasi et persona.

46 Stentrup, De Verbo Incarn. theses 31—34 a rovněž v článku „Zum Begriff der Hypostase v Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1878 II., roč. 1—2.

47 Tongiorgi, Ontologia, 1., 2., c. 1., a 5.

48 Palmieri Dom. S. J., Ontologia c. 2., th. 16.

49 Chr. Pesch, Praelectiones dogmat. t. IV. (vyd. 5.), str. 57 nn.

50 Capreoli, In dist. 3, 5. q., 3. a., 3. 51 Cajetani, In 3 p., q. 4. a. 2.

52 Ferrariensis, In 1, 4, C. G., c. 43. 53 Bannez, In 1, p., q. 3, a. 3.

- 54 Jan od sv. Tom., Phys., q. 7, a. 1. 55 Goudin, Metaphys., disp. 1, a. 4.
 56 Vasquez, In 3 p., q. 4, a. 3, disp. 31.
 57 Didacus Ruiz, De Trin., disp. 34, s. 7.
 58 Gregorii de Val, In 3. p., disp. 1., 4, p. 2.
 59 Tanner, Theol., disp. 193.
 60 Card. de Lugo, De incarn., disp. 12, s. 2.
 61 Coimbricenses, De subst., q. 1., a. 1. a n.
 62 Silvestr Maurus, Quaest. philos., l. 2., q. 13.
 63 Card. Gonzalez, Stud. philos., l. 2., e. 5.
 64 Card. Zigliara, Ontol., 1. 3., e. 1., a 4.
 65 Schiffini, Princ. phil., th. 14, p. 3.
 66 Van der Aa, Ontol., c. 3., q. 1., a 2.
 67 Gutberlet, Dogmat. Theologie, 7. Bd., str. 359.
 68 Schmid, Quaestiones selectae, q. 5., c. 3, a 1.
 69 Jos. Müller S. J., De Verbo Incarn. 1914, str. 189.
 70 Hurtadus, Metaph., disp. 11, s. 3.
 71 „Utrum in Christo sit tantum *unum esse*? . . . Sed contra, unumquodque secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur unum, quia unum et ens convertuntur. Si ergo *essent duo esse*, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum . . . Illud esse, quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel in una persona multiplicari; quia impossibile est, quod unius rei non sit unum esse“ . . . Summa theol. 3 p., q. XVII., art. 2. Srov. V. Supl. p. 11—12, 38—40, Quodlib., 9 a., 3.
 72 Gonet., Disput. 8, art. 2 a nn., Tr. VI., disp., 3, art. 6.
 73 Billuart, De Incarnat. diss. 6.
 74 Card. Billot, De Verbo Incarnato 1912, st. 137 a nn.: „Vult igitur doctrina ista, conformiter ad principia superius tradita de natura et supposito, non esse in humanitate assumpta creatum actum substantialis existentiae, sed personale esse Verbi ei communicari eo modo, quo communicari potest esse subsistens. Ideo *ipsum esse Verbi supplet proprium esse humanitatis*, sed modo eminentiori. Supplet, inquam, pro quanto praestat humanitati consistere in natura rerum: non quidem tribuendo formaliter vel quasi formaliter realitatem specificam essentiae seu naturae (hoc enim esset omnino absurdum); sed gerendo vices alterius comprincipii, sine quo natura creata extra causas constare nullatenus potest. Supplet tamen eminentiori modo, quia esse Verbi nec recipitur in humanitate, nec contrahitur ad eam, nec qualibet alia ratione mutatur, sed semper subsistendo in se ipso, (idem enim est in Verbo, quo subsistitur, et quod subsistit), sustentat naturam creatam“ . . .
 75 Terrien, S. Thomae doctrina sincera de Unione hypostatica, v celém díle, zvláště str. 87 a nn.
 76 Mattiussi Guido, In tract. de Verbo Incarn. adnot. 1914, str. 145 a nn.
 77 E. Commer, De Jesu puero nato str. 10.
 78 S. theol. 3 p., q. 2 art. 6 ad 2.
 79 S. theol. 3 p., q. 19 art. 1 ad 4: . . . „esse pertinet ad ipsam constitutionem personae“.
 80 Quodl., IX., art. 4 ad 2: „Esse est id, in quo fundatur unitas suppositi“.

81 In III., S. D., 18 q., 1 art. 1 ad 3: „Unitas enim rei consequitur esse suum; unde eodem modo praedicatur de re ens et unum, quod convertitur cum ente; non autem in actione sua habet res unitatem, et ideo non potest esse quod sit suppositum unum et esse eius non sit unum; potest autem esse quod suppositum sit unum et actio eius non sit una“.

82 Brothier Léon, Populární dějiny filosofie, str. 97, nn.

83 Týž, str. 89.

84 De div. nat. 1, 71 a d. ed. Migne P. L. 122.

85 Brothier, na u. m., str. 99.

86 Srov. mimo citovaného Brothiera: Kachník, Dějiny filosofie; Klimke Fridericus, Institut. historiae philos.; Cassirer, Das Erkenntnisproblem, I. III. Bd.; Stöckl, Grundriß der Geschichte der Philosophie na u. m.

87 Moderní monismus překypuje chválou, když mluví o renesanční filosofii. Tak Arthur Liebert: „Die kultur- und philosophiegeschichtliche Forschung unserer Tage hat sich mit fast ungestümer Begeisterung dem gewaltigen Problemkomplex der Renaissance zugewendet. Und je mehr unsere Einsicht in die Struktur dieser Zeit gewachsen ist, um so mehr haben wir uns als ihre Zöglinge und als Fortsetzer viel ihrer Anpflanzungen auf theoretischem und praktischem Felde erkannt. In gleichem Maße ist aber auch unsere Bewunderung, ja unsere Verehrung für sie gewachsen; und das Gefühl unserer Verpflichtung ihr gegenüber ist immer größer geworden. Der Zauber jener Zeit will nicht verblasen . . . Der Hauptbegriff der Renaissancephilosophie, die Begreifung der Welt als Gott-Einheit, stützt sich auf ein metaphysisches, die ganze Persönlichkeit durchdringendes und durch die Eigenart dieser Persönlichkeit bedingtes Erlebnis.“ Monismus und Renaissance v díle Der Monismus Bd. II., strana 1—12. Ráz renesanční filosofie udává týž autor: „Die Starrheit des Seins wird aufgelockert, und es erwächst der folgenschwere Gedanke, daß alles Sein im Wirken Wesen und Bestand habe. Die dynamische Theorie der Materie, die in der Naturphilosophie der Renaissance häufig ohne deutliche Einsicht in ihre Bedeutung und Tragweite ausgesprochen und auch nur selten mit unzweideutiger Energie vertreten wurde, hat sich in der Folgezeit immer entschiedener herausgebildet. Leibniz, der intime Kenner jener Naturphilosophie, formuliert den Renaissancegedanken mit markanter Schärfe: Das Wesen der Substanz besteht in der Kraft . . .“ Na u. m. str. 20.

VI. Osobnostní teorie v moderní filosofii.

1 T. G. Masaryk, Ideály humanitní, 1919, str. 3—7.

2 Oginski Immanuel, Die Idee der Person: „Die Idee der Menschheit ist aber die Idee der Person“ str. 9. „Die Idee der Person ist die Humanisation des vegetativen und animalen, und die Divinisation des humanen Lebensprinzips“. Tamtéž str. 43.

3 „Die ganze Geschichte der Philosophie ist in ihrem tiefsten Kern betrachtet ein Ringen um die Kategorie der Substantialität“. Kategorienlehre, str. 542, srov. Leonhard Veeh, Monismus und Individualismus v díle „Der Monismus“, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter Bd. I., herausgegeben von Arthur Drews, str. 109.

4 „Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des Ringens der menschlichen Vernunft nach dem wahren Begriff des Geistes“ v díle uvedeném str. 109.

5 K věci píše Ernst Cassirer, jenž vydal mimo třísvazkové dílo : „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ Berlin 1922, jako protějšek téhož problému : „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, Berlin 1910 : „Wenn es der Wissenschaft genug ist, die vielgestaltige Welt der Farben und Töne in die Welt der Atome und Atombewegungen aufzulösen und ihr damit in letzten konstanten Einheiten und Gesetzen Gewißheit und Dauer zu verleihen, so entsteht das eigentlich philosophische Problem erst dort, wo diese Urelemente des Seins selbst als *gedankliche Schöpfungen* verstanden und gedeutet werden. Die Wirklichkeit der Objekte hat sich uns in eine Welt idealer, insbesondere mathematischer Beziehungen aufgelöst; *an Stelle der dinglichen Welt ist eine geistige Welt reiner Begriffe und „Hypothesen“ erstanden* . . . Wir ersuchen vergebens, bestimmte beharrliche Grundgestalten des Bewußtseins, gegebene und konstante *Elemente* des Geistes auszusondern und festzuhalten . . . Allgemein müssen wir uns deutlich machen, daß die Begriffe des „Subjekts“ und „Objekts“ selbst kein gegebener und selbstverständlicher *Besitz* des Denkens sind, sondern daß jede wahrhaft schöpferische Epoche sie erst erwerben und ihnen ihren Sinn selbstträtig aufprägen muß. Nicht derart schreitet der Prozeß des Wissens fort, daß der Geist, als ein fertiges Sein, die äußere, ihm entgegenstehende und gleichfalls in sich abgeschlossene Wirklichkeit nur in Besitz zu nehmen hätte; daß er sie Stück für Stück sich aneignete und zu sich hinüberzöge. Vielmehr gestaltet sich der *Begriff des „Ich“* sowohl wie der des Gegenstandes erst an dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung und unterliegt mit ihm den gleichen inneren Wandlungen. Nicht nur die *Inhalte* wechseln ihre Stelle, sondern zugleich verschiebt sich die Bedeutung und *Funktion* der beiden Grundelemente. Es sind Systeme, . . . in denen diese allmähliche Umgestaltung des *Ichbegriffes* wie des *Objektbegriffes* sich vollzieht“ . . . Das Erkenntnisproblem, str. 3—9 a nn.

6 Srov., co k tomu podotýká Cassirer : „In der Tat : wäre der frühere Inhalt des Denkens mit dem vorangehenden nicht durch irgendeine *Identität* verknüpft, so gäbe es nichts, was uns berechtigte, die verstreuten logischen Bruchstücke, die wir alsdann vor uns hätten, zu *einer Reihe des Geschehens* zusammenzufassen. Jede historische Entwicklungsreihe bedarf eines „Subjekts“, das ihr zugrunde liegt und sich in ihr darstellt und äußert. Der Fehler der metaphysischen Geschichtsphilosophie liegt nicht darin, daß sie überhaupt ein solches Subjekt fordert, sondern darin, daß sie es *verdinglicht*, indem sie von einer Selbstentwicklung der „Idee“, einem Fortschritt des Weltgeistes und dgl. spricht. Auf jeden derartigen sachlichen Träger, der hinter der geschichtlichen Bewegung stände, müssen wir verzichten; die metaphysische Formel muß sich uns in eine *methodische* wandeln. Statt eines gemeinsamen *Substrakts* suchen und fordern wir nur die gedankliche *Kontinuität* in den Einzelphasen des Geschehens; sie allein ist es, die wir brauchen, um von der Einheit des Prozesses zu sprechen“. Na u. m. str. 16—17.

