



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

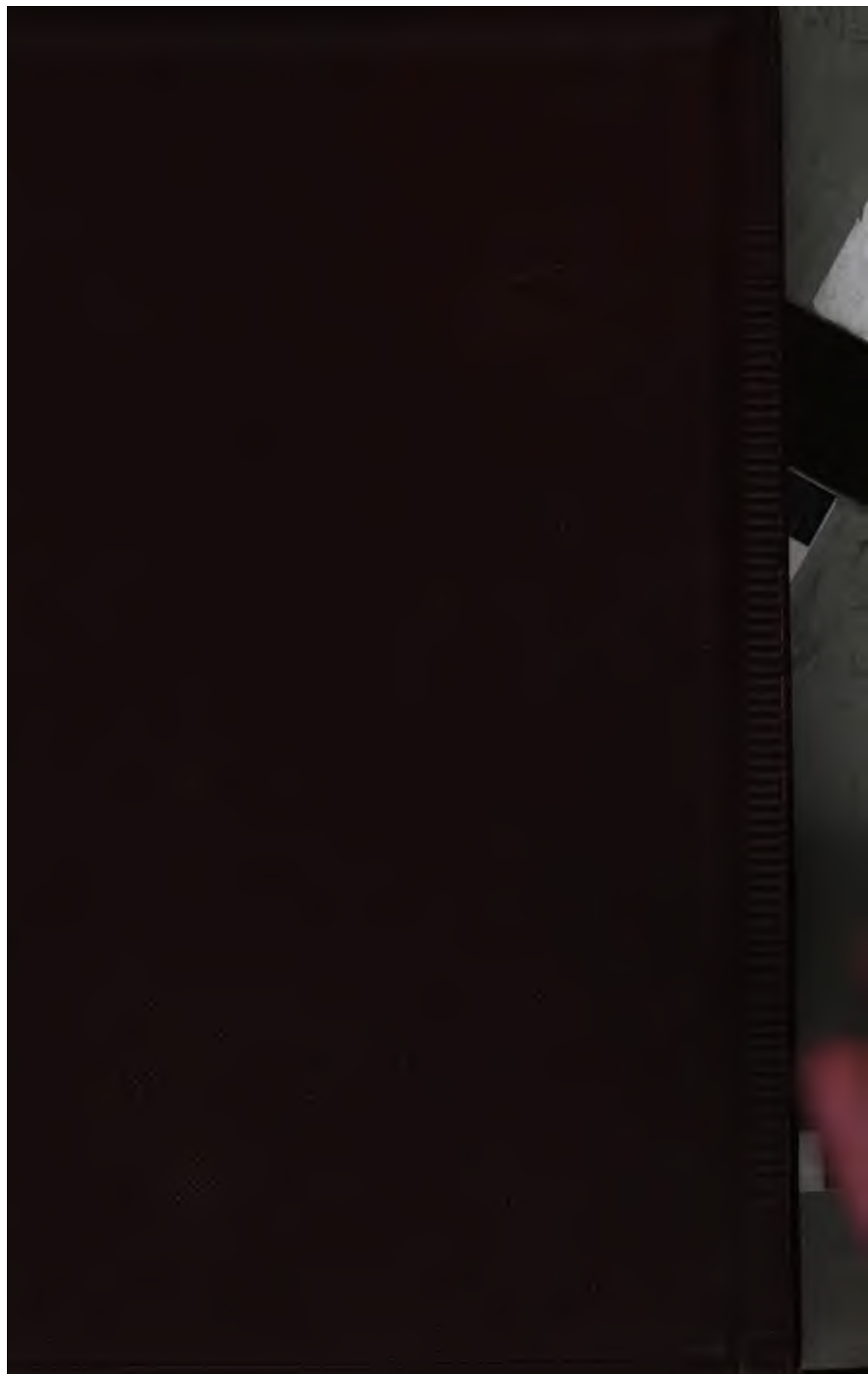
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>









ČESKÁ MYSL

ČASOPIS FILOSOFICKÝ.

ORGÁN FILOSOFICKÉ JEDNOTY V PRAZE.

REDAKTOŘI:

FR. ČÁDA, FR. DRTIŇA, FR. KREJČÍ.

ROČNÍK V. — —



MAJITEL, VYDAVATEL A NAKLADATEL:
JAN LAICHTER NA KRÁLOVSKÝCH VINOHRADĚCH.

1904.

STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES
STACKS

AUG - 3 1977

B6
C4
V. 15

OBSAH.

Články.

	Str.
Soustava filosofie. Napsal dr. <i>Josef Durdik</i> , vydal dr. Ant. Papírník 1, 81, 171, 257, 321	
O původu časomíry. Napsal dr. <i>Oldřich Kramář</i> 15, 96, 179, 271, 348	
Ke sporu o asociaci podobností. Napsal JUDr. <i>J. Stěhule</i> 24, 119, 187	
Památce A. N. Radiščeva 28	
Analýsa a skepse. Volná kapitola. In. <i>Arnošt Bláha</i> 110	
Schleiermacherův pojem náboženství. Napsal Dr. <i>Jos. Bohatec</i> . . . 161, 248, 340	
Mandeville. Napsal dr. <i>Gust. Tichý</i> 241, 356	
Synthesa. Volná kapitola. In. <i>Arnošt Bláha</i> 401	

Rozhledy.

A. Po dějinách filosofie. Píše *Frant. Drtina*.

Methodický úvod. Dějiny fil. a jejich význam. Vývoj fil. dějepisectví. Charakteristika jednotlivých děl: Deslandes, Brucker, Buhle, Tiedemann, Tenneman, Degérando, Cousin, Schleiermacher, Ritter, Hegel, Brandis. Trojí úkol dějin filosofie 37	
O významu a metodě dějin filosofie. — Literatura. Zeller Eduard. — Ed. Boutroux — Monrad — A. L. Kym — Fr. Picavet — Windelband — G. Biedermann — F. Acri — R. Eucken 214, 460	

B. Noetické. Píše *Frant. Ōáda*.

Empirická noetika — R. Avenarius — Habilitační spis jeho a význam jeho pro rozvoj noetických názorů Avenariových. — Kritika spisu toho. — Hlavní díla Avenariova a jich chronologický a věcný poměr. — Noetické východisko Avenariovo 43	
První otázka kritiky čisté empirie: Pokud zevnějšek jest podmínkou zkušenosti. — Druhá a třetí otázka kritiky čisté zkušenosti. — Obsah pojmu o světě. — Introjekce 128, 201, 283	
Kritika empiriokriticismu Avenariova. — Jeho žáci a stoupenci: Carstangen — Willy — Kodis — Petzold 364, 445	

C. Psychologické. Píše *Frant. Krejčí*.

Nové knihy soustavné. Hans Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft 52, 210	
Hugo Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I. Die Principien der Psy-	

II.

	Str.
chologie	289
Dr. O. Willmann, Empirische Psychologie	372
Hermann Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie I.	456
D. Z filosofie přírodní. Píše Dr. Em. Rádl.	
O vitalismu	133, 206

Korespondence slovanská.

M. M. Filipov Nekrolog. Napsal J. Mikš	125
Boris Nikolajevič Čičerin. Píše J. Mikš	378, 466

Dokumenty.

K Čuprově kritice Hynova spisu. Píše Frant. Čáda	296
--	-----

Literatura.

A. Domáci původní a překladová.

Auersperger Václav, dr., Nesprávné úsudky deduktivní (<i>Čáda</i>)	385
Bakule Frant. K., Člověk a doba moderní (<i>Krejčí</i>)	60
Bourget Pavel, Studie ze současné psychologie. Přel. J. Mauer (<i>Čáda</i>)	223
Brandes Jirí, Sören Kierkegaard. Přel. Anežka Schulzová (<i>Arne Novák</i>)	471
Clark John., Mary Hicks a Walter Perry, Základy umělecké výchovy. Přeložil Patočka a L. Bílý (<i>Čáda</i>)	148
Kramář Oldřich, dr., O výchově a učitelstvu (<i>Krejčí</i>)	383
Masaryk T. G., Sebevražda (<i>Krejčí</i>)	384
Müller Josef, Sloh v nových proudech školské práce (<i>Čáda</i>)	149
Neuhöfer Rudolf, Úvod do psychologie dítěte (<i>Čáda</i>)	140
Peroutka Emanuel, Studie o císaři Julianovi (<i>Dršina</i>)	219
Podlaha Antonín, dr., Bedřich Nietzsche a jeho filosofie (<i>Papírnik</i>)	220
Strouhal Čeněk, Akustika (<i>Vlad. Novák</i>)	57
Tichý-l'idée, Nad bahno (<i>Krejčí</i>)	128
Tůma Josef, Vyučování prvouce (<i>Čáda</i>)	301
Wagner C., Žijme prostě. Přel. L. Šolc (<i>Arne Novák</i>)	470
Whitmann Walt., Vyhličky demokracie. Přel. Jung (<i>Arne Novák</i>)	140

B. Cizí.

Avenarius, Philosophie als Denken der Welt (<i>Čáda</i>)	44
» Kritik der reinen Erfahrung (<i>Čáda</i>)	47
» Der menschliche Weltbegriff (<i>Čáda</i>)	47
Bon Fred., Die Dogmen der Erkenntnistheorie (<i>L. Bondy</i>)	394
Булгаковъ Сергій, Отъ марксизма къ идеализму (<i>Mikš</i>)	225
Bunge C. O., Principios de psicología individual y social (<i>Tichý</i>)	473
Carstanjen, R. Avenarius' bio.mechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie (<i>Čáda</i>)	371
Cornelius Hans, Psychologie als Erfahrungswissenschaft (<i>Krejčí</i>)	52
Dessoir und P. Menzer, Philosophisches Lesebuch (<i>Papírnik</i>)	142

III.

	Str.
Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie (<i>Krejčí</i>)	456
Groos Karl, Das Seelenleben des Kindes (<i>Čáda</i>)	233
Heinrich W., Sur la fonction de la membrane du tympan (<i>Rádl</i>)	388
Hess Anton, Das Märchen vom Kausalzusammenhang (<i>Krček</i>)	307
Höfding Harald, Philosophische Probleme (<i>Tichý</i>)	475
Kodisová, Studja filozoficne (<i>Čáda</i>)	453
Külpe O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (<i>Krejčí</i>)	66
Lay W. A., Experimentelle Didaktik (<i>Kádner</i>)	150, 228
Marucci Achille, La volontà secondo i recenti progressi della biologia e della philosophia (<i>Tichý</i>)	389
Matuszewski, Twórczość i twórcy (<i>Máchal</i>)	386
Menzer viz Dessoir	142
Münsterberg Hugo, Grundzüge der Psychologie (<i>Krejčí</i>)	210
Natanson Władysław, O teoryach materyi (<i>O Kramář</i>)	224
Natorp Paul, Logik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen (<i>Čáda</i>)	392
Orth Johann, Gefühl und Bewusstseinslage (<i>Neuhöfer</i>)	305
Petzold, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung II. (<i>Čáda</i>)	448
Platzhoff Lejeune, Paul de Lagarde (<i>Arne Novák</i>)	143
Проблемы идеализма (<i>Mikš</i>)	146
Rein, Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik (<i>Krček</i>)	394
Ribot Th., L'immagination créatrice (<i>Krček</i>)	65
Richter Raoul, Der Skepticismus in der Philosophie (<i>Čáda</i>)	391
Stilling J., Psychologie der Gesichtsvorstellung nach Kants Theorie de Erfah- rung (<i>Louda</i>)	226, 303
Vorländer Karl, Geschichte der Philosophie (<i>Papírník</i>)	60
Vvedenskij Alexandr, Filosofičeskije očerki (<i>J. Mikš</i>)	302
Willmann O., Empirische Psychologie (<i>Krejčí</i>)	272
Witkowski August, Eter (<i>Kramář</i>)	224

Přehledy časopisné.