I. Racionalisté a empiristé před Kantem.

7 Falckenberg-Procházka, Dějiny novověké filosofie, str. 105 dd.

8 Na u. m. str. 399—400.

A. Racionalistické názory na podstatu a osobu až po Kanta.

9 Gonzalez, Card. Zéphirin, *Historie de la philosophie*, tom. 3., str. 222 dd.

10 „In der Philosophie nach Cartesius finden wir oft die Behauptung wiederkehren, ja sie scheint seitdem fast constant geworden zu sein, daß das *Bewusstsein* die Persönlichkeit ausmache. Wir sehen uns so darauf hingewiesen, bei ihm nach den Keimen dieser Anschauung zu suchen, und in der That, es bedarf keiner Mühe, auch keines besonderen Scharfblickes sie dort zu finden. .“ Dr. Braun C., *Der Begriff „Person“*, str. 131.

11 Brothier Léon, *Populární dějiny filosofie*, str. 133.

12 Na u. m. str. 132.

13 „So scheitert der Plan *der Cartesischen Methodik* zuletzt am *Problem der absoluten Substanz*. Aber freilich bedeutet die bloße Tatsache, daß dieses Problem nunmehr unter den allgemeinen Gesichtspunkt der Methodik gestellt und von ihm aus zu lösen gesucht wurde, geschichtlich eine Leistung von höchster Bedeutung. Wir konnten die allgemeine Tendenz der neuen Wissenschaft kurz in der Formel aussprechen: daß in ihr *der Substanzbegriff durch den Funktionsbegriff ersetzt und überwunden wird*. Eben dieser Grundgedanke ist es, den Descartes in seiner Logik und Wissenschaftstheorie zum erstenmal in voller Klarheit erfaßt und darstellt, den er indes gegenüber den Fragen der Metaphysik, die sich herandrängen, nicht durchgehend festzuhalten weiß. Daß er diese Fragen in Angriff genommen, daß er auch an ihnen die neue Anschauung zunächst durchaus bewährt und zur Geltung gebracht hat: *das erst macht ihn zum Begründer der neueren Philosophie*. Die Erfahrungswissenschaft selbst konnte ihren sicheren Halt erst damit gewinnen, daß die „*substantiellen Formen*“ in ihrem eigenen Gebiet, aus dem sie stammten und aus dem sie beständig neue Kraft zogen, kritisch geprüft wurden. Es ist das Verdienst Descartes, den Kampf, den er selbst nicht mehr zu Ende führen sollte, zuerst auf dieses Gebiet übertragen zu haben. Wichtige Grundfragen, an denen die großen empirischen Forscher wie Kepler und Galilei vorübergehen durften, werden nunmehr zum erstenmal der Ontologie und der scholastischen Metaphysik abgewonnen und der modernen wissenschaftlichen Denkart erschlossen. . .“ Cassirer Ernst, *Das Erkenntnisproblem I*. Bd. str. 504—505.

14 Stöckl, *Geschichte der neuen Philosophie*, I. str. 91.

15 „Je pense, donc je suis, — la première conclusion et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre. — Il me semble aussi, que ce principe est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître *la nature de l'âme*, qu' elle *est une substance distincte* du corps“. Princ. de Philos. p. 1. n. 8 (*Oeuvres des Descartes*, publiées par Adam et Tannery).

16 *Maine de Biran*, Oeuvres inédites et publiées par Ernest Naville avec la collaboration de Marc Debrit, Paris, Dezobry, E. Magdeleine & Co., 1859, tom, I, 159. (Srov. Pelikán, *Fikcionalism*, str. 21.)

17 Tamže, str. 149. (Srov. Pelikán, na u. m. str. 21.)

18 Srov. Pelikán, na u. m. str. 22.

19 „Nous remarquerons, qu'il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés, qui lui appartiennent et qu' où nous en apercevons quelques unes, il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dependent“. Tamtéž, č. 11.

20 Princ. philos., I, 51, 52. (A. T. VIII, 24, 25.)

21 Tamtéž č. 52.)A. T. VIII, 25.) 22 Tamtéž č. 64. (A. T. VIII, 31.)

23 Gutberlet, Metaphys. 2. Aufl. str. 47.

24 Rob. Zimmermann, Propädeutik, Einleit. i. d. Phil. par. 31.

25 Phys. Sect. I. l. 6. 26 Princip., pars I., n. 51, 52. (A. T. VIII, 24, 25.)

27 Tamtéž. 28 Clerselier-u (23. IV. 1649). Oeuvres sv. V., 355.

29 Poněvadž *Locke* tvrdil, že veškeré naše poznání výlučně ze smyslové činnosti pochází (sensation or reflection), nemohlo pro něho poznání podstaty existovati. Poněvadž však nemohl úplně představy o podstatě popřít, jest mu tato velmi temné, neurčité jen jméno, jen pouhé prázdné jméno. „I confess, there is an other idea, which could be of general use for mankind to have; . . . and that is the idea of substance, which we never have, nor can have by sensation or reflection. We have no such clear idea at all and therefore signify nothing by the word of substance, but only an uncertain supposition, of we know not what, i. e. of some thing, whereof we have no particular distinct positive idea, which we take to be the substratum or support of those ideas we do know“. Essay concerning human underst. I. 4, 18.

30 „Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae; ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic, exempli causa, figura nonnisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel sensu, et ita de reliquis: ut cuilibet attendenti fit manifestum.“ Princ. phil. I, 53. (A. T. VIII, 23.)

31 Princip. phil. I. 52. 32 Tamtéž č. 53, 54.

33 Medit. 5. „Etsi enim eius sim naturae ut, quamdiu aliud valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse — —“ (A. T. VII, 69.) „Sed vero, quaeumque tandem utar probandi ratione, semper eo res redit, ut ea me sola plane persuadeant, quae clare et distincte percipio.“ (A. T. VII, 68.)

34 Medit. 6. (A. T. VII, 71 a dd.)

35 Schwegler, Geschichte der Philosophie par. 24. Srov. C. Ludewig, Der Substanzbegriff, str. 62.

36 Disc. de la Méthod. 4. (A. T. VI, 31, 33, 557, dd.)

37 Object. et Rép. 4. (A. T. VII, 218, dd.) 38 Tamže, 2. (A. T. VII, 121, dd.)

39 Object. et Rép. 3. (A. T. VII, 171, dd.)

40 Na u. m. Object et Rép. 2. (A. T. VII, 121.)

41 Abregé des six Meditations. (A. T. IX, 10.)

42 Srov. Falckenberg, na u. m. str. 123. 43 Tamtéž str. 124.

44 Ritter, Geschichte der neueren Philosophie, V. str. 38 a 68.

45 Stöckl, na u. m. 46 Passions de l'âme 1, 19. (A. T. XI.)

47 Medit. 6, na u. m. 48 Tamtéž. 49 De methodo 4, Meditat., 2.

50 Medit., 2. 51 Tamtéž. 52 Tamtéž.

53 „Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens. Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant. Medit. p. 2, str. 28.

54 Tamtéž. 55 Obiect. et rép. 4. (A. T. VII.)

56 Hist. philos., 43. 57 Medit. 2. na u. m.

58 Traité de l'homme, IV. 566; cfr. VIIIB, 196; XI, I-XXIV, 119-215.

59 Srov. Épître 85; Tr. de l'homme, 427.

60 Format. du foete, I. 3. Srov. Passions de l'âme, I, 3—16. 61 Format du foete, I. 4.

62 Du Bois-Reymond, Untersuchung über die tier. Elektr., Einleitung.

63 Lotze H., Mikrokosmos, I. str. 56.

64 Czolbe H., Entstehung des Bewußtseins, str. 75.

65 Traité de l'homme, str. 427. 66 Princip. phil. I. 51.

67 Tamže, č. 53, 56, 62. 68 Meditatio VI.

69 „Ad naturam nostram pertinere (videmus), sed cogitationem solam“. Princip. philos. I, 8. (A. T. VIII, 7.)

70 Princ. phil. I., 7. (A. T. VIII. 6, 7.)

71 Medit. II. na u. m. 72 Medit. II. na u. m.

73 Fröbes Josephus, Psychologia speculativa, II, str. 306 a 307.

74 Falckenberg, na u. m. str. 138 a n. 75 Tamtéž, str. 139.

76 Tamtéž, str. 141. 77 Windelband, Novověká filosofie, str. 89.

78 Geuelincx, Tract. ethic., sect. 2. par. 2. 79 Na u. m. str. 145.

80 Entretiens I, p. 26. 81 Recherche, I. 3., 2, 6. 82 Entret. IV, 11.

83 Tamže, č. 12. 84 Traité de l'infini créé, 93. 85 Na u. m. t. 3, str. 250.

86 Na u. m. str. 154. 87 Tamtéž str. 157 a 158.

88 Windelband, Novověká filosofie, str. 95.

89 Cassirer, Das Erkenntnisproblem, sv. 2., str. 111 a nn.

90 Citováno podle Etiky, vydané ve Filosofické bibliotéce v překladu Čestmíra Stehlíka, Aloise Stejskala a Frant. Krejčího, str. 112.

91 Tamtéž, str. 69. 92 Tamtéž, str. 115.

93 Na u. m. str. 116. Srov. poznámku překladatelů „Má-li substance existovati, musí tím samým býti. Člověk nemusí existovati, třebaže pojem člověka tu jest. Člověk není substancí, poněvadž vzniká a zaniká. P. r. Tamtéž.

94 Na u. m. str. 116. 95 Tamtéž. 96 Tamtéž, str. 117 (Prop. XI. partis II.)

97 Na u. m. str. 129. 98 Tamtéž. 99 Srov. Falckenberg, na u. m. str. 161, nn.

100 Tamtéž, str. 163. 101 I. část Etiky, prop. 24, str. 91. 102 Epist. 29.

103 I. část Etiky, prop. 29, 53. 104 III. Etiky, prop. 2. schol.

105 II. Etiky, prop. 7. schol. srov. III. prop. 2, schol.

106 II. Etiky, prop. 13, schol. 107 II. Etiky, prop. 7.

108 III. Etiky, prop. 2, schol. 109 II. Etiky, prop. 11, corol. 110 Epist. 62.

111 III. Etiky, prop. 2, schol. 112 III. Etiky, prop. 2, schol.2.

113 Srov. Falckenberg, na u. m. 170.

114 Tamtéž. Srov. Windelband, na u. m. str. 93 a nn.

115 Srov. Eislers Handwörterbuch, str. 286: „Nach Leibniz sind die Körper Erscheinungen geistiger Wesen (Monaden), existieren also als ausgedehnte Dinge nicht unabhängig von der Vorstellung.“

- 116 K. Vorovka o předmluvě k G. V. Leibniz, *Monadologie*. Filosofická knižnice, sv. 1., Praha 1925, str. 5.
- 117 Tamže str. 6.
- 118 H. Wildon Carr, *A Theory of Monads. Outlines of the philosophy of the principle of relativity*, London 1922, 347 p. Srov. Vorovka, na u. m. str. 8.
- 119 „Intercourse is not action provoking reaction, but expressive action evoking new expression.“ L. c. p. 252. Na u. m. str. 8.
- 120 Na u. m. str. 8. 121 Na u. m. str. 11. 122 Tamže str. 12.
- 123 „Ce qui n'agit point ne mérite point le nom de substance. Théodicée III. § 393 Oper. philos. ed Erdmann str. 617^b. Quod non agit, non existit. str. 111^b. Srov. str. 122^b, 714^a, 160, 15. Leibniz byl si vědom důležitosti pojmu podstaty. Poznamenává: „On parle confusement de la substance, dont la connaissance pourtant est le clef de la philosophie interieure.“ Str. 722^b. Srov. Falckenberg, na u. m. str. 343 a n.
- 124 Falckenberg, na u. m. str. 347. 125 *Monadologie*, str. 19.
- 126 Tamže str. 19, 20.
- 127 Tamže str. 20, 21, 22. (Théodicée, předmluva, str. 27.)
- 128 Tamže str. 32. 129 Tamže str. 24.
- 130 V originalu: par les Fulgurations continuelles de la Divinité. Srov. v českém překladě *Monadologie*, str. 26.
- 131 Tamže str. 26. 132 *De rerum originatione*, vyd. Erdmannovo, str. 148^b.
- 133 Srov. Falckenberg, na u. m. str. 358 a n.

B. Empiristické názory na podstatu a osobu až po Kanta.

- 1 Srov. k tomu poznámku Falckenbergovu: „*Zákon* neznamená mu (Baconovi), jako dnešnímu fysikovi, matematicky formulovanou výpověď o průběhu děje, nýbrž *bytnost* jevu, která se má vyjádřiti určením pojmovým.“ Na u. m. str. 89. Srov. též cit. E. König, *Entwicklung des Kausalproblems bis Kant*, 1888, str. 154-56, dále Natge, *Über Fr. Bacons Formenlehre*, Leipzig 1891.
- 2 Srov. Falckenberg, na u. m. str. 96 a n. 3 Tamže str. 101.
- 4 Na u. m. str. 78 a n. 5 Tamže str. 83. 6 Tamže str. 79.
- 7 *Assay concerning human understauding*, 1689—90.
- 8 *Treatises on government* 1689. 9 *Some thoughts on education* 1693.
- 10 Falckenberg, na u. m. str. 206. 11 Tamže str. 207 a n. Donat, *Ontol.* str. 159.
- 12 Tamže str. 210. 13 Tamže str. 224 a 225.
- 14 „Consciousness alone unite actions into the same person.“ *Essay*, B. II, Ch. 27, § 11-16. Srov. F. Pelikán, *Fikcionalism novověké filosofie*, str. 46.
- 15 Na u. m. str. 45. 16 Pelikán, na u. m. str. 46. 17 Tamže str. 46.
- 18 Tamže str. 46—47. 19 Tamže str. 47.
- 20 Thomas Forsyth: *English philosophy*, ch. VII. *Knowledge and practice* str 166. Srov. Pelikán, na u. m. str. 51.
- 21 Tamže str. 51. 22 Srov. Falckenberg, na u. m. 271 a n.
- 23 Tamže str. 273. 24 Tamže str. 275 a n. 25 Tamže str. 281 a n.
- 26 Tamže str. 287. *Treatise of human nature* 1739.
- 27 *Inquiry concerning human understauding* 1748.

28 Falckenberg, na u. m. str. 228. Srov. Leschbrand, Der Substanzbegriff, str. 71: „Über den Substanzbegriff handelt Hume in Treatise of human nature ausführlich, während er in den „Essays“ die Erörterung darüber weggelassen hat, sei es, „weil (wie S. E. Erdmann meint), was von der necessary connexion überhaupt gilt, ebenso seine Anwendung auf das Verhältniß der Substanz und ihrer Accidenzien findet“ (Gesch. d. n. Ph. II. 1., 177), sei es, weil er sich bewußt war, daß er Besseres über den Gegenstand kaum schreiben könne, und sich daher nicht einfach wiederholen wollte.“

II. Názory Kantovy a jeho epigonů.

- 1 Kant Im., Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. str. 225. 2 Tamže str. 224.
- 3 Tamže str. 230. 4 Tamže str. 224. 5 V I. vyd. Kritiky č. r. str. 182.
- 6 V II. vyd. Kritiky č. r. str. 227. 7 Tamže str. 225—226. 8 Tamže str. 183.
- 9 Srov. Leschbrand, Der Substanzbegriff, str. 79. 10 Kritika č. r. str. 226.
- 11 Tamže str. 232. 12 Na u. m. str. 232. 13 Tamže str. 232.
- 14 Tamže str. 106. 15 Srov. Leschbrand, na u. m. 79 a 80.
- 16 Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnislehre der kantischen Philosophie, 1876, str. 89.
- 17 Tamže str. 186. 18 Tamže str. 186.
- 19 Tamže str. 187. Srov. Proleg. 1. vyd. str. 36.
- 20 Proleg. str. 27. Kritika č. r. str. 300. 21 Tamže str. 137.
- 22 Tamže na u. m. 23 Kritika č. r. str. 301. 24 Tamže str. 250.
- 25 Srov. Leschbrand, na u. m. str. 82. Kritiky č. r. str. 288. 26 Tamže str. 291.
- 27 Kritika č. r. I. vyd. str. 381. 28 Srov. Leschbrand, na u. m. str. 83.
- 29 Tamže str. 84. Kritika č. r. 2. vyd. str. 608—670.
- 30 Srov. Sawicki Dr. Franz, Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen, 1909, str. 7 a n.
- 31 Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1896, II., str. 93, český překlad Herald Höffding, Dějiny novověké filosofie, Praha 1926. Str. 125 a n. Srov. Sawicki, na u. m. str. 7.
- 32 Kants Werke, Angabe von Rosenkranz, Bd. VII. str. 2.
- 33 D. Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. X., str. 47.
- 34 Kritik der praktischen Vernunft, vyd. Kehrbach, str. 105.
- 35 Na u. m. str. 115. Srov. Kritik der r. Vern., Kehrbach, str. 428 a n.
- 36 Kritik der pr. Vern., str. 118 a n.
- 37 H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877, str. 246. Srov. Sawicki na u. m. str. 12.
- 38 Na u. m. str. 245 a n. 39 Kritik der pr. Vern., str. 59 a 114.
- 40 Na u. m. str. 105, 195. 41 Na u. m. str. 38. 42 Na u. m. str. 39.
- 43 Na u. m. str. 103. 44 Na u. m. str. 88. 45 Na u. m. str. 36.
- 46 Na u. m. str. 41. 47 Na u. m. str. 39. 48 Na u. m. str. 106. 49 Tamtéž.
- 50 Srov. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, V., str. 75. Srov. Sawicki, na u. m. str. 16.
- 51 Kritik der Urteilskraft, Reclam, str. 328.

- 52 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Reclam, str. 65.
 53 Kritik der praktischen Vernunft, str. 106.
 54 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, str. 64.
 55 Kritik der praktischen Vernunft, str. 106. 56 Tamže str. 100.
 57 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, str. 3 (vyd. Reclam.)
 58 Kritik der praktischen Vernunft, str. 138.
 59 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, str. 212 a n.
 60 Kritik der praktischen Vernunft, str. 176.
 61 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, str. 101. Srov, posudek Sawického na u. m. str. 19 a n.
 62 Srov. Sawicki na u. m. str. 30. 63 Srov. Sawicki na u. m. str. 30 a n.
 64 J. G. Fichte, Sämtliche Werke, vyd. J. H. Fichte, sv. IV., str. 442.
 65 Tamže, sv. IV., str. 149. 66 Na u. m. str. 213. 67 Na u. m. str. 177.
 68 Na u. m. str. 175. 69 Na u. m. str. 56 a 154 a n.
 70 Na u. m. sv. VI., str. 315. 71 Na u. m. str. 306. 72 Na u. m. sv. IV., str. 236.
 73 Na u. m. str. 225. 74 Srov. Sawicki, na u. m. str. 36.
 75 Na u. m. sv. VI., str. 310. 76 Na u. m. sv. IV., str. 232 a 256.
 77 Na u. m. sv. II., str. 305. 78 Na u. m. sv. IV., str. 256.
 79 Na u. m. str. 151. 80 Na u. m. sv. II., str. 315.
 81 Reden an die deutsche Nation. Dritte Rede. Srov. Nachgelassene Werke, herausgegeben von J. H. Fichte, Bd. III. 1812, str. 35 a n. Srov. Sawicki na u. m. str. 39.
 82 Srov. Sawicki na u. m. str. 39 a n.
 83 W. Wundt, Ethik, 2. Auflage, Stuttgart 1892, str. 375. Srov. Sawicki na u. m. str. 41 a n.
 84 Na u. m. str. 41.
 85 Tamže str. 42. Hegels Werke, sv. IX: vyd. Ed. Gans, str. 21.
 86 Na u. m. str. 57.
 87 Hegels Werke, sv. VIII., Grundlinien der Philosophie des Rechts, str. 172.
 88 Na u. m. str. 73. 89 Na u. m. str. 73. 90 Na u. m. str. 74.
 91 Srov. Sawicki na u. m. str. 44—45.
 92 Hegel, Der Geist des Christentums, str. 285.
 93 Hegels Werke, Bd. XI., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, vyd. Marheineke, I., str. 159.
 94 Na u. m. str. 209. 95 Na u. m. str. 214. 96 IX., str. 46. 97 XI., str. 197.
 98 IX., str. 40. 99 VIII., str. 317. 100 Na u. m. str. 320. 101 IX., str. 34.
 102 VIII., str. 321. Srov. kritickou poznámku Sawického k tomuto Hegelovu názoru: „Hegels Lehre ist der klassische Ausdruck für den Gedanken der Staatsomnipotenz. Nach unserem Empfinden ist damit das heiligste Recht der Einzelpersonlichkeit verkannt. Das Gewissen ist die von Gott gegebene Norm des Handelns, das Gewissen muß sich deshalb auch gegen die Autorität des Staates behaupten können. Die Versöhnung des allgemeinen und besonderen Interesses ist also Hegel nicht geglückt. Tatsächlich wird die Persönlichkeit dem allgemeinen Ganzen geopfert. Na u. m. str. 52.
 103 XI., str. 3. 104 Na u. m. str. 4.
 105 R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 4. vyd., Lipsko 1904, str. 469. Srov. Sawicki, na u. m. str. 55 a 56.