Annalen der Naturphilosophie	152
L'anthropologie 1903	237
Archiv für Kriminalpathologie und Kriminalstatistik XIV	236
Česká škola	310
Český časopis historický	70
International Journal of Ethics	233
Lehrerzeitung für Thüringen und Mitteldeutschland	152
Listy filologické	235
Moderní revue	70
Museum	398
Napredak	395
Naše doba	70
Paedagogické rozhledy	311
Přehled	71
Revue de metaphysique et de morale	397
Revue o neurologii, psychiatrii atd.	233
Učitel'ské noviny	69
Věstník českých profesorů	67
Zeitschrift für paedag. Psychologie etc.	72
Zeitschrift für Psychologie und Physiol. der Sinnesorgane	151, 312
Živa	308

Zprávy.

Cena heidelberské university	78	Dle příkladu Carnegiova	240
Cizinci na švýcarských vys. školách	400	Druhý mezinárodní sjezd pro filosofii	239

Str.		Str.
	Druhý mezinárodní sjezd pro všeobecné dějiny náboženství	254
	Ethos, studentský svaz	247
	Feuerbach Ludvík	245
	Filosofická Jednota	50
	Fischer Kuno	269
	Haeckel Arnošt	159
	Kantgesellschaft	409
	Kant jako člověk	156
	Kantovy nadace	240
	Kongresy pro filosofii a psychologii	75
	Kongres pro experim. psychologii	159
	Korenský o mytologii australských divochů	315
	Latina bez flexe světovým jazykem pro vědu	459
	Locke John	479
	Nedostatek universit v Anglii	166
	Nekrology: Bain Alexandr	75
	Bergmann Julius	450
	Bulova Josef	77
	Čičerm B.	240
	Hanslick Eduard	409
	Hoffman Lad.	77
	Renouvier Karol	75
	Smiles Samuel	240
	Spencer Herbert	75
	Tarde G.	387
	Norská akademie věd	309
	Nové fakulty na universitě	160
	Novinky z nakladatelství Faixa Alcaza	320
	Novinky z nakladatelství Armand Colin	320
	Právka o cestě	159
	Počkavi díle písma	318
	Připosázení realisti na universitu	308
	Rachau	313
	Rozdělení filos. fakulty v Athénách	479
	Rokopisná památka po Hamov	479
	Sanatorium pro tuberkulózu	159
	Svatost Herderova	156
	Servo v čas	159
	Soud o posledních reformách školských	319
	Spencer o klasickém studiu	318
	Spornost v Čechách	79
	Stá reforme úmr. Hamova	155
	Tělesné pozůstatky J. Kollara	396
	Tolstoj	399
	Trimesury	75
	Universita v Tokio	240
	U pohanských Eskymáků	315
	Uspíšené jubileum	79
	Věk profesur na něm. universitách	77
	Vydan. Husových spisů	79, 315
	Zajímavý rozsudek	479
	Zavřena universita	80
	Zbožněný předek	317
	Z dopisů Tolstého	79
	Zvláštní dozor pro reformami školy v Prusku	90

PROF. DR. JOSEF DURDÍK:

Soustava filosofie.

Z pozůstalosti spisovatelovy vydal Dr. Ant. Papírník.*)

I. Vstup. O metafysice.**)

Pravda-li jest, že našeho poznání stále přibývá, že staré vědy netušeným způsobem rostou a nové povstávají, že výtěžkové jich roznášejí se do nejširších kruhův a že školství za pravou záštitu budoucnosti se považuje ukládajíc lidstvu tolik starostí a obětí: vyniká tím jasněji potřeba filosofie, jež všechny ony vědomosti porádá, v soustavu vpravuje a nové vlastní výtěžky k nim připojuje za tím účelem, abychom se v té rozlehlé a rozmanité hojnosti obezříti mohli.

*) POZNÁMKA VYDAVATELOVA. — Přítomné pojednání, které původně mělo patrně vyjít jako kniha, je vlastně jen definitivním, tu volnějším, tam doslovnějším přepracováním a rozšířením dvou dřívějších článků téhož auktora: »O pořadí nauk filosofických dle složitosti látky« (Č. Škola 1886., kterýžto článek souvisí obsahem opět se staršími články »Architektonika věd« v Č. Č. M. 1874, znovu otištěno v »Rozpravách filosofických« 1876., a »Uiber die Reihenfolge d. philosophischen Doctrinen« v Zeitschrift für exacte Philos. 1886.), a »O metafysice« (Krok 1887.). Při přepracování nevedl si spisovatel všude stejně; někde přejaty ze starého článku celé strany doslovně, jinde zase staré odstavce buď rozšířeny aneb mezi ně vloženy odstavce nové, pojednávající o dotyčném předmětu s jiného hlediska aneb aspoň zevrubněji. Nejvíce přejato ze zmíněných dvou článků v čísle III.—V., méně v ostatních. Více o tom při jednotlivých částech. —

»Soustava filosofie« zachována jest v rukopise (vyjímaje část poslední »Náboženství a závěr«) a v přepise na čisto, dle tohoto rukopisu jinou rukou porízeném a k tisku připraveném, který však nepozorností prepisovačovou honosí se proti rukopisu četnými pravopisnými chybami. Ač pak i v tomto přepise ještě sem tam škrtno a měněno rukou spisovatelovou (až skoro do konce čísla V.), můžeme jej přece pokládati za definitivní upravení našeho pojednání, poněvadž opravy tyto týkají se buď jen chyb pravopisných aneb věci docela nepodstatných. Vedle toho je však v rukopise zachováno na lístcích a útržcích množství roztržštěných poznámek a náčrtů, rovněž k našemu pojednání směřujících. Týkají se hlavně

Vyskytli se však hlasové, kteří opojeni jsouce množstvím výzkumů a vynálezů zrovna tvrdili, že pokrok specialních věd učiní filosofii zbytečnou. Jak náhled takový vůbec vzniknouti mohl, bylo by psychologickou hádankou, kdyby rozřešení nebylo tak blízké. Dojem z rostoucího majetku bývá na mnohé duchy v podotčeném

formy slohové, způsobu spracování, pramenů, terminologie a pod. a jsou velikou většinou vpracovány do díla. Jen několik málo jich nevpracováno, a u některých nelze ani s bezpečností určit, kam asi v pojednání měly býti zařazeny. Mezi těmito nevpracovanými jsou dvě značnějšího rozsahu, nedokončené, patrně to náběhy k dalším rozkladům: 1. o volnosti — počínající různými významy slova »volnost« (občanská, politická), celkem na třech 4^v stránkách, načež mělo přijíti určení volnosti dle Herbarta s vlastním spracováním dalším, což už schází. Tato vložka měla přijíti do č. VI. (Vloha metafysická.) 2. o náboženství, za jehož veledůležitý moment (vedle těch, které jsou už uvedeny v č. VII. »Náboženství a závěr«) se dále uvádí, že unifikuje a hlavně že tato unifikace týká se pak i různých náboženství samých v jich hlavních věcech. Vira je něco jiného než věda, proto se nesmí měřiti tím, zda v náboženství něco dokázáno; kdyby se mohlo zde dokazovati, nebylo by třeba viry. — Ostatní roztroušené poznámky jsou určeny do předmluvy k »Metafysice« (tento název vyskytá se v poznámkách několikrát a může se dle mého mínění vztahovati jen k našemu pojednání, jež pod tímž názvem uvádí také prof. Čáda v Č. M. IV., 405.; jeť ono beztoho skoro celé věnováno metafysice — viz nadpisy jednotlivých částí — a mimo to mezi nadpisy pro celek jeho — viz nže —, mezi nimiž auctor kolísal, vyskytuje se také »Pokus o metafysice«); mnohé z nich však jsou čistě osobní a beze vztahu k »Soustavě filosofie«. Ze vpracovaných i nevpracovaných poznámek ozývá se leccos opět v úvodu k spisovateli »Dějepisnému nástinu filosofie řecké« sešit 1. Praha 1892., strana 3. 20. Vydavatel nemohl se ovšem odvážiti zařazeni nevpracovaných částí do díla, aniž vůbec jakých změn, nýbrž omezil se jen na opravy chyb pravopisných a interpunkčních v té části přepisu, které už spisovatel nepřehlížel (konec V., VI., VII.) Někde kolísá sám auctor, na př. mezi myšlenka (v obou uvedených pojednáních v Č. Škole a Kroku) a myšlénka (v rukopise nových částí); za účelem jednotnosti piši tu všude »myšlénka« jakožto pozdější a tedy auctorem samým za správnější uznanou formu.

Kdy bylo naše pojednání sepsáno, nelze bezpečně určit; ale jak ze způsobu spracování a dvou kusých poznámek (jedna s datem $\frac{3}{4}$ 1888. o pojmu filosofické spolkovědy, vpracovaná také do našeho článku v č. V. asi uprostřed, a druhá z $\frac{1}{3}$ 1888. o noetice — poznatkovosti) můžeme s jistotou souditi, nevzniklo najednou, nýbrž teprve průběhem delší doby, dle mého domněni mezi r. 1888. až 1892. kdy vyšel 1. sešit »Dějep. nástinu filosofie řecké,« v jehož úvodě setkáváme se, aspoň co do smyslu, s leckterou z poznámek, určených do předmluvy zmíněné »Metafysiky«.

Co se týče nadpisu celého díla, vidíme z poznámek, že spisovatel kolísal neméně než mezi 10 různými názvy, než se konečně ustálil na »Soustavě filosofie«. Nadpisuje je pak tak sám a také mluví o něm pod tímto názvem v některých poznámkách. Vedle toho nejlépe se mu zamlouval název »Nástin soustavy filosofické« (jednou tak nadpisuje), který hledě k více kondensovanému, stručnému, programatickému rázu pojednání, nepodávajícího ve skutečnosti hotové sou-

stavě osudný; svádí je s přirozeného stanoviska k té bláhové domněnce, že jim teď nebude potřeba více, aby se starali o správu svého jmění. Se všemi ostatními starostmi chtějí i tuto starost od sebe odmítnouti a vůči takovému bohatství každou správu jeho za zbytečnou prohlásiti.

My však ve shodě s celou všední i vědeckou zkušeností činíme závěrku právě opačnou, že totiž vzhledem ku pokroku věd bude filosofie čím dále tím více zapotřebí. Každé rozmnožení výtežků specialních vynese jí vedle starých úloh nové úlohy, rozšíří obzor náš a tudíž prostor, jenž jí vykázán.

Počínáme tedy protivětlím; jeden i druhý člen jeho jest výraz jistého přesvědčení. S pokrokem specialních věd potřeba filosofie bude mizeti, praví jeden, — bude tím více vynikati, praví druhý náhled. Jakkoli četní jsou přívrženci prvního a na pohled věrojatného náhledu, hlubší přihlídnutí vede k uznání druhého.