- 106 Srov. Falckenberg, na u. m. str. 561, nn.
 107 Tamtéž, str. 563. 108 Tamtéž, str. 563. 109 Tamtéž, str. 571.
 110 Tamtéž, str. 572. 111 Tamtéž, str. 572.
 112 Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge 1803.
 113 Srov. Falckenberg, na u. m. str. 576. 114 Tamtéž str. 577.
 115 Ad. Eschenmayer, Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie 1803.
 116 Religion und Philosophie 1804. 117 Falckenberg, na u. m. str. 581.
 118 Srov. Sawicki, na u. m. str. 57. Srov. Ed. v. Hartmann, Die Religion des Geistes, 3. vyd., Bad Sachsa im Harz 1907, str. 85.
 119 Werke, dritte Abteilung, Bd. I., Monologen, str. 397.
 120 Na u. m. str. 412. 121 Na u. m. str. 418. 122 Na u. m. str. 365.
 123 Na u. m. str. 367. 124 Na u. m. str. 367. 125 Na u. m. str. 356.
 126 Na u. m. str. 371, nn. 127 Na u. m. str. 386. 128 Na u. m. str. 355.
 129 W. Bd. V. „Entwurf eines Systems der Sittenlehre,“ str. 27.
 130 Tamtéž. 131 Na u. m. str. 174. 132 Na u. m. str. 47.
 133 Na u. m. str. 164. 134 Na u. m. str. 166. 135 Na u. m. str. 165.
 136 Na u. m. str. 165. 137 Na u. m. str. 167. 138 Na u. m. str. 330.
 139 Na u. m. str. 439. 140 Na u. m. str. 445.
 141 Sawicki, na u. m. str. 64; srov. Falckenberg, str. 595 a nn.
 142 Falckenberg, na u. m. str. 646 a nn.
 143 Tamtéž na str. 650. 144 Tamtéž na str. 651. 145 Tamtéž na str. 656.
 146 Tamtéž na str. 665 a nn. 147 Srov. Falckenberg, na u. m. str. 673 a n.

III. Filozofové obnovující pozitivism a idealism.

- 1 Külpe Oswald, Úvod do filosofie. Český překlad Hanuše Sýkory podle 12. vyd. Praha 1929, str. 164 a n.
 2 Tamtéž na str. 165. 3 Falckenberg, na u. m. str. 694 a n. 4 Tamtéž na str. 706
 5 Srov. dr. J. Kachník, Dějiny filosofie, str. 245. Tamtéž posudek o filosofii pozitivistické: „Hlavní omyl, jenž jest pozitivismu s materialismem společný, jest jeho princip noetický, že zdrojem a měrou všeho našeho poznání jest toliko zkušenost, empirie. Srov. též Dr. Jos. Pospíšila, Kosmologie, odd. II., str. 1139: „Že nauka tato přese všechny své absurdnosti nabyla takového vlivu, především ve Francii a Anglii, a že i část inteligence našeho národa hledá v ní spásy v nynějším našem politickém, společenském a mravním bankrotu, jest přesmutným svědectvím, do jakého duchového bludiště zabředlo nynější pokolení.“
 6. Srov. Höffding, Dějiny novověké filosofie. Český překlad, Praha 1926, str. 212.
 7. Piat, Cl., La personne humaine, str. 17. Uvádí místo Humea, Traité de la nature humaine, 1. p. s. 6.
 8. Na u. m. str. 17—18.
 9 Srov. Gonzalez, Histoire de la philosophie, str. 218 a n., de Wulf, Précis d'histoire de la philosophie, str. 144 a n.
 10 „L'âme humaine est „l'ensemble des fonctions morales et intellectuelles dévolues au cerveau“. Gonzalez, cit. na u. m. str. 218.

11 „Il faut réserver le nom d'âme à l'ensemble des facultés du système nerveux central.“ Cit. Gonzales na u. m.

12 Na u. m. str. 260 a n. 13 Na u. m. str. 261. 14 Tamže. 15 Na u. m. str. 262.

16 Tamže. 17 Srov. Jolivet Régis, La notion de substance, str. 234.

18 O Johnu Stuartovi Millovi srov. Emile Thouverez, Stuart Mill, Paris, 1908., Jolivet, La notion de substance, str. 232 a n.

19 Windelband, na u. m. str. 208 a n.

20 Spencer Herbert, A system of synthetic Philosophy (10 sv.).

21 Srov. de Wulf, na u. m. str. 140, Höffding, str. 220 a n.

22 Srov. Falckenberg, na u. m. str. 721. Na str. 723 přičiňuje poznámku: „V duševních jevech spatřuje Spencer vnitřní stránku týchž pochodů, jejichž stránku vnější vyjadřují pochody nervové a mozkové. Ačkoli jí nelze dokázati, zamlouvá se mu tato myšlenka filosofie identičnosti svým souhlasem se vším, čemu nás učí zkušenost. Ostatně klade důraz na nesrovnalost duševního s tělesným: vědomí není pohyb.“

23 Tamže.

24 Srov. Windelband, Novověká filosofie str. 215, kde praví: „Vyšší jednotky, jež jsou výsledkem této evoluce (podle Spencera), rozlišují se tudíž od nižších podstatně větším bohatstvím obsahu a komplikovanější formou spojení. Život vesmíru, jež činnost neznámé síly vytváří, záleží tudíž v tom, že jednoduchý zárodek přizpůsobuje se množstvím svých vztahů k okolí ve své činnosti i ve svém tvaru a udržuje se jako jednotný systém těchto diferenciací, jako *jednotka integrovaná*. Každý životní systém fyzického i psychického světa udržuje se tím jistěji a tím déle, čím více jest jeho činnost ve své organické jednotě přizpůsobena svým životním podmínkám.“ Z toho je patrné, že ona jednotka jest něco samostatného, do jisté míry trvalého a jednotného, jinými slovy jednotka Spencerova vykazuje vlastnosti podstaty, substance.

25 Srov. Cappellazzi Andrea, La persona, str. 22.

26 Höffding, Na u. m. str. 232 a 233. 27 Tamže. 28 Tamže.

29 Srov. Siebecka H., Religionsphilosophie (1903): „Persönlichkeit bedeute Individualität, mithin Endlichkeit, Beschränktheit.“ Str. 364. „Der Begriff der Person ist ohne Attribute, welche aus materiellen Erscheinungen abstrahiert sind, unvollziehbar.“ Jodl, Psychologie I. 3 (1908) str. 94. „Nach Hartmann ist Persönlichkeit zunächst an physiologische Bedingungen geknüpft. Mit den Materialisten nimmt er an, daß Bewußtsein und Selbstbewußtsein notwendig an Gehirnschwingungen gebunden sind, und kein Bewußtsein möglich ist ohne Gehirn, Ganglien, Protoplasma oder sonstiges materielles Substrat.“ (G. IV. 119 ff.) Dr. Luc. Braun, Die Persönlichkeit Gottes. Str. 58. Dnešní názor na materialistický názor světový shrnuje Külpe těmito slovy: „Po těchto uvahách musíme považovat materialismus nejen za velmi hypotetický, nýbrž i *nepravděpodobný* metafysický názor. I když pozbyl dnes v kruzích filosofických jakýkoliv význam, je přece mezi přírodovědci a lékaři sklon k této představě stále ještě velmi rozšířen, a v širokých vrstvách lidu a t. zv. inteligenci používá se tohoto hesla jako prokázané přírodovědecké teorie.“ Úvod do filos. str. 213, kde poukazuje na výborné dílo F. A. Langeho: „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart“. 9. vyd., 2 díly, 1914.

30 Srov. Gonzalez, na u. m. str. 106.

31 Hlavní spisy Lotzeho: Metaphysik, 1841; Allgemeine Pathologie und Therapie,

1842; Logik, 1843; Allgem. Physiologie des körperlichen Lebens; Mikrokosmos, 1856—64). Srov. Falckenberg, na u. m. str. 787 a n.

32 Gonzalez, na u. m. str. 114 a n. V české filos. pojednávali o směru Herbartovu : Durdík Josef, Dějiny filosofie nejnovější, 1887; týž, O významu nauky Herbartovy (otisk z ČČM.) 1876; týž Nástin filosofie praktické podle Herbarta, 1886. Fr. Čáda, Noetická záhada u Herbarta a Stuarta Milla (cenou poctěno) 1894. Em. Makovička, Populární nástin filosofie Herbartovy, Kritika Herbartova reale. Ign. Kadlec, Herbartova metafysika a Kant (ČČM.) 1888—89. Jan Kř. Dvořák, Herbartovv praktické ideje, 1889.

33 Gonzalez, na u. m. str. 137.

34 Falckenberg, na u. m. str. 789 a n.; Gerber Gustav, Das Ich, als Grundlage unserer Weltanschauung, III. str. 196 a n.

35 Grundzüge der Psychologie, 2. vyd. § 51,52. 36 Tamže.

37 Mikrokosmos, sv. I. str. 273—277, 38 Tamže str. 277. 39 Tamže str. 425.

40 Tamže str. 533. 41 Tamže str. 532. 42 Tamže str. 532.

43 „Der Sehnsucht des Gemütes, das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins, als die der Persönlichkeit genügen oder nur in Frage kommen. Sie ist davon überzeugt, daß lebendige, sich selbst besitzende und genießende Ichheit die unabweisliche Vorbedingung und die einzig mögliche Heimat alles Guten und aller Güter ist, und sie ist von stiller Gering-schätzung gegen alles unscheinend leblose Dasein erfüllt.“ Mikrokosmos, str. 559.

44 Na u. m. str. 562. 45 Tamže. 46 Grundzüge der Metaphysik, § 92.

47 Srov Dr. Luc. Braun, Die Persönlichkeit Gottes. Eine Auseinandersetzung zwischen Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewußten und dem kritischen Theismus I. Teil., str. 11 a n.

48 Kategorienlehre, Werke X. (1896), str. 498. Srov. u Brauna výklad vše-podstaty Hartmannovy: „Die metaphysisch unbewußte Substanz ist aber auch Trägerin der Welt des Daseins, welche nicht bloß subjektiver Schein, sondern objektive Erscheinung ist und zugleich mit der metaphysischen Sphäre zum Bewußtseins-transzendenten gehört. Damit wird der abstrakte Monismus zum konkreten, und anderseits ist ein scharfer Schnitt geführt zwischen dem erkenntnistheoretisch und metaphysisch Transzendenten. So ist also die metaphysische Substanz Trägerin einer doppelten Erscheinungswelt, der subjektiv idealen Welt des Bewußtseins und der objektiv realen Welt des Daseins (Grundriß der Naturphilosophie, 6 ff., Grundriß der Metaphysik, 3 ff.) Das Verhältnis dieser drei Sphären der metaphysischen, subjektiv idealen und objektiv realen hat Hartmann (X. Vorw. 6) wie folgt dargestellt :

Erkenntnistheor. Immanentes	— Erkenntnistheor. Transcendentes	
(Bewußtseinsinhalt)	(Ding an sich)	
Subjektiv ideale Späre	Objektiv reale Späre	Metaphys. Sphäre
Bewußter Geist	(Natur)	(Unbew. Geist)
Metaphysich Immanentes		Metaphysich Transcendentes
(Erscheinungswelt)		(Wesen)

49 Falckenberg shrnuje názory Hartmannovy o náboženství: „Náboženství, které má s filosofií za společný základ metafysickou potřebu neboli mystický cit jednotnosti

lidského individua s příčinou světa, potřebuje přetvoření, poněvadž starobylé jeho formy odporují moderní osvětě, zaniknutí náboženství (jako potřeby srdce) v metafysice však jest nemožné. Náboženství budoucnosti, připravované již spekulativním protestantismem, jest *konkretní* monism (božská jednota jest i transcendentní i mnohostí bytostí světových immanentní, každý, kdo jest mravný, jest bůh-člověk), který v sobě obsahuje monism abstraktní (pantheism) indických náboženství a židovsko-křesťanský (mono)theism jako překonaná stanoviska.“ Na u. m. str. 797. Je-li však člověk podle Hartmanna bohem-člověkem, je náboženství zcela nemožno a zhoubnou ilusí.

50 Srov. Falckenberg na u. m. str. 783—787. 51 Tamže. 52 Tamže str. 787.

53 Bergson Henry, přeložil Jos. Helm, Duše a tělo, předmluva dra E. Babáka, Praha.

54 Tamže, str. 4 a n. 55 Tamže str. 6.

56 Dr. Edvard Babák, Tělověda, 2. vyd. sv. 2., str. 485. 57 Tamže str. 485.

58 Wundt, System der Philosophie, str. 372.

59 Týž, System der Philosophie, str. 300. Srov. Logik I. 2. vyd. 1893, str. 462 a n.; Grundzüge der physiolog. Psychologie III. 5. vyd. 1903, str. 704.

60 Týž, System der Philosophie II. 3. vyd. 1907.

61 Týž, Grundzüge der Psychologie, 5. vyd. 1902, str. 264. Srov. Grundzüge der physiolog. Psychologie III, 5. vyd. 1913, str. 374.

62 Srov. Wundt, Ethik, 2. vyd. 448; Grundzüge der physiolog. Psych. III, 5. vyd. 1903, 314, 317; System der Philosophie, II, 3. vyd. 1907.

63 Dr. Baur L., Substanzbegriff, na u. m. str. 114.

64 Paulsen, Einleitung in die Philos., str. 144.

65 Wundt, Psychologie, 4. vyd. 1901, str. 2, 386.

IV. Soudobé směry.

1 Höffding, na u. m. str. 5 a n. 2 Höffding, na u. m. str. 6. 3 Tamže.

4 Viz shora str. 83. 5 De Wulf, Précis d'histoire de la philosophie, str. 150.

6 Külpe, Úvod do filosofie, str. 318—319. 7 Külpe, na u. m. str. 313.

8 Tamže str. 313. 9 Tamže str. 315. 10 Na u. m. str. 316—318.

11 James William, Pragmatism, str. 56. 12 Na u. m. str. 58. 13 Na u. m. str. 59.

14 Na u. m. str. 60. 15 Na u. m. str. 61.

16 Stöckl, Grundriß der Gesch. der Philos., str. 417. 17 Na u. m. str. 417.

18 Jolivet Régis, La notion de substance, str. 292. 19 Tamže str. 291.

20 Tamže str. 295. 21 Tamže 295.

22 Olgiati F., La filosofia di Enrico Bergson, str. 243—44. Srov. Jolivet, na u. m. str. 281 a nn.

23. Srov. Smolík Václav, Encyklika J. Sv. papeže Pia X. „*Pascendi Dominici gregis*,” O učení modernistů, Praha 1911.

24 Tamže str. 159.

25 Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie, 2 Bde, II. Bd.² 1922, str. 104 a n. (Fr. L. ex. Ps. II.)

26 Fr. L. ex. Ps. str. 105. 27 Tamtéž str. 104. 28 Tamtéž str. 104.

29 Na u. m. str. 105. 30 Cit. Fr. L. ex. Ps. II. str. 105. 31 Tamtéž.

32 Tamtéž str. 105.

33 Titchener, A note of the consciousness of self, v Am SPs 22, 540 nn. cit. Fr. L. ex. Ps. II. 105—106.

- 34 Fr. L. ex. Ps. II. 106. 35 Fr. L. ex. Ps. II. 106. 36 Tamtéž str. 106.
37 Tamtéž str. 106. 38 Fr. L. ex. Ps. II., str. 107. 39 Tamtéž str. 107.
40 Na u. m. str. 107. 41 Na u. m. str. 107. 42 Na u. m. str. 107—108.
43 Fr. L. ex. Ps. II., str. 108. 44 Tamtéž. 45 Pr. L. ex. Ps. II. 109 a n.
46 Tamtéž str. 109. 47 Tamtéž str. 109. 48 Tamtéž str. 109.
49 Tamtéž str. 109. 50 Fr. L. ex. Ps. II., str. 109. 51. Na u. m. str. 109.
52 Na u. m. str. 110. 53 Tamtéž str. 110. 54 Tamtéž str. 110.
55 Tamtéž str. 111. 56 Tamtéž str. 111. 57 Fr. L. ex. Ps. II., str. 111.
58 Na u. m. str. 111. 59 Na u. m. str. 112. 60 Na u. m. str. 112.
61 Na u. m. str. 112. 62 Tamtéž str. 112. 63 Tamtéž str. 112.
64 Tamtéž u. m. str. 112. 65 Na u. m. str. 113. 66 Tamtéž str. 113.
67 Na u. m. str. 113. 68 Na u. m. str. 113.

POUŽITÉ PRAMENY

Všeobecné dějiny v duchu křesťanské filosofie.

Barbedette D., Histoire de la philosophie, Paris 1923. — Blanc Élie, Histoire de la philosophie, 3 sv. Lyon-Paris, 1896. — Ettlinger Max, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis Gegenwart, VIII. Bd. der philos. Handbiblioth., 1924. — Geny Paulus, Brevis conspectus historiae philos.,³ Romae 1928. — Gonzalez Card. Zéphirin O. P., Histoire de la philosophie, fr. překl. G. de Pascala, 4 sv., Paris 1891. — Haffner P., Grundlinien der Gesch. der Philos., 3 sv. 1881—84. — Kachník Dr. Josef, Dějiny filosofie, Praha 1904. — Klimke Fridericus, Institutiones historiae philos. 2 vol., Romae 1923. — Kleutgen Joseph, Die Theologie der Vorzeit, Münster 1867—70. — Kratochvíl Dr. Josef, Přehledné dějiny filosofie, Brno 1924; Filosofie středního věku, Olomouc 1924; Meditace věků, díl I.—III., Brno 1927, 29, 30. — Marcone, O. S. B., Historia philosophiae, Romae, 1913 a n. — Meyer Hans, Geschichte der Phil. Altertum, 1924. — Ollé-Laprune, La philosophie et le temps présent, Paris 1919. — Sawicki Fr., Lebensanschauungen alter und neuer Denker, 4 sv., vyd. 1.—7., 1923—27; Geschichtsphilosophie, 3. vyd. Kempten 1923. — Sortais, S. J., Histoire de la philosophie, Paris, 1912. — Stöckl Alb., Lehrbuch der Gesch. der Philos. 2 sv. vyd. 3. 1888; Grundriß der Gesch. der Philos. 4. vyd. 1925. — Tredici G., Breve corso di storia della filosofia, ed. 2. Firenze 1911. — Turner W., History of philosophy, London, 1903, vlašsky od G. Olivosi, Verona 1905. — Vallet, Histoire de la philosophie, ed. 6. Paris 1904. — Wulf de Maurice, Histoire de la philosophie médiévale,⁵ 2 vol., Paris 1925; Précis d'histoire de la philosophie 4. éd. Louvain 1926.

Dějiny jiných historiků.

Aster Ernst, Große Denker, 2. Aufl., 2 Bde., Leipzig 1923. — Brothier Léon—Dr. Ota Dubský, Populární dějiny filosofie, Plzeň, 1919. — Deter Chr. Joh., Abriß der Geschichte der Philos. Neubearb. v. Max Frischeisen-Köhler, Berlin, 1923. — Dagneaux H., Histoire de la philos. 2 éd. Paris 1901. — Deussen Paul, Allgem. Geschichte der Philosophie, 2 Bde., 2—4 Aufl., Leipzig 1919. — Erdmann Benno, Grundriß der Geschichte der Philos., 4. Aufl., Berlin 1896. — Eucken Rudolf, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 17.—18. Aufl., Berlin 1922. — Falckenberg Richard-Procházka, Dějiny novověké filosofie, Praha 1899. — Geschichte der Philosophie. In 7 Bden. (Aus Natur und Geisteswelt.) Leipzig, Teubner. — Harms Dr. Fr., Die Philosophie seit Kant², Berlin 1879. — Haven J., A history of ancient and modern philosophy, London 1876. — Hessen Joh., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart, Kösel,

B. 95. — Hinneberg Paul, Allg. Geschichte der Philos., 2. Aufl., Leipzig 1923. — Höffding Harald, Dějiny novověké filosofie, Aventinum, Praha 1926. — Janet P.-Séailles, Histoire de la philos. Les problèmes et les écoles. 12. éd. Paris 1921. — Chalybäus H. M., Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel,² Dresden 1848. — Kafka Gustav, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 40 Einzelbde. München 1921—1927 a nn. — Kinkel Walter, Allgem. Geschichte der Philos. 3 Teile 1921—23. — Krejčí Dr. Fr., Filosofie posledních let před válkou, Praha 1918. — Leigh Aston, History of the philos., London 1880. — Mahan Asa, A critical history of philosophy, New-York, 1884. — Messer August, Geschichte der Philos. 6. Aufl. Leipzig 1923. — Rádl Em., Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. stol., Praha 1909. — Ruggiero Guido, Storia della filosofia: La filos. greca 2 vol., Bari 1921; La filosofia del cristianesimo 3 vol., Bari 1920; La filosof. contemporanea, 2 vol., Bari 1920; Sommario di storia della filosofia, Bari 1927; Storia del liberalismo europeo, Bari 1925. — Schweigler Albert-Stern J., Geschichte der Philosophie, Leipzig. — Überweg Friedrich, Grundriß der Geschichte der Philos. 5 Bde.: I. Das Altertum v. K. Praechter, 12. Aufl. Berlin, 1926; II. Die mittlere oder die patrist. u. scholast. Zeit v. Matthias Baumgartner, 11. Aufl. 1915; III. Die Phil. der Neuzeit bis zum Ende d. 18. Jahrh. v. Frischeisen-Köhler u. Willy Moog, 12. Aufl., 1924; IV. Das 19. Jahrh. und die Gegenwart v. Oesterreich, 12. Aufl., 1923; V. Die Philos. des Auslandes v. Oesterreich. — Windelband Wilh., Lehrbuch der Gesch. der Philos. 11. Aufl. Tübingen, 1924.

Prameny k různým obdobím filosofickým:

I. Orientální filosofie.

Grousset R., Histoire de la Philosophie orientale. Paris 1923. — Aufhausen I., Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien. Bonn 1923. — Beckh K., Der Buddhismus², Berlin 1919—20. — Hardy E., Der Buddhismus. Neue Ausgabe von R. Schmidt, München 1919. — Heiler F., Die buddhistische Versenkung², München 1922. — Kern M., Das Licht des Ostens. Die Weltanschauung des mittleren und fernen Asiens und ihr Einfluß auf das religiöse und sittliche Leben, auf Kunst und Wissenschaft, Stuttgart 1923. — Krause F. E. A., Lu-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens, München 1924. — Lehmann E., Der Buddhismus, Tübingen 1911. — Maas O., Der Buddhismus, Hamm 1913. — Oldenberg H., Buddha¹⁰, Stuttgart und Berlin 1923. — Schmidt K., Buddha, München 1921; Einführung in den Buddhismus, Leipzig 1924. — Schulemann G., Geschichte des Dalailamas, Heidelberg 1911. — Strauß O.; Indische Philosophie, München 1924. — Walleser, Die buddhistische Philosophie, 1904—12; Buddha, Reden, deutsch von Neumann, 1907. — Dahlke, Buddhismus als Weltanschauung, 1912. — Grimm, Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft, 1916. — Keyserling, Reisetagebuch eines Philosophen I., 1920.⁵ — Hoffmann E., Die Grundgedanken des Buddhismus und ihr Verhältnis zur Gottesidee, 1920. — Deussen, Sechzig Upanishads des Veda,² 1905; Das System

des Vedanta², 1906; Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1894 a nn. 2. Aufl. 1906 nn. — Rhys Davids, Der Buddhismus. — Ziegler Leop., Der ewige Buddha, 1921. — Procházka Dr. Leop., Buddha a jeho učení, Plzeň 1926.