Tím nemá řečeno býti, že snaha filosofická i zkoumání specialní vždy stejnou měrou se zračí na duševní tysiognomii doby; někdy jedno, jindy druhé zřetelněji se vtírá pozorujícímu oku, ano mohou velmi dobře střídati se v dobách po sobě následujících jako vrch a důl též vlnité čáry, a jedno vždy v nejbujnějším rozvoji svém právě nejcitelněji poukazovati na potřebu druhého. Snaha k celku a tíha k podrobnostem snad vylučují se v jednotlivém člověku, — v životě lidstva, u velkém vymáhají se na vzájem. A nechť se specialní věda o nic nestará než o sebe, nechť zahání všechnen zřetel k jiným odborům a v přemáhající spoustě svých podrobností se utápí: filosofie tak činiti nesmí, zřetel k ostatním vědám a k celku jest částkou úlohy její, náleží v podstatu její a skládá její odbor. Rozdělení práce zasáhlo až sem, ale nenáhlé vyniknutí četných odborů specialních nic neujalo odboru nejstaršímu,

stavy filosofické, by ovšem byl přiměřenější. Také rozvržení v 7 částí a nadpisy jich pochodí od spisovatele. Jak vychází na jevo zjedné poznámky, mělo pojednání původně míti jen čtyři části: I. O metafysice. — Záhady metafysické. II. Pojímání metafysiky. III. Nauky filosofické. (Rozdělení věd). IV. Filosofie a náboženství; tedy rozdělení v podstatě stejné jako nyní, jen že vtěsnáno v méně částí.

Ve způsobu tisku vedl jsem si tak, že důležitá místa, která v článku »O metafysice« tištěna jsou kursivou, v článku »O pořadí nauk filosofických atd.« proložena, v rukopise pak a v přepise podtržena, tištěna jsou nyní k vůli jednotnosti vesměs proložena.

Pravopis ponechán auctorův.

**) Část tato jen asi z celé polovice je nová; ostatek přejat doslovně z článku »O metafysice«, a to Krok 1887. str. 57—59. zde str. 5. (*Fysika nám vykládá) — 15. (* . . . nežli se obyčejně připouští«.)

jak by se mnohým zdálo, nýbrž dodalo mu důrazu, nové práce a nového úspěchu, jak se v pravdě vidí.

Cokoli se kdy vytklo a upřelo filosofii, to dvě jí zůstalo vždy, že sice koná něco svého, svou úlohu, v níž jí jiné vědy nahraditi nemohou, hledíc zjednatí poslední výslednici, důstojné vědomí o životě a celku, — že však spolu přihlédá ke všem vědám a jejich výtěžky přijímá, pokud se pro ni jeví důležitými. Filosofie rozvírá se na všechny strany, ale všechnu kořist k svému centru přivádí a ji sobě uvědomuje. Ona nic od sebe neodmítá, ale všemu spravedlivě váhu přisuzuje, chtějíc užiti toho k největšímu úkolu svému. Daleko otázek tak zv. denních nalezá se mysl v pravdě filosofická, ale to není vzdálenost chladu, není to lhostejnost ani nevšímavost, nýbrž posice k soustředění nevyhnutelná.

Na základě takových úvah, k nimž bylo by lze přibrati podpor ze všech dob a ode všech národů, kteří se filosofií obírali, podnikáme výměr, v němž klademe váhu na obé, na zužitkovací přehlédání specialních věd i na vlastní úlohu její, — a pravíme: Filosofie jest věda, která na základě výtěžků ostatních věd sestrojiti hledí jednotný názor světa.

Na počátku prý byla jediná věda, — totiž filosofie neměla jména ještě. Než za nedlouho počaly se jednotlivé vědy rozvířovati od společného kmene a postavily se vedle filosofie pod zvláštními jmény. Za času Aristotela už vidíme rozlišeny matematiku, fysiku, logiku, psychologii, politiku a jiné, proti nimž však filosofie drží svou vlastní prvotnou úlohu a podle toho také název svůj pozměňuje, zvána jsouc filosofií prvou (*φιλοσοφία πρώτη*), a později, poněvadž z důvodů didaktických položena byla po fysice, metafysikou (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*). Jestliže nyní v název filosofie pojímáme celou řadu věd, zůstala metafysika nejčelnější z nich; ona plní hlavní úlohu filosofie. Ani ostatních filosofických nauk samých rozkvět co nejbohatší nikdy metafysiku neodčiní, nenahradí, nýbrž novou spíše touhu po ní roznítí. Ona to jest, jež hledí sestrojiti jednotný názor světa, a právě proto přihlédá ke všem vědám; ano tyto pracují pro ni, a necht se rozcházejí sebe více, v ní nacházejí konečně svého sjednocení. Pověstné slovo o jakémsi rozporu mezi metafysikou a specialními vědami platí jen o některé metafysice a nezří k celku situace, majíc jen asi tu pravdu do sebe jako slovo o nepřátelství mezi mozkiem a jednotlivými oudy našeho těla.

Podávají tedy všechny vědy příspěvky k pěstění metafysiky, ba samy se v něm účastní i nevědomky. Záhady metafysiky čnějí

do všech, prvky a úryvky její nalézáme ve všech. Čím více vědy velebíme, čím pevnějšími je býti pravíme, tím pevnější se nám ukáže metafysika, vidoucím, že zrovna v nich ona základy své má, že se od nich neodvracuje, nýbrž neustále v nejužším s nimi styku trvá. K tomu konci některé z nich projdeme slídíce po kořisti metafysické.

Fysika nám vykládá, »v čem záleží podstata«
zvuku, světla, tepla — že totiž mimo mne stávají pouze kmity jisté látky, které ve mně příslušný pocit způsobují. Bez mého nitra zvuk by nepovstal; mluvím-li tedy o zvuku, předpokládám nitro. Zjev zvuku, světla, tepla jest můj pocit, čili širším slovem řečeno, moje představa. Ježto představa v jazycích evropských byla označována výrazem *idea*, lze také říci, že zjev zvuku jest moje *idea*. —

Poznatek tento rozšířen byl dále na všechny zjevy. Mluvíme-li pak o vzduchu, o vlnách v něm postupujících, jsou tyto i vzduch sám opět zjevem, tedy také mojí *ideou*. Náhled, který onen základní poznatek rozšiřuje na všechny zjevy, přirozeně sluje *idealismem*.

Základní poznatek idealismu bedlivě liší při zjevu dvě stránky jakožto činitele: zevnější podmínky (ku příkladu kmity) a nitro. Považujeme-li ony podmínky opět za zjevy, nastává počaté rozlišení znova, a tak se zevnější činitel odštinuje pořád dále a dále, činitel vnitřní však postupuje v popředí, až konečně vynikne on sám a podmínky zevnější se ztratí. Pak zní vzorec idealismu takto: všechno způsobuje moje vlastní nitro, i to, co se mi z počátku zdálo zevnější podmínkou: jen subjekt jest, a objekt jest jeho dílem. To jest idealismus subjektivní, idealismus v jednu stranu ovšem důsledně, ale právě jednostranně provedený. Ve své krajnosti popírá jsoucnost věcí zevnějších, vlastně mimo mne stávajících, jako bych řekl: »já popírám vše, co jest mimo mne,«
jen moje nitro jest, jen já jsem. Ten záhřev, ježž okamžitě čiju, jest můj stav, má představa; ale slunce, které příčinou záhřevu jest, rovněž tak mojí představou. Můj bližní, ježž vidím a za podobného sobě pokládám, jako všechny ostatní bytosti, nejvzdálenější a nejpodivnější, zkrátka všechno všudy — mojí představou. I sluší tomuto až do krajnosti provedenému idealismu jméno *theoretický egoismus* či také *solipsismus*. Kdož toho stanoviska skutečně došli, i jiní, kteří o nich pouze vypravují, tvrdívají, že prý solipsismus jest nevýratný.

Chemie nám vypravuje o prvcích čili o tělech jednoduchých,

jichžto nelze rozložití dále, však z nichžto všechna ostatní těla se skládají. Atom kyslíku sám nikdy se nemění, zůstává vždy tím, čím jest; a kdyby stával ve světě samojediný, nenastala by žádná změna vůbec. Přimysl, že by v tomto případě mohla změna nastati, tedy atom kyslíku něčím jiným státi se mohl, lučba odmítá, — klade však s plným přesvědčením něco trvalého a shledává v něm bezpečnou záruku jistoty všech pozdějších poznatků svých.

Ale ani sloučenina chemická nemění se, pokud stojí sama o sobě. Křída zůstane křídou na věky věkův. Naznačme ji, ano věc vůbec, symbolem $A B$: tu, kdyby se změna státi měla, některé vlastnosti (A) zůstanou, jiné (B) zmizí, a na místě jich nové (C) se objeví, tak že pak věc naznačena jest symbolem $A C$. V okamžiku přechodu věc jest $A B$ i $A C$; myšlénka, že věc v okamžiku není více tím, čím byla, a přece si osobuje tím býti, obsahuje v sobě drsný spor. Něco takového bez příčiny státi se nemůže; ano něco jiného musilo přijíti, co změnu způsobilo, — na křidu kyselina sirková, jež kyselinu uhličitou vyhnala, aby z uhličitanu stal se siran, z křidy sádra. Lidé onen spor cítili záhy a proto, chtějíce myšlénku změny opravití, přičiňují zde pojem příčiny, jenž ji doceluje. Všechno, co se děje, má svou příčinu, nebo záporně vyjádřeno, bez příčiny nic se neděje; nic samo sebou zjinačiti se nemůže, a každá změna, každé zjinačení má svou příčinu. To jest zásada příčinnosti, zásada, již přírodní věda a vůbec všechno zpytování uznává a předpokládá; vysvětliti zjev jest ukázati příčiny jeho.

Avšak onen pomysl o změně, která se děje bez příčiny, také se udržel, ano došel rozmanitého vzdělání i pojmenování (děni bezpříčiné, nikání absolutní či prosté, a jiné názvy). My jej zamítáme, poněvadž přiči se zásadě příčinnosti.

Fysika ovšem vykládá, jak povstává zvuk, — ale vyšetřila to teprve později, spletitou prací myšlénkovou; dříve nám dán jest zvuk sám. A tak vůbec: co mi prvotně dáno jest, to jest pocit, stav mého nitra. Že najednou pocit povstane, toho příčinou nejsem já sám, nýbrž musí také býti něco mimo mne, co na mně nezávisí, ale v jakousi vzájemnost se mnou přijíti může; neboť dění bezpříčiného není.

Tak mne zásada příčinnosti sama nutí k tomu, abych uznal, že mimo mne existuje něco, věc (res). Tímto poznáním jest extrémní idealismus vyvrácen a ustupuje jinému poznatku, že mimo mne jest věc, totiž nějaká příčina pocitu mého, jež já sám ze sebe zploditi nemohu. Poznání toto už jest realismus. Kdo by zde

namítal, že změna může také nastati vnitřní příčinou, pokládal by v bytost vniternou přece zase jistou dvojici (část činnou a část trpnou) a mimo to mohutnost, samoděčně počínati řadu změn, které rážto mohutnost při bedlivějším přihlédnutí odhaluje se jakožto dění bezpříčiné, tedy také nemožna jest. Nyní vzhledem k solipsismu můžeme doložit: solipsismus byl by nevývratný, kdyby nebylo příčinnosti.

Někdo by řekl, že dostačí pokládati síly, které mimo mne existují a na mne působí. Ale síla, která působí, předpokládá zase svoji příčinu, totiž věc, jejížto silou jest; síla bez takového věcného nositele byla by děním bez příčiny, tedy také nemožnou. Sem náležejí výrazy, které nemožnost tuto naznačují, jako jsou: »síla nevisí v prázdnu«; — »každá síla má své východisko a působisko«; — »jako hyb nemůže býti bez něčeho, co se pohybuje, tak ani síla bez svého nositele« a p. Síly vznikají, když už věci jsou; ony nás vedou k těmto. Ne síly zplozují bytosti, ale bytosti síly. Síla jest sama záhadou, bývá přechodním členem nebo pomůckou u vysvětlování zjevu, ale nevysvětlí ho do konce. Poslední příčiny zjevů nemůžeme si zase mysliti jakožto pouhé působení (a síla jest jen jiný výraz pro toto), nýbrž jakožto věci, které skutečně a trvale existují, totiž bytosti.

Myšlenka postupuje dále, dráhu její ukazuje lučba. Bytosti ony myslíme si jednoduchými a nemůžeme přestatí na jiných; teprv takové jsou poslední příčiny. Někdo namítne: »Ale kyslík sám jest složen« — nuže pak jsou jeho složky to, k čemu směřujeme, pak jsou ony poslední a jednoduché příčiny, bytosti, ze kterých se všechno skládá, prvky v myšlenkovém či spekulativním smyslu slova, třeba bychom jich ani mikroskopem ani chemickým zkoumadlem proukázati nemohli.

Něco, co by samo bylo, nikdy by se neměnilo; neboť není dění bezpříčiného. Vznik i rozmanitost pocitův nelze si jinak vysvětliti nežli že jest mnoho příčin mimo mne. Tedy stává množství bytostí; realismus tento vede nejbližším krokem ku pluralismu, jenž vyvracuje každý monismus čili nauku, že jest jen jedna bytost (*μόνον*). Kdo klade jedinou bytost, není s to, aby pochopil rozmanitost a proměnu jevící se na všech stranách. Přejít od jedina k mnohosti bývá závadou takových soustav, poněvadž jest nemožný a předpokládá uznání sporného pojmu o dění bezpříčiném. Nechť ono jedino zove se *idea* nebo *vůle*, neschopno jest, aby sloužilo k vysvětlení mnohosti, proměny a rozmanitosti.

Kdyby však tyto bytosti byly vesměs stejné, nevzniklo by

žádné dění. Kdyby bylo sebe větší množství atomů kyslíku, nenastalo by dění chemické. Právě činnost chemická jest nám poukázkou k rozdílnosti kvalit; v dobách, kdy lidé neznali povahy chemismu, mohli se spíše spokojiti atomistikou kvantitativní. Mezi kyslíkem a kyslíkem není žádné affinity; k té potřebí jest jisté protivy mezi oběma slůvkami. Nespočívá-li důvod k činnosti v povaze jediné bytosti, nedostaví se ani, když těchto bytostí stejných bude více; dostaví se však, je-li v bytostech něco, co si na vzájem odporuje, tedy něco stejného a něco protivného. Proto stanoví chemie prvky rozdílné; některé z nich jsou sobě více, jiné méně protivné, stávají tedy mezi nimi stupně protivy a chemie je také podle toho pořádá v určité skupiny. Rovněž tak při bytostech vůbec předpokládáme nejrozmanitější protivy.

Ale ani to by ještě nestačilo, kdyby bytosti, sobě více méně protivné, existovaly úplně mimo sebe: jedné by po druhé nic nebylo, jedna o druhé by nevěděla, — nevědělo by dění. K tomu konci bytosti musí přijíti v jakýsi styk, býti spolu nebo pohromadě. Budtež ostatní bytosti jakékoliv, jedna bytost sama nepočne změnu, neuvodí dění, tak že spolubytí či spolek jich teprve to učiniti může. Jiného východiska zde nebývá. Chemie nám to zase dotvrzuje co nejnázorněji; křída a sirková kyselina nepůsobí na sebe, jsou-li vzdáleny jedna druhé; dění počne teprve při nejužším jich styku, a tak se má se všemi sloučeninami. Jen ze spolubytí látek vyrozumuje se dění, působení, síla. K t e r a k? — toho ovšem nevíme a můžeme o tom jen domněnky strojit — ku příkladu, kterak se slučuje atom kyslíku s atomem vodíku, — ale tolik jest jisto, že musí býti quality z části protivné a že musí přijíti dohromady. Nicméně i zde chemie drží nepodvratně tu zásadu, že nechť se při tom s oním atomem kyslíku děje co děje, on sebe stále tím zachovává, čím jest, že na jeho vlastní kvalitě nic se nemění. Proměna se týká něčeho jiného než quality, totiž poměrův, ve kterých bytosti k sobě stojí, jich postavení, vztahů, skupin, ale bytosti samé proměna nic učiniti nemůže, nic od ní odervati, ani nic do ní vpraviti. Zrovna tak jako jedna bytost druhou nemůže ani v bytí vyvolati ani uničiti: tak ani nemůže na ní nic opravdu zjinačiti, byť ony sobě co nejvíce odporovaly; ony se snad rouchají na vzájem, ale neruší, ba ani porouchati se nemohou.

Důsledné myšlení na základě přírodních známostí vede k realismu i pluralismu; jsou bytosti mimo mne (res, realy), jest jich více, jsou jednoduché a prvotné. Kdyby nebyly jednoduché, skládaly by se z jiných a pak by tyto byly prvotné bytosti. Pravou

jejich povahu či kvalitu ovšem vypsati nemůžeme. Ale jak? — vždyť chemie nám popisuje prvky, — popisuje chlor, či vyčítá vlastnosti jeho: jest tělo jednoduché skupenství plynného, barvy zelenavé, zápachu dusivého, chuti otravné, specifické váhy 2.45 atd. To však jest celé množství atomů chlorových, a každý atom chloru sám už jest zjev, vyplývající ze spolku četných bytostí, mezi nimiž také jsem já. A tu vstupuje zase v právo své živel idealistický; jako ten atom chloru jest zjev, tak i ostatní atomy; i vlastnosti jich, — tedy jsou způsobeny nejen podmínkami zevnějšími, nýbrž také mnou. Realismus prohloubený pojal do sebe hlavní poznatek idealismu, ale drže se také zásady příčinnosti, nedohnal ho do krajností, a tím způsobem uznáváje, co jest v něm pravdy, a osvojiv si to, teprve jej překonal. Tím se liší tento vytríbený čili filosofický realismus od realismu všedního čili naivního, který zjevy beze všeho pokládá za věci o sobě a základnímu poznatku idealismu ani nerozumí.

Můžeme tedy z fyziky (v širším smysle, kdež zahrnuje i chemii) vylouditi hlavní její zásady i výtěžky o atomech, a obdržíme metafysiku, která jest více rozšířena, nežli se obyčejně připouští.

Postupme dále v řadě přírodních věd, k fyziologii či biologii, jež zkoumá zákony těla živoucího, ustrojence čili živoka (organismu). Nerost se dá ovšem rozdrobiti v nejmenší částičky své stejnorodé s celkem; pozorujme však bylinu, jež má ústroje (organy), tedy složky různorodé. Bylina roste, vyvíjí se; byla jednou menší, před tím ještě menší, a tak dále jdouce v myšlénkách až do semene byliny shledáme i zde, že není celé zrno semenné stejnoměrně zárodkem jejím, nýbrž ten že vězí ještě hloub, v jednom místě semene, z něhož vlastně počne pučeti a se vyvíjeti.

Jest to jediné místo v semeni, buňka, pravek organický; představujmež si buňku sebe menší, složena z částek ještě menších zůstane přece, a tak přijdeme opět k částkám nejmenším, k atomům. Jako atomy mohou skládati hmotu tvaru nahodilého (beztvarou), jako mohou skládati krystall, tak mohou i skládati buňku a dále celý organismus, kterýmžto poznáním nabýváme nového rysu pro svou představu o posledních složkách. V mechanice nám stačí pouhé body, schopné hybu, ve fysice a v chemii přistupuje rozdílnost atomů co do quality jich, biologie konečně nám poskytuje dalšího světla o tom, jak si atomy představovati máme.

Ale podobná kořist kyne nám z jiného zdroje, kdež jedná se o nitru bytosti, totiž ze psychologie. Vniterný činitel sice už vstupuje onde též a předpokládá se, ale výslovným zkoumáním jeho

obírá se zvláštní věda, právě psychologie. Ani dění vnitřní nevisí v prázdnu, jest uvnitř bytosti, a tak nás myšlení nutí uznati, že ony jednoduché bytosti, z nichžto svět se skládá, jsou bytosti nitra schopné, bytosti vniterné. Potud jim přísluší jméno monad; dění vnitřní však (jako dění zevnější) může nastati v bytosti jen za spolubytí s jinými bytostmi a podléhá také zásadě příčinnosti. Prvotně bytosti nejsou monadami, tak jako nejsou prvotně atomy; ale za spolubytí s jinými mohou s nimi změny nastávat (dění zevnější, hyb) i změny v nich (dění vnitřní, představování). Tudíž jako atomismus přírodnický, jest i monadismus v realismu filosofickém obsažen. V jednom i v druhém případě zůstává bytost tím, čím jest; z venčí nic do ní se nevpravuje, toliko nějaký stav navozuje, pokud ona sama se vzpírá proti možnému poruchu a sebe zachovává. V trvalosti a neměnlivosti posledních jednoduchých příčin má i trvalost a neměnlivost zákonů přírodních, totiž stálých pravidel vzniku a zániku, svůj bezpečný podklad.

Přírodní vědy samy stále k tomu poukazují, metafysiku jakousi předpokládají a úryvkovitě nás s nimi seznamují. Dějiny jejich nám to zevrubněji dosvědčují. Není lepší školy průpravné, není lepšího úvodu do samého středu metafysiky nežli v těchto naukách nejen se poohlédnouti, nýbrž rádně v jejich nejčelnější záhady se ponořiti. Ovšem pro obyčejný výkon, při kterém běží o praktický výsledek, chemikovi stačí také obyčejný předpis, jak se co dělati má; — týž chemik při svých analysách (řepy, cukru, barev, krve a j.) nemá pranic co činiti s metafysikou. Proto mnozí postavivše se na toto stanovisko ji vůbec prohlásili za odbytou. Jakmile však myslící člověk poněkud vnikne do specialních oněch věd, narazí citelně na záhady metafysické. Jestliže povrchní okus přírodních poznatků odvádí od metafysiky, hlubší doušek zase k ní přivádí zpět.

Dění vůbec všechno vzniká ze spolubytí bytostí. Jiného vyššího rázu však nabude, když sestoupily se bytosti, které jsou si také více méně vědomy svého nitra, když utvoří společnost čili spolek v nejširším smysle slova. Nové záhady tu nastanou, nové zákony, které badavou mysl vybízejí. Zkoumáním jich obírá se opět zvláštní věda, jež podle látky své nazvána jest spolkověda (sociologie) a na výtěžcích věd předešlých spoléhá, ale něco svého nového uvádí, co jen ona rozřešiti může. Z výtěžkův jejich však opět plynou znamenité příspěvky pro naše poznání jednotlivých bytostí, přidávají se k předešlým, docelují a pozměňují je.