II. Období před Aristotelem.

Zeller, Die Philosophie der Griechen in seiner geschichtlichen Entwicklung 1844—82. vyd. 6, 1919. — Gomperz, Griechische Denker, Bd. II., Leipzig 1898—1912. — Sawicki Fr., Lebensanschauungen alter und neuer Denker.³ I. Das heidnische Altertum, Paderborn 1926. — Brandis, Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 1835. — Chaignet, Histoire de la Psychologie des Grecs, Paris 1887—92. — Burnet, Greek Philosophy, Pars I., Thales to Platon, 1914. — Meyer Hans, Geschichte der alten Philosophie, München 1925. — Robin L., La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris 1923. — Mullach A., Fragmenta Philosophorum graecorum, Parisiis 1860—67—81; 3 vol. a Didot edit. — Diels H., Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, ed. 4. 1921. — Eucken R., Die Lebensanschauungen der großen Denker¹⁵, Leipzig 1921. — Kühnemann E., Grundlehren der Philosophie, Studien über Vorsokratiker Sokrates und Plato, Stuttgart 1899. — Kafka G., Die Vorsokratiker, München 1921. Sokrates, Platon und der sokratische Kreis, München 1921. — Kinkel W., Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles, Berlin 1922. — Kralik R., Sokrates nach den Überlieferungen seiner Schule, Wien 1899. — Busse A., Sokrates, Berlin, 1914. — Piat C. Socrate, 2^a ed., Paris, Alcan 1912. — Boutroux, in Etudes d'Hist. de la Philosophie, Paris, Alcan 1898. — Labriola, Socrate, Bari, 1921. — Maier H., Socrate, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen, 1913. — Rivaud A., Le Problème du Devenir et la notion de la Matière, Paris, Alcan 1906. — Ritchie, Plato, Edinburg, 1902. — Rittet C., Platon, 2 vol. München, 1910 a 1923. — Brochard V., In Etudes de philosophie ancienne et de philos. moderne, Paris, Alcan 1912. — Diès A., Autour de Platon, (Bibliothèque des Archives de Philosophie) Paris, Beauchesne 1927. — Rodier G., Platon in Etudes d'hist. de la philos. grecque, Paris, Vrin 1916. — Wilamowitz—Möllerndorff, Platon, 2 vol. 1919. — Piat C., Platon, Paris, Alcan, 1906. — Raeder H., Platons philosophische Entwicklung, Leipzig, 1905. — Natorp P., Platons Ideenlehre,² Leipzig 1922. — Taylor A. E., Plato, London, Methuen, 1926. — Aster H. v., Platon, Stuttgart 1924. — Meyer H., Platon und die aristotelische Ethik, München 1915. — Willmann O., Geschichte des Idealismus,² Braunschweig 1907. — Landsberg P. E., Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie, Bonn, 1924. — Ritter T., Platon, München, 1910—23. — Windelband W., Platon, Stuttgart 1901. — Wundt M., Platons Leben und Werk. Jena 1914.

III. Aristoteles.

Zeller E., Die Philosophie der Griechen, II. 1,4 Leipzig 1889. — Brentano F., Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911. — Geyser I., Die Er-

kenntnistheorie des Aristoteles, Münster 1917. — Jäger W., Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923. — Kafka G., Aristoteles, München 1922. — Rolfe s E., Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen, Berlin 1892. — Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung, Leipzig 1923. — Willmann O., Geschichte des Idealismus,² Braunschweig 1907. — Dimmler H., Aristotelische Metaphysik auf Grund der Ousia-Lehre 1904. — Wittmann H., Die Ethik des Aristoteles, Regensburg 1920. — Böhm A., Die Gottesidee bei Aristoteles, Köln 1915. — Bäumker T., Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, München 1890. — Gomperz Th., Griechische Denker III. — Siebeck H., Aristoteles,³ Stuttgart 1922. — Hamelin, Le Système d'Aristotele, Paris, Alcan, 1920. — Ross W. D., Aristotele's Metaphysics, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1924, fr. překl. D. Parodi, Payot, Paris, 1930. — Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote, 2 vol., ed. 2,^a Paris, Vrin, 1920. — Boutroux E., Aristote in Etudes d'histoire de la Philosophie. — Piat C., Aristote, 2 éd., Paris, Alcan, 1912. — Chevalier I., La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon, Paris, Alcan 1915. — Werner, Aristote et l'Idéalisme platonicien, Paris, Alcan 1910.

IV.—V. Sv. Otcové a scholastici.

Bardenhewer O., Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg 1902 ff. — Baumgartner M., Augustinus. In E. von Aster, Große Denker I. — Thomas v. A. (Große Denker, ab E. von Aster) 1911. — Bäumker T., Die christliche Philosophie des Mittelalters. In P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, I, 5², Leipzig—Berlin 1913. — Berker H., Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung, Leipzig 1908. — Bertoni Alex., Le B. Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples, Levanto, 1917. — Deißmann A., Licht von Osten², Tübingen 1909. — Descoqus P., Thomisme et Suarézisme, dans Archives de Philosophie, vol. III, cahier IV, Paris, Beauchesne, 1926. — Endres A., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande,² Kempten 1911. — Grabmann M., Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1916. — Endres, Thomas v. Aquin, (Sammlung: Weltgesch. in Charakterbildern), Mainz 1910. — Etudes sur St. Thomas, (Archives de Philos. vol. III, cahier II.), Paris, Beauchesne 1923. — Eucken R., Die Lebensanschauungen der großen Denker. — Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1909—11. — Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1913. — Geschichte der Philosophie III, Berlin—Leipzig 1921. — Thomas von Aquin, 3. vyd., Kempten 1917. — Gilson E., Etudes de Philosophie médiévale, I. Le Thomisme Introduction an Système de St. Thomas d'Aquin, Paris, Vrin 1923. — La Philosophie au Moyen Age, 2 vol., Paris, Payot, 1922. — Index scholastico-cartésien, Paris, Alcan, 1913. — Hertling G. v., Augustin, Mainz 1902. — Hessen I., Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Münster 1916. — Der Augustinische Gottesbeweis, Münster 1920. — Jordan W., Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig

1911. — S. Thomas de'Aquin. — Krebs E., Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums in der griechischen Philosophie, Tübingen 1906. — Der Logos als Weltheiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910. — Mausbach I., Die Ethik des hl. Augustinus, 2 Bde., 2. Aufl., Freiburg 1929. — Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin,² Freiburg 1920. — Maréchal I., Le point de départ de la Métaphysique, cahier V., Le Thomisme devant la Philosophie critique, Louvain, 1926. — Mélanges Thomistes, (Biblioth. Thomiste), le Saulchior, Kain, 1923. — Rolfes E., Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aq. und Aristoteles, Köln 1898. — Die Philosophie des Thomas v. Aq., Leipzig 1920. — Romeyer B., Saint Thomas d'Aquin, in Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, 1928. — Rousselot P., L'intellectualisme de Saint Thomas, 2. ed. (Biblioth. des Archives de Philosophie), Paris, Beauchesne, 1924. — Sertillanges A. D., S. Thomas d'Aquin, 2 vol. 4. ed., Paris, Alcan 1924. — Scholz H., Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus De civitate Dei, Leipzig 1911. — Stöckl A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, Mainz 1865. — Sawicki Fr., Lebensanschauungen alter und neuer Denker II. (Die christliche Antike und das Mittelalter), Paderborn 1923. — Schilling O., Die Staats- und Soziallehren des hl. Augustinus, Freiburg 1910. — S. Tommaso d'Aquino, (Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore), Milano, 1923. — Troeltsch E., Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter, München und Berlin 1915. — Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, neu herausgegeben von M. Baumgartner. — Verweyen I. M., Die Philosophie des Mittelalters, Berlin 1921. — De Wulf M., Hist. de la Philos. méd. — Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, übersetzt von R. Eisler, Tübingen 1913. — Weinand H., Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus, Paderborn 1910. — Willmann O., Geschichte des Idealismus II. — Werner K., Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, Regensburg 1861. — Wagner F., Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aq., Freiburg 1911.

VI. Moderní filosofie.

Descartes René, Discours de la méthode 1637; Meditationes de prima philosophia (VI) 1641; Principia philosophiae 1644; Traité des passions de l'âme 1650 — Hanuš S., Životopis Descarta, Časopis čes. Mus. 1851; — Durdík Jos., O významu filosofie Desc. 1897. — Studnička F. I., O zásluhách Desc. v oboru věd exaktních, Časopis math. a fys. 26. 2. — Chevalier I. Descartes, Paris 1921. — Ludewig C., Der Substanzbegriff bei Cartesius im Zusammenhang mit der scholastischen und neueren Philosophie v časop. „Philosophisches Jahrbuch“ Fulda 1892—93. — Sortais G., La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu' à Leibniz, 2 vol., Paris, 1920. — Brunschwig, La Révolution cartésienne et la Notion spinoziste de la substance, dans Revue de Méta. et de Mor., sept., 1904, str. 755—798. — Hamelin, Le Système de Descartes, Paris, Alcan 1911. — Frischeisen-Köhler M., Descartes. In Aster, Große Denker I. — Jungmann H., Einführung in die Werke Descartes', Leipzig 1908. — Fischer K.,

Descartes Leben, Werke und Lehre,⁴ Heidelberg 1897. — Patroni J., Cartesio, Roma 1870. — Liard L., Descartes, Paris 1882. — Koyre A., Descartes und die Scholastik, Bonn, 1923. — Hoffmann A., René Descartes, Stuttgart, 1923, — Fouillée A., Descartes, Paris 1906, — Cohin D., Descartes, Paris, Alcan, 1913. — Brockdorff, Descartes und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre, München, 1923. — Bouillier F., Hist. de la Philos. cartésienne, Paris 1854. — Dunin-Borkowski St. von, Der junge de Spinoza, Münster 1910. — Freudenthal I., Das Leben Spinozas, Stuttgart 1904. — Ehrhardt F., Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik, Leipzig 1908. — Fischer K., Spinozas Leben Werke u. Lehre,⁵ Heidelberg 1909. — Turbiglio S., B. Spinoza e le trasformazioni del suo pensiero, Roma, 1875. — Pollock Fr., Spinoza. His Life and Philosophy, London 1880. — Delbos V., Le Spinozisme, Paris 1916. — Brunschwig L. Spinoza et ses contemporains, 3. éd. Paris, 1923. — Starke C. N., Baruch de Spinoza, Kobenhavn, 1923. — Höffding H., Spinozas Ethica. Analyse und Charakteristik, Heidelberg, 1924. — Borelli, Benoît Spinoza, Paris, Bloud, 1911. — Rivaud, Les Notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza, Paris, Alcan, 1916. — Gouhier H., La philos. de Malebranche et son expérience religieuse, Paris, Vrin, 1926. — Ollé-Laprune L., La Philosophie de Malebranche, 2 vol., Paris, 1870. — Paul, Der Ontologismus des Malebranche, Progr. Neuss, 1907. — Vidgrain J., Le christianisme dans la philosophie de Malebranche, Paris, 1923. — Delbos V., Etude de la philosophie de Malebranche, Paris, 1924. — Lempé O., Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1910. — Jansen B., Leibniz als Erkenntnis theoret. Realist, Berlin 1920, — Schmalenbach H., Leibniz, München 1921. — Piat C., Leibniz, Paris, Alcan, 1915. — Russell B., A critical exposition of the philos. of Leibniz. Cambridge, 1900 (překlad franc. La philosophie de L., Paris, Alcan, 1908). — Baruzi J., Leibniz, Paris 1909. — Jasper J., Leibniz und die Scholastik, Diss. Leipzig 1899. — Cassirer T., Leibniz' System, Marburg 1902. — Couturat L., La Logique de Leibniz, Paris, 1901. — Fischer K., Gottfried Wilhelm Leibniz,⁴ Heidelberg 1902. — Kiefl F., Leibniz, Mainz 1913. — Kremer I., Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, Berlin 1909. Hoffmann H., Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung, Tübingen 1903.