Tak nejdříve z fysiky a z psychologie nám plyne něco poučení o tom, jak si mysliti máme prvky světa, abychom na zá-

kladě jich vysvětliti si mohli úkazy světa. Podobně z dalšího stupně nauk, z biologie a sociologie, vyplývati budou příspěvky k těmž poznání a sjednocení svého docházení v metafysice, tak že vědomosti naše o bytostech stále množiti, měniti a zdokonalovati se budou.

II. Záhady metafysiky.*)

Stručný průhled uvedených nauk vynesl nám hojně látky náležející v metafysiku, závažné a proslulé záhady. Především rozlihu mezi nitrem a zevnějškem. Ona sama už jest úkon duševní, — uvědomiti si ji, jest poznatek metafysický. Ji provádíme veskrze; vnitřní stavy své pak znázorňujeme si zevnějšími obrazy a naznačujeme je výrazy vzatými ze zevnějška (viz v logice naznačování poměrů myšlének obrazci, názvosloví v psychologii, o poesii ani nemluvíc); naopak zase poměry mezi předměty zevnějšími ožívujeme obdobou s vnitřními stavy svými. Provedená metafysika záhadou touto zevrubněji se obírá. Ale aby člověk dříve snad celé vědy musil prostudovati, psychofysiku, morfologii organismů, anatomii mozku a podobné, než by prý byl si svého nitra vědom: to není pravda. Ono se nám nezjevuje na základě vědeckých poznatků, nýbrž jest bezprostředně jisto. Může-liž tedy dokázána býti jsoucnost nitra? — Co jest důkaz? Rozhodnutí, abychom něco za pravdu uznali na základě důvodů. Ale pojetí důvodův i ono uznání samo děje se v nitru mém, — tedy se vždy to, co dokázati se má, už předpokládalo. Nitra svého jsem si jist bezprostředně; žádný důkaz nemůže mi více jistoty o něm vpraviti, ano i to, co zvu zjevem zevnějším, jest stav nitra mého (idealismus), ovšem nejen jím, nýbrž i jinými ještě činiteli způsobený. Jest to jen účinek chorobné choutky po původnosti, žádá-li kdo důkazu, že máme nitro, jako zabloudí-li až k tomu pokusu, dokazovati opak, že totiž ani žádného nitra nemáme, že mentální vědomí jest něco nemožného.

Jistota o vlastním vědomí tak jest silná, že po dráze její poznatek idealistický rozšířil se až k nejzazšímu konci, upíratí totiž zevnějšek: »jen nitro jest« — náhled extrémního idealismu čili solipsismu. A jemu věru se musí jsoucnost zevnějška dokazovati, což aspoň na první poslech nezní tak nesrovnale, jako do-

*) Celá tato část jest jen obšírným a podrobným rozvedením toho, co stručně nastíněno v článku »O metafysice«, Krok 1887, str. 59. (»ale podobná kořisť...«) — 61. (... v přemítání metafysickém.)

kazovati nitro. Tento přímý musí býti odmítnut hned a limine, onen však jest skutečná úloha metafysická. Hlavní tajemství a opora důkazu o jsoucnosti zevnějška spočívá v zásadě příčinnosti. Kdyby nebylo nic mimo mne, kdežto já přece mnohost i proměnu zřím, musil by ve mně tkviti zdroj toho všeho, totiž princip absolutního nikání, dění bezpříčiného; jej však odmítám, tedy jsem nucen míti za pravdu jsoucnost něčeho mimo sebe (realismus).

Míníme zde příčinnost ve smysle exaktního zpytování. Jest známo, jaké úvahy o ní byly podnikány, s nejrůznějších stran. Jedni za pouhý zvyk (post hoc, ergo propter hoc) ji vyhlásili, druzí za výtěžek výkonův indukčních, jiní konečně za pouhý úkon našeho rozumu, kategorii intelektu. Co se týče prvního náhledu, sluší mu přiznati, že chtěl vysvětliti příčinnost, a ve snaze té uhodil na část pravdy, aspoň v psychologickém ohledu. Ano zvyk nás uvádí v poznání čili v představu příčinnosti, probouzí ji v nás, jeví nám ji v posloupnosti úkazův, — budiž, příčinnost jest vysvětlena, ona jest účinkem a její příčinou jest zvyk. Patrně, že se tímto svůdným principem zvyku příčinnost vysvětlí, když se příčinnost předpokládá. Nebo co jest vysvětliti zjev? — převésti jej na zjevy jiné, jednodušší, ze kterých on jakožto účinnutně vyplývá. Říci, že příčinou příčinnosti jest zvyk, sluje ji předpokládati. Zvyk tedy nedostačí, celá argumentace ona točí se v kruhu. — Druhý náhled podstatně spadá s prvním v jedno; při indukčních výkonech příčinnost už předpokládáme, nepřicházíme k ní teprve po indukci, ona není tedy výtěžkem, nýbrž podmínkou indukčních výkonů. — Hloub do věci sáhl náhled třetí; právě že příčinnost přímo nevnímáme v empirii své (nýbrž jen posloupnost), vysvítá, že ji odtamtud nečerpáme, nýbrž ze sebe, a pak její pomocí teprve onu empirii budujeme. Tím příčinnost dostává ráz subjektivity, tak že zbývá otázka, zda-li i věci o sobě samy jí jsou podrobeny. Subjektivita neznamena zde individualní libovůli, nýbrž lidský rozum vůbec, tudíž tento náhled o příčinnosti požadavkům našim lépe vyhovuje, nechť se ona druhá otázka stran věci o sobě rozhodne tak či onak. Původce však sám náhledu toho později výslovně věci o sobě prohlašuje za příčiny veškeré naší látky empirické, a tím poukazuje k otázce, zda-li se tím vším (zvykem, indukci, základním úkonem rozumu) povaha příčinnosti vyčerpá, že to jsou sice příspěvky ku poznání, zejména, jak zásada příčinnosti v člověku k uvědomění přichází, se tříbí a vyvinuje, — a není-li ona objektivním svazkem mezi věcmi, — což jest tedy čtvrtý náhled o příčinnosti. Že při tom opět mnoho záhadného zbývá, ku

příkladu, jak se to děje, aby jedna věc v druhou zasahovati, na ni působiti mohla, a podobné, rozumí se ovšem; ale tu právě buď uznáme ony další záhady, nebo jsme narazili na opravdové hranice svého poznání. Rozmrzení jsouce takovými obtížemi konečně mnozí chtěli celé záhady se zbaviti a tvrdili, že příčinnosti vůbec není, popřeli ji, uničili a tak by nebylo čeho řešiti. Rozřešení toto jest vůbec nejšpatnější ze všech, poněvadž vede k absolutnímu nikání, v němž obsažen nejdrsnější spor, A že jest non A.

Zde neběží o to, abychom předem vylíčili, jakým způsobem v každém případě z příčin následuje účín, nýbrž o pojmovou otázku, zda-li k danému zjevu vyžadovati příčin. A tu odpovídáme, že ano, — poněvadž opak toho, totiž tvrzení, že by zjev neměl příčin, vede k čirému protimluvu a podětiná nejen možnost zákonnosti v dění zevnějším, nýbrž i možnost myšlení samého a tudíž vědy.

Popisovati pouze, jak co za jiným následuje, bylo by ne vysvětlovati, nýbrž výhost dáti příčinnosti, bylo by spadnouti v propast absolutního nikání. Zvyk i indukce mají svou důležitost; jimi se představa příčinnosti probouzí, v případech jednotlivých stopuje a určuje, ale záhada její v hloubi nerozřešuje. Pomysl o základní kategorii rozumu ji sice hloub objasňuje, ale otázku platnosti pro věci o sobě nerozhodnutou ostavuje. Nezbyvá než uznati jedině: příčinnost jest objektivní svazek mezi věcmi, — k čemuž i Kant sám nezdolně puzen jest.

Proměnu zevnější naučili se lidé pojímati jakožto spojování a rozpojování základních složek. I přicházíme v každé vědě ku prvkům, jejichžto kvalitu nepoznáváme, ale vztahy jejich nám se různými způsoby zjevují. Tu nalzáme pole svému zpytování, chtějíce poznati pravidla, kterými se ony zjevy spravují. Složky trvají, jen skupiny se zjinačují, — i vznikla nauka o atomech, o monádách, o bytostech samostatně existujících (metafysický individualismus).

Jen jednotlivci existují, na příklad jednotlivé, určité atomy, neb jednotliví duchové; s nimi nebo v nich děje, proměny, stavy. I odmítáme všechny vytáčivé všeobecné principy, které zde předčasnou jednotu hodlají uváděti, jako jsou na příklad všehmota, všesíla, všeduch a podobné. Všeduch jako všehmota jsou jen pomocné nebo přechodné pomysly, při kterých ustati nemůžeme

Metafysický individualismus neodpírá ethickému idealismu, an se s ním na něčem třetím sjednati dá, ba vlastně on jediný mu

popřává volného místa. Neboť ethický poměr má jen smysl a jest možný právě mezi osobami, které více jsou než miznoucí mody podstaty jediné. Metafysický monismus činí etiku zrovna illusorní, z přikázané čisté lásky činí egoismus. Jen mezi samostatnými osobami ona jest možna; mám-li bližního milovati z toho důvodu, že jsem v něm vlastně já, přestává onen význačný znak, totiž dvě bytosti, — jest jedna toliko podstata, a všechna láska jest pak jen sebedilství.

Přijde-li jedna bytost ve spojení se skupinou jiných, nastane i v ní proměna (dění vnitřní), jakýsi stav se navodí, představa v nejširším smysle slova. Promítá-li pak bytost tuto představu na venek, na východisko zevnějších podmínek, povstane zdání, jakoby ona představa byla vlastností, přímětkem skupiny samé a na ní jakožto na podkladě svém tkvěla. Tak na příklad žlutá barva zlata jest vlastně jen ve mně, jest můj stav, moje představa, může vzniknouti jen součiněním bytostí jedněch s bytostí mou, — ale já ji promítám mimo sebe, kladu na skupinu oněch bytostí, o níž pravíme, že jest podstatou (substantia), vlastnosti pak že na podstatě tkvějí. Tyto však vznikly jakožto účiny ze součinění bytostí zde shromážděných, mezi kterými i já jsem jedním členem jsou tedy účiny příčin a pravý poměr vynikne pouze na základě příčinnosti. Říká-li se, že přímětky tkvějí na podstatě, vyskytá se otázka, co jest vlastně podstata a kteráž že množství přímětkův může tkvít na ní. To jest proslulá záhada o podstatnosti táhnoucí se celou metafysikou. K rozřešení naznačena jest zde cesta; klíč k němu jest příčinnost. Bez příčinnosti nebylo by podstatnosti. Fysika i psychologie v nejužším spřežení zde spolupůsobí a záhadu zevrubně probírají, ano rozřešení metafysické předjímají. Dále zde nemůžeme vykládati, poukázka k fysice i psychologii věc objasní dostatečně tomu, kdo do obou nauk jest zasvěcen. Kdo zasvěcen není, tomu by ani další výklad neprospěl.

(Pokračování.)

O původu časomíry.

Napsal dr. Oldřich Kramář.

Kap. I. O názorech časových vůbec.

Obecný názor pokládá čas a prostor za samostatné věcnosti. Je to totéž prvotní stanovisko zkušenosti, dle něhož všechno to, co smysly vnímáme, za samostatnou skutečnost jest považováno. Jako však pozorování záhy vedlo k přesvědčení, že smyslové názory podmíněny jsou čidly, t. j. ústrojností lidskou, tak i názory časové a prostorové pozbyly své platnosti samostatné a uznáno bylo, že nějak pocházejí z činnosti vědomí. Avšak tu hned potkáváme se s dvěma různými náhledy o podstatě času a prostoru, které po sobě vznikly.

Kant zajisté první tušil, že čas i prostor vznikají z jakési vnitřní nutnosti subjektu vědomí, a proto pronesl náhled, že jsou původními čili a priori danými názory smyslnosti. Avšak tím, že přiřkl vědomí původní názor nekonečného času a prostoru, jednak příliš mnoho předpokládal, jednak příliš málo vysvětlil. Přílišný a nepřislušný jest předpoklad jeho, poněvadž přisuzuje obmezené individualitě lidské názory nekonečné, příliš málo ale tím vysvětleno proto, že nutnost názoru jednoho i druhého v každém případě nijak není objasněna. Mimo to shledáváme, že nekonečný čas a prostor nikterak nejsou hotovými názory, nýbrž pouhými požadavky myšlení čili postuláty. Prosté pozorování sebe sama, ano obecná zkušenost lidská ukazuje zřejmě, že skutečný názor časový u každého člověka podmíněn jest řadou minulého jeho života. Jak daleko sahají upomínky od přítomnosti až do nejtělejšího věku, tak veliký jest názor času, jež každý člověk má. Doplnování této subjektivní řady časové do minulosti i budoucnosti děje se bezděčným neb vědomým požadavkem, o čem bližšího výkladu není zapotřebí.

Nekonečný čas nám tedy nikdy nemůže býti názorem, nýbrž toliko požadavkem. A totéž platí o názoru prostorovém, jen že požadavek nekonečného prostoru ve smyslu metafysickém ani nemá té platnosti jako požadavek času nekonečného. Příčiny toho jsou na snadě. Požadavek nekonečného času i do minulosti i do budoucnosti proto jest oprávněn, že nesrovnává se s myšlením nepředpojatým předpokládati, že by úkazy světové jednou prostě byly začaly a že jednou naprosto skončí. Co mechanická theorie tepla ve příčině nutného konce světových událostí dovodila, to nutně naráží o skepticism filosofického myslitele, jenž pevně přesvědčení chová, že podstatou světa jest věd o mí. Požadavek nekonečného prostoru neopírá se však o žádnou takovou nutnost myšlení, leda jen o prstonárodní stanovisko obecné zkušenosti, která pokládá prostor za opravdovou skutečnost čili věcnost. Blouzniví astronomové, jako Camille Flammarion, dokazují tedy svým tvrzením o nekonečném počtu světů, že ve příčině svého názoru o prostoru nepovznegli se nad stanovisko prstonárodní. Nekonečný prostor jest tedy toliko mathematickou fikcí.

Kantovo tvrzení o původních názorech nekonečného času a prostoru nemůže tedy potřebě genetického výkladu nikterak vyhověti.

Naproti tomu pokusil se Herbart o empirický výklad názorů časových a prostorových bez jakéhokoliv původního čili apriorického podkladu. Jeho pokus naznačuje v té příčině počátek opravdového psychologického bádání. Za základ posloužila mu zajisté ta zkušenost, že představy druží se v řady, a že takoveto řadové spojení i při vzniku svém i při pouhé výbavě upomínkové zahrnuje v sobě vždy názor časový. Vytknutí řady představové jakožto základu představování časového byl tedy rozhodně zdařený nález. Méně zdařilým pokusem bylo, že podnikl Herbart vyložiti i názory prostorové z výbavy navzájem se křížujících řad časových. Jest sice i řadové spojení zde podkladem, avšak nikoli v ý b a v a čili e v o l u c e ř a d.

Avšak jakkoli důmyslný jest pokus Herbartův, nedostačuje naprosto, aby podstatu názorů časových a zejména časomíry vysvětlil. Ušlo zajisté Herbartovi, že jest zde původní činitel, bez jehož působnosti ani názory časové ani prostorové pochopiti nelze. Jeho empirický výklad uvázl na počátku a nepokročil dále k poznání pravého podkladu oněch úkazů. Neboť shledáme později, že ani vytvoření řady, ani evoluce její nedá se pochopiti z nahodilého styku představ, nad to přesná časomíra.

Prve však, než pustíme se do rozboru těchto úkazů, vytkneme všecko to, co pozorování jako danou jistotu ve příčině názorů časových shledává.

1. Pocit jakéhokoliv druhu, ať tělový, ať smyslový, ve smyslu názoru časového znamená přítomnost. Stýká-li se vědomě více pocitů, máme vědomí jich současnosti. Nejprostším příkladem toho jest souzvuk v hudbě, pak rovněž dva názory zrakové, jež v témž obzoru spojujeme, aneb dva pocity chuťové atd. Avšak i různé pocitové obsahy podávají názor současnosti. Na př. zvuk a názor zrakový, místní bolest neb nálada citová a nějaký vjem smyslový atd. Sdružení čili setkání se upomínek s pocity má sice též význam současnosti, avšak upomínky snadno berou na sebe ráz minulosti, jsou-li se stejnorodými pocity v řadovém vědomí sdruženy. Jsou-li však rozdílného původu, pak význam současnosti nijak není rušen. Stýká-li se na př. nějaké myšlení s nahodilými pocity tělovými neb náladami citovými, máme vědomí přesné současnosti.

2. Představa upomínková čili zkrátka upomínka má vzhledem k pocitům stejnorodým po případě význam minulosti, jindy platnost budoucnosti. Na čem tento rozdíl se zakládá, poznáme snadno při tvoření a evoluci řady. Jsou-li stejnorodé pocity ve vědomí tak dány, že vždy pocit stýká se s upomínkou a ten pocit opět jako upomínka s jiným pocitem atd., vzniká řadové spojení pocitů. Je-li tedy $a, b, c, d, e \dots$ taková řada, jest pouhá upomínka a spojena s pocitem b , upomínka b s pocitem c , atd. Při tom jest patrné, že při vstoupení pocitu b upomínka a má význam minulosti, při vstoupení c však jest upomínka b bližší, a vzdálenější minulostí, při vstoupení d upomínka c nejbližší, b vzdálenější, a nejvzdálenější minulostí atd.

Dosáhne-li takto tvořící se řada jistého počtu představ, vymizí první člen a úplně z vědomí, při dalším přistupujícím členu vymizí i b z upomínky atd. Zcela prostě jeví se tento úkaz ovšem jen tehdy, děje-li se nastupování členů $a, b, c, d \dots$ stejným rytmem. Tento pojem stejného čili nestejného rytmu zahrnuje v sobě již další zkušenost časovou, která zralejšímu vědomí lidskému již eo ipso dána jest. Než o tom promluvíme později.

Názor budoucnosti předpokládá však obvyklost, t. j. často se opěťující řadu, jako na př. časovou řadu, již nazýváme dnem. Naznačuje-li nám opět $a, b, c, d, e \dots$ takovouto řadu stále se opěťující, pak jest s pocitem a spojena upomínka b, c, d atd., zkrátka jest s pocitem a přímo dána upomínka ostatních členů

až do jistého následného, a počet těchto upomínek podmíněn jest častější neb méně častou evolucí této řady neb opětovaným znovutvořením jejím. Avšak platnost těchto upomínek s pocitem *a* spojených není stejná; *b* jest nejjasnější, *c* jest méně jasné atd., až pak při jistém členu upomínky přestávají. To však ve smyslu názorů časových znamená toto. Ve přítomnosti *a* jest *b* nejbližší budoucností, *c* vzdálenější, *d* ještě vzdálenější atd. Genetický rozdíl minulosti a budoucnosti jest tedy tento. Minulostí jeví se v časové řadě upomínka, která zbyla po skutečnosti, t. j. po pocitu, který se již uskutečnil, budoucností však upomínka, která dle známého pravidla evoluce má se uskutečniti. Proto jest minulost vždy přímo daným názorem časovým, budoucnost však předpokládá pravidelné aneb aspoň časté opětování tétéž řady. A známo jest, že slyšíce poprvé neb hrajíce hudební skladbu, na každém místě jejím spojujeme více méně jasnou upomínku předcházejícího tonového spojení s právě přítomným, avšak abychom mohli očekávati následující, k tomu jest zapotřebí, aby nám skladba byla obvyklejší. Než takovýto příklad jest toliko malicherný u porovnání se základním a nejdůležitějším názorem časovým, jenž nám vůbec dán jest, s názorem dne.

3. Den jest ustálený názor čili pojem časový odtud pocházející, že jistí členové vědomí pravidelně se opětuji. To však jsou jednak pocity smyslové, t. j. úkazy přírodní a jiné z našich činností vyplývající, jednak pravidelně se opětuující orgánové nálady. Po probuzení z ranního spánku počíná se u každého člověka dle jeho věku, pohlaví, stavu, bydliště a podnebí a jiných okolností vytvářeti řada vědomých obsahů života, a tato řada více méně každým novým dnem se opětuje a končí večer usnutím. Kromě přírodních úkazů, které arci dle roční doby a nahodilejších změn počasí mohou býti poněkud rozdílné, avšak vždycky jsou velvýznamné, zaujímají pravidelné činnosti celou dobu dne. Mimo to jest poněkud střídaní orgánové nálady od probuzení až do usnutí tak význačnou řadou pozvolna se měnících členů, že ve vědomí osobnosti každého dne snad nejdůležitější místo zaujímají. Suma všeho toho, co pravidelně se opětuje, naznačuje nám názor čili pojem dne. Vedle těchto pravidelně se opětuujících členů jsou také nahodilejší členové, kteří však k pojmu dne ničím nepřispívají a dle větší menší své významnosti obvyklou podstatu dne toliko pozměňují. Při názoru dne jeví se nám nejpatrněji význam přítomnosti, minulosti a budoucnosti. Co předem názoru přítomnosti se tkne, jest každý člen denní řady vyjádřen

netoliko určitými pocity ze sféry smyslové, nýbrž především a nejvýznamněji příslušnou orgánovou náladou, která se tou měrou pravidelně opětuje, jak jsme živi pravidelně a zdrávi. Každá odchylka od pravidelného průběhu činností a pravidelného střídání orgánových nálad pocituje se jako změna. Zejména pak změny ve střídání pravidelných nálad proto jsou důležité, že pocítujeme je jako změnu stavu zdravotního, aneb aspoň za změnu subjektivní hodnoty osobnosti. K objasnění několik případů. Po probuzení jinak cítíme se, než když již déle bdíme, po přijetí pokrmu ranního jinak než před tím, v pravidelném proudu práce jinak než při jejím početí; když pozvolna hlad se dostavuje, jinak, než když usedáme ke stolu, jinak, když od práce unaveni jsme a s čilými silami ji počínáme; jinak, když po obvyklém obědě pocítujeme mírnou ospalost, a když dopoledne zcela svěží jsme. Atd.