Berkeley, The Works of George Berkeley, edited by George Sampson, 3 vol., Londres, Bell, 1908. — Locke, Philosophical Works, edited by I. A. St. John, 2 vol., Londres, George Bell, 1908. — Hobbes Thomas (1588—1679), Elementa philosophica de cive (1642), Human nature. — Hume David (1711—1776), Treatise of human nature (1739), Inquiry concerning human understanding (1748), Essay moral, political and literary (1741). — Hume, An enquiry concerning human understanding and selections from A Treatise of human nature, Chicago, The open Court publishing C^o, 1912. — Tönnies Ferd., Th. Hobbes, Der Mann und der Denker,² 1912, — Thomson Ant., D. Hume, sein Leben und seine Philosophie, I. německy 1912.

Aicher, Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristotelischen,

Berlin 1907. — Bauch Bruno, Immanuel Kant,² Berlin 1921. — Boutroux in Etudes d'histoire de la philosophie. — Caird E., The critical philosophy of Kant, Glasgow 1903. — Cantoni C., Emmanuele Kant, Torino 1907. — Cassirer E., Kants Leben und Lehre, Berlin 1918. — Dehove H., Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien, Lille 1907. — Delbos V., La philosophie pratique de Kant, Paris 1905. — Deneffe A., Kant und die katholische Wahrheit, Freiburg 1922. — Durdík Jos., Dějiny filosofie nejnovější (Kant) 1882; O Kantově kritice čistého rozumu, 1882. — Fischer K., Geschichte der neueren Philosophie. Bd. III. u. IV.: Kant, Heidelberg 1869. — Galuppi Pasquale, Kant esposto e criticato, Torino. — Gemelli A., Immanuel Kant, volume commemorativo del secondo centenario della nascita, Milano 1924. — Hoppe Vl., Kantova kritická soustava v hlavních rysech. (Ruch filos., III.) — Charles P., La Métaphysique du kantisme, v Revue de philosophie, 1913. — Jansen B., Der Kritizismus Kants, München 1925. — Jolivet Régis, La notion de substance (hl. 2. čl. 6. Le criticisme kantien, str. 209—228) Paris 1929. — Kapras J., Kantovy kategorie se stanoviska filosofického realismu, Gymn. progr. Brno 1876. — Kulp O., Immanuel Kant, Leipzig 1917. — Leschbrand Artur, Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant, Rostock 1895. — Maréchal I., Le point de départ de la métaphysique. Cahier III. La critique de Kant, Paris 1923. — Mareš Fr., Principie teoretického poznání a mravního konání dle Kanta, 1902. — Mattiussi Guido, Il veleno Kantiano,² Roma 1914. — Navrátil Bart., Jak smýšlel Kant o matematice. R. progr. Prostějov 1876. — Papírník Antonín, Im. Kant, Základy k metafysice mravů, Praha 1910. — Paulsen F., Kant, sein Leben und seine Lehre,⁴ Stuttgart 1904. Paulsen F., Immanuel Kant, Stuttgart 1920. — Pražák Jan, Kant a Herbart o záhadě etické, Gymn. progr. Kolín 1892. — Riehl A., Der philosophische Kritizismus.² Leipzig 1908. — Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen Philosophie, Leipzig 1840. — Ruyssen Th., Kant, Paris 1900. — Sawicki Dr. Franz, Lebensanschauungen moderner Denker (IV), Paderborn 1922. — Schaaf H., Conspectus systematis Kantii, Romae 1903—04. — Sentroul Ch., Kant et Aristote, Louvain 1913. — Vorländer K., Immanuel Kants Leben (Philos. Bibliothek, Bd. 126), Leipzig 1911. — Vorovka K., Kantova filosofie ve svých vztazích k vědám exaktním, Praha 1924. — Willems C., Kants Erkenntnislehre, Trier 1919; Kant Sittenlehre, Trier 1919. — Zába G., Immanuel Kant, Prolegomena ke každé příští metafysice (překlad), Praha 1916.

Brejcha R., Chalupný E., Auguste Comte, Sociologie, Praha 1927. — Caird E., The social philos. of Comte, Glasgow 1893. — Fajfr Fr., Masaryk a Comte, Kdyně 1925. — Flügel O., Herbarts Lehren und Leben,² 1912. — Grüber H., Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage, Freiburg, Herder 1891. — Gruber Herm., A. Comte, der Begründer des Positivismus, 1890. — Kadlec Ign., Herbartova metafysika a Kant ČČM 1888—89. — Lévy—Bruhl L., La philosophie d'Auguste Comte, Paris Alcan 1900. — Schmekel A., Die positive Philosophie und ihre geschichtliche Entwicklung, Berlin 1914. — Sawicki Fr., Lebensanschauungen alter und neuer Denker (III). (Von der Renaissance bis zur Aufklärung), Paderborn 1923. — Troilo, Il positivismo e i diritti dello spirito, Torino 1912.

B e r g s o n, *Le materialisme actuel*, Paris 1920. — B o u t r o u x, *La Monadologie*, 10. ed. Paris, Delagrave, 1919. — B r a u n O., E. v. Hartmann, 1909. — D r e w s A., E. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriß,² 1906. — F o r e s t A., *Idéalisme moderne et Sens du concret*, dans cahiers de la Nouvelle Journée, no 9, Paris, Blond, 1927. — F a l c k e n b e r g R., H. Lotze, 1901. — F i s c h e r K., *Gesch. der neueren Philosophie*, Bd. VI. — G i l l o u i n R e n é, *La philosophie des M. Henri Bergson*, Paris 1911. — G u t b e r l e t C., *Der mechanische Monismus*, 1893. — H a r t w i c h O., *Der Idealismus*, Paderborn s. a. — H a r t m a n n N i c o l a i, *Die Philosophie des deutschen Idealismus, I. Fichte, Schelling u. die Romantik*, Berlin 1923. — C h i a p p e l l i A., *Dalla Critica al nuovo Idealismo*, Torino 1910. — J a m e s W i l l i a m, *Précis de psychologie* 7 trad. par Baudin E. et Bertier G., Paris 1927. K l i m k e F r i e d r i c h, *Il monismo e le sue basi filosofiche*, trad. Ferro, Firenze 1914; *Der Monismus*, Freiburg 1911. — K l i m k e F., *Der Mensch, Darst. u. Kritik des anthropol. Problems in der Philos. W. Wundts*, 1908. — K l i m k e F., *Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart*, 1907. — K ö n i g E., W. Wundt,³ 1909. — L e c l è r e A l b e r t, *Pragmatism, Modernisme, Protestantisme*, Paris 1909. — L a n g e F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Leipzig. — L a ß w i t z K., G. Th. Fechner,³ 1910. — L e h m a n n R., *Schopenhauer* (in *Große Denker von v. Aster*), 1911. — M e r c a n t i P i e t r o, *Il pensiero filosofico contemporaneo et la psicologia del Bergson*, Roma 1895. — M a r i t a i n I., *La philosophie Bergsonienne*, Paris 1914. — M a r i a n o R a p h a e l, *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris—Germer-Baillière, 1868. M a u t h n e r F r i t z, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Berlin 1922. — M e d i c u s F., I. G. Fichte (13 Vorlesungen) 1905. — N i c o l a r d o t F i r m i n, *A propos de Bergson*, Paris, Vrin 1921. — O t t E., *Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion*, Leipzig 1914. — O l g i a t i I., *La filosofia di Enrico Bergson*, Ed. 2^a Torino 1922. — P i a t C l o d i u s, *Insuffisance de philosophie de l'intuition*, Paris 1908. — R e n d e J u l i e n, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la Mobilité*, Paris 1917. — R i b o t, *La psychologie anglaise contemporaine*. — S t e e n b e r g e n, *Henri Bergsons intuitive Philosophie*, Jena 1909. — S e c o n d I., *L'intuition bergsonienne*, Paris 1916. — S i m o n P a u l, *Der Pragmatismus in der modernen franz. Philosophie*, Paderborn 1920. — T h o u v e r e z, *Stuart Mill*, Paris, Blond, 1908. — T i l g h e r A., *Pragmatismo trascendentale*, Torino 1915. — T o n q u é d e c (J o s. d e), *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel*, Paris 1913. — T r u c G o n z a g u e, *Le retour à la scolastique*, Paris, Renaissance du Livre. — V o l k e l t I., *Schopenhauer*,³ 1907. — W i n d e l b a n d W., *Die Geschichte der neueren Philosophie I.*,⁵ Leipzig 1911. — W u n d t, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1. vyd. 1874. — W i l l m a n n O t t o, *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig 1907. — W e n t s c h e r M., *Lotzes Leben u Werke*, 1913. — Z i m m e r H., *Führer durch die deutsche Herbartliteratur*, 1910.