Tyto příklady dostačí asi, aby ukázaly, jak důležitými činiteli jsou orgánové nálady při základním pojmu časovém, při názoru dne. Vedle těchto pak pravidelně opětujících se střídání úkazů přírodních a našich činností určuje podstatu dne. Již zde možno poukázati k tomu, kterak zcela chybný pokus školy Herbartovské to byl odvozovati tak zvanou prázdnou řadu časovou ze vzájemného zatemňování rozličných řad ve vědomí se stýkajících. Prázdna řada časová v tom smyslu, jak tam byla stanovena, jest logické non-ens, zkrátka neexistuje a jest nemožna. Také jí nikterak k výkladu úkazů časových není zapotřebí, a pomůcka, již poskytuje, jest v pravém smyslu chudičká a nedostatečná.

Třeba tedy důtklivě na to upozorniti, že naše názory časové, předem pojem dne, nejsou nikdy prázdnými řadami ve smyslu školy Herbartovské, nýbrž vždy jsou tvořeny určitými a jasně vědomými členy, mezi nimiž pak temnější orgánové vědomí a jeho střídání zaujímá velmi význačné místo. To jsme zcela zřejmě poznali již při názoru dne. Avšak totéž shledáme při názoru měsíce a roku. Vzhledem pak k názoru přítomnosti, o němž právě jsme mluvili, třeba ještě na to upozorniti, že jest přítomnost vždy vyjádřena obzvláště náladou orgánovou, která v pravém slova smyslu její podstatu určuje, neboť vyjadřuje především podstatu osobnosti. Obsahy myšlenkové neb vjemy smyslové stávají se toliko bližším určením této nálady a osobnosti. Sledujeme-li průběh dne, pozorujeme nepochybně, že tato nálada neustále plynule se pozměňuje tak, že od probuzení až do usnutí máme velikou řadu plynule do sebe přecházejících členů vědomí orgánového základního, kteréž vyjadřuje ubývání latentní energie; k němu přidružují

se pak nahodilejší změny, subjektivně přístřené city. Subjektivní hodnota osobnosti skládá se tedy z těchto dvou činitelů.

Důležitost oné základní řady orgánových nálad nejlépe z toho vysvítá, že změny její jednak podmiňují možnost empirických obsahů vědomí, jednak zamezují: prvé probuzením ze spánku, druhé opětným nastáním reakce spánkové.

Názor minulosti a budoucnosti jest pak při názoru dne také dán v nejpůvodnější a nejdůležitější formě. Každá doba dne zahrnuje v sobě spolu upomínku předešlé doby téhož dne se všemi členy jako bližší a vzdálenější minulost. Každá doba rovněž spojena jest s upomínkami, jež naznačují očekávání, tedy názor budoucnosti. Spojíme-li na př. s některou dobou dopolední jasné očekávání poledne, odpoledne, večera atd., jest to jen následek toho, že řada dne jest nám tak známá a běžná, že snadnou evolucí dovedeme celý obvyklý průběh dne sobě vytknouti.

4. Podobného významu jako den jest i měsíc a rok, avšak jisto jest, že pojmy tyto jsou nesnadnější, poněvadž zahrnují delší řadu úkazů. Kterak zejména názor čili pojem roku jest nesnadný, toho dokladem jsou nám dějiny časopočtu. I při těchto dvou názorech shledáváme řadu úkazů čili změn, při nichž kromě nápadných vjemů přírodních také nálady orgánové mají podstatné místo. Názor měsíce vyjádřen jest postupnou řadou změn od nového, t. j. neviditelného měsíce až po opětné jeho zmizení. Nejnápadnější úkazy při tom jsou tyto: pomenáhlé přibývání až do úplňku a ubývání až do zmizení, a pak stále postupování měsíce na východ, s nímž spolu celkové opozdívání se jeho východu jest spojeno. Jak významné tyto úkazy byly národům surovějším, když již počaly pozorovati zjevy nebeské, toho dokladem jsou nám mythy národů a vůbec kulturní dějiny. Stanovení pak této doby od zmizení měsíce až do opětného zmizení příslušným počtem dní, jenž vyjadřuje synodický měsíc, t. j. 29 dní 12 hod. 44 min. 29 vteřin, bylo prvním základem časopočtu. Ovšem bylo toto přesné číslo teprve později dokonalením pozorováním astronomickým zjištěno, avšak dosti záhy bylo seznáno, že ta doba činí více než 29 a méně než 30 dní. Do ostatních podrobností významu více astronomického než psychologického nebudeme se pouštět. Avšak na to třeba upozorniti, že řada těch změn průvodce naší země, měsíce, jest a byla obzvláště u surovějších národů provázána významným střídáním citových nálad. Než poněvadž číselné ustanovení doby měsíce dle dní jest v pokročilém životě občanském nejdůležitějším zřetelem,

proto netřeba přihlížeti k oněm střídavým náladám. Podobná řada změn stanoví pojem roku. Předem jsou to nápadné úkazy výšky slunce nad obzorem v poledne, která na sebe upoutala pozornost; s tím pak nestejná doba východu a nestejně trvání světlosti denní. Bedlivějšímu pozorování ale obzvláště nápadno bylo postupování slunce na východ, tak že stále a stále jeho místo mezi stálicemi se mění. K těmto závažným úkazům druží se změny teploty a ročních počasí se vším střídáním vzrůstu rostlinstva a důležitými výsledky pro člověka i ostatní živočišstvo. K tomu druží se posléze řada střídavých nálad, která se pravidelně s malými toliko obměnami každoročně opakuje. Ostatní věci pomíneme, ježto jsou významu více astronomického než psychologického. Avšak to třeba vytknouti, že pojem roku a měsíce není naprosto žádnou řadou prázdnou, nýbrž řadou jasně vytčených a vědomých členů. Při obou názorech opětuje se zase význam přítomnosti, minulosti a budoucnosti, a zvláštní významností vyniká v té příčině opět rok, méně měsíc. Pojem přítomnosti jest kromě příslušné každému okamžiku dne orgánové nálady určen jemnější podstatou nálady počasové, která dle ročních dob jest velmi nestejná. Majíce tedy na zřeteli pojem roku, myslíme arci především na číslo 365 a jedné čtvrtiny dne, avšak to jest toliko význam číselný čili astronomický. Daleko závažnější jest nám vystřídání patrných úkazů přírodních a s nimi spojených činností lidských a nálad se střídajících.

Kromě těchto základních pojmů časových, dne, měsíce a roku, máme ovšem ještě jiné závažné pojmy časové, jednak významu astronomického, jednak geologického, jednak dějepisného atd. Avšak ačkoliv pojmy tyto důležité jsou a taktéž přesnou řadou změn se vyznačují, přece přímá jich důležitost psychologická jest menší. Toliko k jedné věci poukázati třeba, že názory časové lidského věku, jako dětství, jinošství, zralost, stáří a kmetství, jsou kromě rozdílu ze života intelektuálního vyplývající nápadně také rozlišeny podstatou orgánového vědomí.

Nutno tedy jako všeobecnou stránku názorů časových vytknouti to, že kromě empirických obsahů vědomí podmíněny jsou řadou střídavých a zákonitě se měnících nálad orgánových. A to je stěžejný bod, na němž visí veškera psychologická theorie času. Nedbá-li se tohoto důležitého zřetele, jest výklad časových názorů již předem pochybný a nesprávný. Ne pocity a vjemy smyslové jsou základem času, nýbrž stále a zákonitě se měnící nálada orgánová; onyno dávají názorům časovým toliko objektivní význam dějů zevních.

5. Každá řada pevně sestrojená, t. j. častým opětováním ustálená, někdy snadno, někdy méně snadno se vybavuje. Tato evoluce jest všeobecně známým úkazem, tedy nezvratnou zkušeností. Jaké nesnáze však evoluce sama psychologickému výkladu poskytuje, to prozatím zde pomíneme. Herbart, jenž sestrojení a evoluci řady velmi důvtipně vzal za základ theorie časové, nebyl si těchto nesnází nikterak vědom, přestává na tom, že jest to jistota zkušenosti. Evoluce však jest postupné vynikání členů řady k takové jasnosti, jaká dle ostatních podmínek vědomí vůbec možna jest. Máme-li řadu *a, b, c, d, e . . .*, může první člen *a* sám býti skutečností smyslovou t. j. přítomností ve svrchu naznačeném smyslu, aneb jest pouhou upomínkou, jinými představami vybavenou. Jakmile tedy člen *a* stane se dostatečně jasnou představou, vybavují se po případě ostatní členové, a sice tak, že *a* ustupuje z nejjasnějšího uvědomění a *b* největší možné jasnosti dochází, pak opět *b* ustupuje a *c* dospívá plného možného uvědomění atd. Od prosté evoluce upomínkové nutno však rozeznávati uskutečnění řady, t. j. převedení pouhých upomínek ve platnost pocitů. To stává se buď zevními podmínkami, buď naší vlastní činností. Zevními podmínkami uskutečňuje se na př. průběh dne neb měsíce neb roku atd., ježž na počátku čili při prvním členu jako řadu upomínek prostou evoluci vybavujeme. Podobného druhu uskutečnění děje se při jízdě po železnici, když řada stanic nám dobře známá a tedy předem vybavená postupně se uplatňuje.

Avšak při evoluci řad jest nám dvou důležitých úkazů vzpomínati, totiž, že orgánová nálada po případě usnadňuje a zrychluje vybavu, po případě ztěžuje aneb zcela znemožňuje. Opět to závažný pokyn pro psychologickou theorii času, že orgánové vědomí jest skutečným základem názorů časových. Pro první případ jest velmi instruktivním příkladem toto: Jisté doby dne, vyznačené obzvláštními náladami, a rovněž jisté doby roční vybavují snadno řady právě v těchto dobách sestrojené. Odtud plynou četné zajímavé zkušenosti. Známo jest, že doba večerní před spaním snadno vybavuje ranní snění netoliko dní předešlých, nýbrž i z dob vzdálenějších. Tak pozoroval pisatel, že někdy sny z rozmanitých dob minulých v oné naznačené době s velikou jasností ve vědomí se objevují. Příčina toho jest snadno pochopitelná. Orgánová nálada doby večerní vyznačena jest jako přechodní doba z vědomí bdělého ku spaní. Přirozeně podobá se tato doba množstvím latentní energie orgánové či správněji řečeno, jistým přebytkem únavy té době spánkové, kdy po bezvědomí a prvním

temném snění zvolna nastupuje pokročilé vědomí snové. Podobnost nálady orgánové má však za následek výbavu příslušných řad, za nálady právě tak neb podobně utvářené se sestrojivších, t. j. snů. Podobně vybavuje nálada vzrůstajícího se hladu před polednem celou řadu představ, která s požíváním pokrmů jest spojena. Totéž děje se v každé době roční, když zevními příčinami jisté nálady docházejí uplatnění. Tak na počátku jara vybavujeme si předem již ponenáhly vzrůst a rozkvět rostlinstva se všemi úkazy jej provázajícími. Jiný příklad poučný jest ten, že naše paměť tehdy jest nejbystřejší, když nálada orgánová dostatečnou přípravou jest k výbavě přizpůsobena. Proto jest z rána po probuzení paměť chabá a nespolehlivá, duševní práce nedaří se, pokud nedostaví se potřebná čilost.