ODBORNÁ LITERATURA

Ribot, *Les maladies de la personnalité*, 11, 1914 — Th. Lipps, *Das Selbstbewusstsein; Empfindung und Gefühl*, 1901. — Milloud, *Le problème de la personnalité*, ArPs(t) 1(1902) 380 nn ArPs(f) *Archives de Psychologie*, Vyd. Flournoy a Claparedc. — Ziehen-Schuppe, *Kontroverse v ZPs* 33, 91 a nn. a 35, 454 a nn. — K. Österreich, *Die Phänomenologie des Ich*, I. 1910. — Kafka, *Versuch einer kritischen Darstellung der neueren Anschauungen über das Ichproblem*, in ArGsPs 19(1910) 1 nn. — Geyser, *Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe*, 1914. — Binet A., *Les altérations de la personnalité*,² Paris 1912. — Braig, *Ontologie*, Freiburg 1896. — Noetik, Freiburg 1897. — Braun Dr. C., *Der Begriff „Person“ in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*, Mainz 1876. — Cassirer Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I.—III. B., Berlin 1922—23. — Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910. — Černocký dr. Karel, *Úvod do psychologie*, Olomouc 1919. — *Všeobecná psychologie*, Olomouc 1919. — *Základy a záhady psychologického paralelismu*, Hranice 1920. — Čihák dr. Jos., *Theosofická společnost a její učení*, Praha 1914. — *Civiltà cattolica*. 1862 (A. XIII. Serie V. vol. 3.): *Dell' lo umano*. — Donat Jos., *Summa philosophiae christianae*, I.—IV. Oeniponte 1923. — Drews Arthur, *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, I.—II. B., Jena 1908. — Drtina dr. Fr., *Úvod do filosofie*, Praha 1914. — Eisler Rudolf, - Richard Müller-Freienfels, *Handwörterbuch der Philosophie*, Berlin 1922. — Eucken Rudolf, *Geistige Strömungen der Gegenwart*,⁶ Berlin 1920. — Fischer dr. J. L., *O vědomí*, Praha 1921. — *Filosofie a její podstata a problémy*, Praha 1922. — Fonsegrive, *Essais sur la connaissance*, Paris 1909. Forster dr. V., *O duševním mechanismu*, Praha 1921. — Ghicchetti Emilio, *Religione e filosofia*, Milano 1921. — *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano 1922. — Haeckel Ernst, *Die Welträtsel*¹², Stuttgart 1920. — Hegemann Georg-Endres Ant., *Metaphysik*,⁸ Freiburg i Br. 1922. — Hertling v. Georg, *Vorlesungen über Metaphysik*, Sammlung Kösel B. 93, München. — Hessen Dr. Joh., *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart* Sammlung Kösel B. 95, München. — Heveroch dr. A., *O osobní přesvědčenosti a jejích poruchách*, Praha 1921. — Hoppe dr. Vladimír, *Základy duchovní filosofie*, Praha 1922. — James W.-Ferrati, *Gli ideali della vita*, (Discorsi sulla psicologia), Torino 1903. — James William-Špaček Josef, *Pragmatism*, Praha 1918. — Jež Cyril, *Osobní Bůh a náboženství*, Praha 1923. — Kadeřávek dr. Eugen, *Soustava filosofie křesťanské*, 1—3 v Hradci Králové 1920. — Kachník dr. Josef, *Dějiny filosofie*, Praha 1904. — Kappes, *Aristoteles-Lexikon*, Paderborn 1894. — Klatovský dr. A., *O poměru duše a těla*, Praha 1921. — Klíma Lad., *Traktáty a diktáty, filosofické úvahy*, Praha 1922. — Konečný dr. Jan, *V boji o nové náboženství (ke kritice monismu)*, v Hradci Králové 1920. — Kramář Dr. J. C. Udalrich, *Das Problem der Materie*, Olmütz 1871. — Krejčí dr. Frant., *Filosofie posledních let před válkou*, Praha 1918; *Positivní etika*, Praha 1922. — Kriek Ernst, *Persönlich-*

keit und Kultur, Heidelberg 1910. — K ü l p e O s w a l d, Einleitung in die Philosophie,⁷ Leipzig 1915. — L u d e w i g K a r l, Die Substanztheorie bei Cartesius im Zusammenhang mit der scholastischen und neueren Philosophie, Fulda 1893. — M a r e š dr. Fr., Otázky filosofické, národní a sociální v politice, Plzeň 1923; Pravda v citu. „Duch a svět 57“, Praha 1922. — M a s a r y k T. G., Ideály humanitní, Praha 1919. — M e r c i e r J. C a r d, Métaphysique générale ou Ontologie,⁸ Louvain-Paris 1923; Psychologie,¹¹ Tom. 1—2, Louvain-Paris 1923; Critériologie générale⁸ Louvain-Paris 1923. — M ü l l e r J o s e p h u s, De Verbo Incarnato, pars. I.,² Oeniponte 1914. — O g i n s k i I m m a n u e l, Die Idee der Person, Breslau 1853. — O s t w a l d W i l h e l m, Der energetische Imperativ, Leipzig 1912. — P a u l s e n F r i e d r i c h, Einleitung in die Philosophie,¹² Stuttgart u. Berlin 1904. — P e l i k á n dr. F., O intuici. Praha 1921; Logika a etika záporu, I. díl, Praha 1923. — P i a t C l o d i u s, La personne humaine.² Paris 1913. — P o d l a h a dr. A n t., Bedřich Nietzsche a jeho filosofie, Praha 1903. — P o h l e Dr. J o s., Lehrbuch der Dogmatik,⁵ 1.—3. Bd., Paderborn 1912. — P o s p í š i l dr. J o s., Filosofie podle zásad sv. Tomáše,² Brno 1913; Katolická věrouka, I.—IV. díl, Velehrad 1923. — P r z y w a r a E., Kantischer und katholischer Geistestypus, Stimmen der Zeit. 54. Jahrg., 107. Bd., 1924, 9. Heft; Ein Gang durch die Zeit, tamtéž, 54. Jahrg., 107. Bd., 1924, 7. Heft. — R á d l dr. E m., Dějiny vývojových teorií v biologii XIX. stol., Praha 1909. — R é g n o n, Études sur la ste. Trinité, 4. sv., Paris 1872—98. — R e n o u v i e r C h a r l e s, Le Personalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force, Paris 1903. — S a w i c k i Dr. F., Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen, Paderborn 1909 (Studien zur Philosophie und Religion, 4. Heft). — S e r g i G., Le origini umane, Torino 1913. — S o l o v j e f f W l a d i m i r - H a r r y - K ö h l e r, Die geistigen Grundlagen des Lebens, Jena 1914; Die Rechtfertigung des Guten, Jena 1916. — S o u č e k dr. R u d o l f, Psychologie všeobecná, Brno 1924; Problém vůle, Hranice 1920; Problém psychofysický v pojetí Binetově, Praha 1921. — S c h l o s s m a n n S i e g m u n d, Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma, Kiel 1906. — S c h m i d Fr., Quaestiones selectae ex theologia dogmatica, qu. 5, Paderbornae 1891. — S c h r e c k e r P a u l, Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit, München 1912. — S c h ü t z, Thomas-Lexikon,² Paderborn 1895. — S c h w a n e Dr. J o s., Dogmengeschichte der neueren Zeit, Freiburg 1890. — S t e n t r u p, Zum Begriff der Hypostase. Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie 1877—78. — S t e r n Dr. B., Werden und Wesen der Persönlichkeit, Wien-Leipzig 1913. — T e r r i e n J. B. S. Thomae Aqu. doctrina sincera de unione hypostatica Verbi cum humanitate amplissime declarata, Parisiis 1894. — S. T h o m a e, Opera omnia, Edit. Fretté-Maré, Parisiis 1882; edit. Romana altera, Romae 1894: Summa theologica et Summa contra Gentiles. — T i x e r o n J., Histoire des dogmes, 8. edit., Paris 1915. — T o n q u é d e c J., La notion de la vérité dans la Philosophie nouvelle, Paris 1908. — T r n k a dr. T o m á š, Cesty filosofie a vědy, Praha 1919; Hledám tajemství života. Základy filosofického systému, Praha 1923; Moderní filosofie ve slepé uličce, Praha 1924; Základy vědomí a poznání, Praha, Za vzděláním, sv. 120. — U h l m a n n, Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner, Freiburg 1906. — W e t z e r - W e l t e's Kirchenlexikon, 2. Aufl., Freiburg 1888 a dd.

OBSAH

ÚVODEM

1. Význam a stav problému	5
2. Hájená nauka	10

ČÁST PRVÁ

DĚJINNÝ PŘEHLED	15
<i>I. Podstata a osoba ve filosofii orientální</i>	<i>16</i>
1. Indické Vědy	16
2. Názory budhistické na osobnost (Předpoklad noetický budhismu. — Učení o „skutečnosti“ použito na osobnost. — Příslušné vzájemné zasažení, vědomí a osoba. — „Du- chovní“ útvar a osoba. — Uznává Budha osobního Boha?)	19
<i>II. Podstata a osoba v řecké filosofii před Aristotelem</i>	<i>37</i>
<i>III. Nauka Aristotelova (Pojem a výměr podstaty. — Rozdělení podstat)</i>	<i>43</i>
<i>IV. Pojem osoby u sv. Otců (O rozličném užívání slova hypostasis, persona. Pojem a výměr osoby)</i>	<i>50</i>
<i>V. Nauka scholastiků (Všeobecně. — Nauka sv. Tomáše Akv. — Názor Dunska Scota. — Názor Suarezův. — Různé názory o konu subsistence. Monistické prvky ve středověku. — Pře- chod k moderní filosofii)</i>	<i>58</i>
<i>VI. Osobnostní teorie v moderní filosofii (Všeobecně)</i>	<i>82</i>
<i>I. Racionalisté a empiristé před Kantem:</i>	
<i>A) Racionalistické názory na podstatu a osobu až po Kanta</i>	<i>85</i>
Descartesova soustava (Jsoucnost podstaty a její poznatel- nost. — Výměr podstaty. — Myslicí podstata. — Atribut myslicí podstaty. — Lidská osobnost podle Descartesa)	85
Důsledky kartesianismu: okasionalismus a monismus	108
Monismus Spinozův	113
O poměru Boha a světa podle Spinozy	116
Pluralismus Leibnizův	121

Třídění monad a jejich vlastnosti	126
<i>B) Empiristické názory na podstatu a osobu až po Kanta (Vše-</i>	
<i>obecně)</i>	130
Otec sensismu: František Bacon z Ver.	131
Neosobní individualita u Tomáše Hobbesa	132
Osoba u Locke a dána sebevědomím	135
Spiritualismus Berkeleyův	140
Impersonalismus u Davida Humea	144
<i>II. Názory Kantovy a jeho epigonů</i>	145
Podstata u Kanta	145
Etická osobnost u Kanta	150
Kladné a protikladné „Já“ u Fichteho	167
Neosobní „Já“ Fichteovo	172
Impersonalismus Hegelův	175
Schellingova filosofie totožnosti	182
Schleiermacherův individualismus	189
Herbartovy reály	197
Pesimismus Schopenhauerův	201
<i>III. Filozofové obnovující positivism a idealism</i>	203
Materialismus: člověk věcí	216
Psychologické školy povahy idealistické	217
Psychologicko - spiritualistická soustava Rudolfa Heřmana	
Lotzeho	218
Hartmanův transcendentální realismus	222
Psychofysika Fechnerova	224
Aktualismus psychologické školy Wundtovy	228
<i>IV. Soudobé směry</i>	230
Časové otázky a osoba	230
Aktualitní a substantiální teorie	232
Námitky proti podstatě	234
Pragmatismus o podstatě a osobě	236
Intuicionism Bergsonův	238
Modernismus	241
Osobnost v experimentální psychologii	244
POZNÁMKY	1—30
POUŽITÉ PRAMENY	31—40

Dr. Josef Matocha

OSOBA V DĚJINNÉM VÝVOJI
A VÝZNAMU .

Spisy

Cyrlometodějské bohoslovecké fakulty

v Olomouci

čís. III.

Nákladem vlastním

Tiskly Lidové závody tiskařské

a nakladatelské, spol. s r. o.

v Olomouci 1929-30