Opačné příklady, mimo právě naznačenou ranní rozespalost, jsou taktéž četné. Každá odchylka od pravidelné střední nálady buď chorobným stavem neb vášní zamezuje výbavu. Říkáváme v prvním případě, že hlava jest tupá. Ale také vášnivě naladění zamezuje vybavování toho, co by k uvědomění mělo přijíti. Vášně zaslepují, odnímají střízlivost a zavádějí k nesprávnému jednání. Avšak kromě těchto případů máme některé velevýznamné, jež průběhu životního vědomí dávají určitou tvářnost. Jest to známou zkušeností, že vědomí snové n e s o u v í s í s předcházejícím bdělým životem. Tomu však se musí rozuměti taktó. Sny berou ovšem látku svou z předešlého života, avšak děje, jež sen v každém případě sestrojuje, nejsou nikterak p o k r a č o v á n í m t o h o, co jsme zažili za předešlého dne nebo vůbec za doby minulé. Látka vědomí jest tedy celkem táž, avšak subjektivního, t. j. vědomého spojení s předcházejícím životem není. Jednáme sice ve snu zhusta s osobami nám blízkými, shledáváme se třeba i na obvyklých nám místech, avšak průběh dějů jest od obvyklého života rozdílný. Ba dosti časté jsou případy snů, kdy ocitujeme se v okolnostech života z c e l a r ů z n ý c h. Poněvadž tento předmět jest pro pochopení časové podstaty našeho vědomí tak závažný, třeba u něho déle setrvati.

(Pokračování.)

Ke sporu o asociaci podobnosti.

Napsal JUDr. J. Stěhule.

Je naší zkušeností, že po sobě následují podobné představy, vzpomínky. *) Buď po vjemu vynoří se vzpomínka jemu podobná, nebo za vzpomínkou jednou následuje jiná, jí podobná. Do nejnovější doby vykládal se jev ten tak, že podobnost je tu asociací příčinou, nebo jak Hume dí: »podobnost je jedním z asociacních principů, jenž způsobuje, že ideje se spojují«.

I v nejnovější literatuře uznává se fakt výše vytčený, ale popírá se, že podobnost je tu asociací příčinou, nebo vůbec projevem nějaké zvláštní neznámé příčiny asociací. Je tedy sporný výklad faktu asociace podobnosti, čili vnitřní.

Námítky proti asociaci vnitřní jsou jednak psychologické, jednak psychofysiologické. Psychologické znějí: »Asociace podobnosti mají význam jen formální. Spojení, jež formálně jsou spojení podobnosti, jsou vskutku asociace styčnosti. Podobnostní asociace můžeme považovat za formy, jichž příčinu dlužno hledat ve styčnosti.« Psychofysiologické znějí: »Asociace podobnosti vymyká se porozumění psychofysiologickému. Pro asociaci tu nemožno mysliti si nějaké koreláttní děje fysiologické, kdežto pro asociaci styčnosti ano.«

Chci dokázati, že asociací vnější nelze vysvětlovat asociaci vnitřní.

*) Pojmu »představa« užitó zde ve smyslu Wundtovy »Erinnerungsvorstellung«, »Erinnerung«. Wundtovu »Sinnesvorstellung« překládám slovem »vjem«. Souhlasím s Wundtovým rozdělením asociací na asociace stejnosti a styčnosti (viz: Bemerkungen zur Associationslehre Ph. St. VII.). Užívám též jeho výrazu: asociace vnitřní k označení té asociace, kterou jedni považují za asociaci podobnosti, druzí za asociaci stejnosti (Grundzüge der physiol. Psychologie III. 562.). Asociací vnější míněna asociace styčnosti.

Psychofysiologické úvahy v oboru asociace představ jsou vlastně úvahy vzniklé z psychologických potřeb, a od odpůrců asociace vnitřní nejsou správně promyšleny. Fysiologie nedává nám pro asociaci představ nijakého světla a nemůže myšlení psychologické byti určováno konstrukcemi majícími ráz pouhých domněnek.

*

Nám jde o to dokázat, že ty dvě formy asociace představ nelze navzájem na sebe svesti, speciálně, že asociaci vnitřní nelze svesti na vnější. Tu musíme najít, čím se psychologicky rozlišují. Takový znak rozlišující lze zjistiti a vyvésti z něho psychologický důkaz pro asociaci vnitřní.

Při asociaci vnitřní poprvé ve vědomí spojují a dostávají se ve styk intelektuální elementy, jež doposud před tím ve vědomí spolu nebyly. Vidím nad viaduktem zelené světlo signálové a vzpomínám na zelené světlo signálu viděné kdysi na trati v horské krajině. Dnes poprvé ve vědomí setkaly se spolu tyto dva obrazy zelených světel.*)

Při asociaci vnější však tomu jinak. Vzpomínka na signálové zelené světlo viděné kdysi v horské krajině nezůstala osamocena. Spolu s ní vynořila se celá vzpomínková skupina: signálový aparát, trať v údolí, červené světlo lokomotivy, hukot vlaku, na protějších stránkách černé skvrny lesů, šumění horské bystřiny dole v rokli. Setkává se tu celá řada vzpomínek. Jako vzpomínky setkávají se také poprvé ve vědomí — ale už minule byly pospolu ve vědomí vjemy, jež zobrazovaly totéž, co dnešní vzpomínky. Tomu spojení duševních stavů, jež dnešní vzpomínání nám předvádí, předcházela už právě taková asociace vjemů. Tomu tak při asociaci vnitřní není. Jí nepředcházela ve vědomí nijaký děj asociční, který by dnešní asociaci vnitřní byl opakován, t. j. který by obsahoval nějakou vnitřní asociaci duševních stavů, které by jaksí in origi-

*) Stejně tak tomu, když mne vzpomínka upomene na jinou podobnou. V řadě vzpomínek vynoří se mi obraz modré hladiny Vltavy za jasného dne letního s Petřínou viděné. Vzpomínám, že jsem tak jasnou modrou hladinu viděl i jindy s Letné za jarního dne. Obrazy těch modrých ploch nebyly posud spolu ve vědomí. Vjemy modrých hladin byly zažity nesoumězně. Dnes poprvé setkaly se asociaci, kterou nazýváme vnitřní.

nali představovaly totéž, co duševní stavy, jež dnešní asociaci vnitřní skládají, představovaly by jaksi in copia. Při asociaci vnější je tomu tak. Jí předchází asociace vjemová obsahující stavy, jež představují totéž, co dnešní vzpomínky styčností k sobě se družící.

Asociace představ styčností znamená tedy reprodukci minulé styčností buď vjemové nebo představové. Představy vyvolávají jedna druhou styčností jen tehdy, když už před tím někdy vjemy nebo vzpomínky, totéž, co dnešní představy zobrazující, byly současně nebo po sobě ve vědomí. Asociace představ styčností předpokládá tedy jisté minulé dění duševní: asociace vjemové nebo představové. Předpokládá už minulou asociativní styčnost mezi vjemy nebo představami uskutečněnou — je jen jejím opakováním, tak jako představování, vzpomínání je — jak říkáme — reprodukcí vjímaní nebo minulého vzpomínání. Asociace představ styčností tvoří se sice teprve při představování, ale jen tehdy a do té míry, kdy a pokud předcházela před ní styčnost při vjímaní nebo minulém vzpomínání.

Při takovémto vymezení asociace vnější shledáme, že všechny asociace představ nelze jí vysvětliti. Jakou asociací může se připojit k vjemu vzpomínka, nebo k vzpomínce jedné vzdálená jiná, náležející jiné zkušenosti, s prvou soumezně se neudávší? Zde asociční spojení nemůže se utvořit styčností, poněvadž minule posud ve vědomí spolu nebyly stavy, jež znamenaly totéž, co dnešní, jež k sobě se asociují. Nutná minulé styčnost mezi nimi se ne vytvořila.

Vjem a vzpomínka, nebo vzpomínky z více nesoumezně zažitých zkušeností jsou poprvé k sobě psychicky vztaženy a nemohou se spojovat styčností, neboť asociace představ styčností předpokládá již minulý poměr asociace styčností, t. j. minulou jednu zkušenost. Tedy, kde asociují se jevy intelektuální, znamenající dvě zkušenosti, které soumezně před tím ve vědomí se neobjevily, neděje se tak asociací styčností. Spojování dvou zkušeností je, když se přechází ze vjímaní k představování (představování se zavádí) a z představování jedné zkušenosti do jiné s první soumezně nezažité (představování jedné zkušenosti se přetruhuje a převádí do druhé). Ani jedno ani druhé neděje se styčností. Asociace představ nezavádí se ani nepřevádí do jiné vrstvy zkušenostní styčností. Asociace představ styčností je vždy prostředkována jinou formou asociční.

Asociace představ styčností za oba členy musí mít vzpomínky, a to vzpomínky znamenající jednu zkušenost. Uskutečňuje se až mezi představami, pokud tyto jsou upomínkami na jednu souvislou zkušenost.

To je psychologický výklad asociace představ styčností, t. j. výklad získaný sebepozorováním. Psychologie nemůže dáti jiného výkladu, než popis jevů a vytčení vztahů, jež mezi jevy nastávají. Proto je tento výklad vymezující asociaci představ styčností postačitelny.

Jaká je to tedy asociace, kterou připojuje se vzpomínka k vjemu nebo k jiné vzpomínce, k níž netvořila před tím jednu zkušenost? Asociace styčností to není. Odpůrcové vnitřní asociace uznávají však jen dvě formy asociace reproduktivní, mezi kterými může býti spor: vnitřní a vnější.

Vnitřní neuznávají jen z toho důvodu, že prý tu jde o asociaci vnější. Dokázali jsme ale, že tvrzení jejich vyvrací psychologická analýsa asociace vnější. Zbývá tedy pro zavádění a převádění asociace reproduktivní — asociace vnitřní.

Toto vymezení asociace vnější není získáno výhradně a contrario asociace vnitřní, nýbrž analýsou a porovnáním jí s vnímáním. Jestli na základě svého vymezení docházíme k závěru, že jsou asociace představ, které nemají rázu asociace vnější, nepokládáme tím za dokázáno, co se teprve má dokázati. (Pokračování.)

Památce A. N. Radiščeva.

List z dějin ruské filosofie konce věku XVIII.

V září r. 1902 minulo sto let od toho osudného dne, kdy Aleksandr Nikolajevič Radiščev, zoufaje si nad pokrokem své vlasti a nevěře ve vítězství ideí pravdy a spravedlnosti, vypil velkou sklenici vodky a takto zemřel samovraždou. Nebyl to jinoch zklamaný láskou neb vírou v lidské snahy, ve skutečnost, nesrovnávající se s jeho vysokými, ideálními názory, než stárnoucí, životem zmořený, lidmi zmučený člověk, jenž se nemohl zřici oněch ideálních názorů a raději zhytnul, než aby se déle díval na šerednou skutečnost, které odpomoci nemohl.

Pohnutý život tohoto muže, jeho zápas za myšlenky, jeho utrpení a tragický skon nebudeme zde líčiti, zde pouze budeme mluvit o něm jakožto o filosofu a šířiteli západní osvěty na Rusi, neboť Radiščev nejen pilně studoval filosofii, než napsal též filosofický traktát O člověku, o jeho smrtelnosti a nesmrtelnosti. Radiščev byl vzdělán za hranicemi Rusi na staroslavné lipské universitě, kam jako jinoch sedmnáctiletý byl poslán na studie r. 1766 z rozkazu Kateřiny II. zároveň s jedenácti soudruhy. Mladá ruská císařovna měla zajisté tehdy úmysly nejšlechternější, horovala o osvození selského lidu z poroby, pilně si dopisovala s francouzskými osvícenci, považujíc se sama za filosofku, hodlala šířiti na Rusi osvětu a za tím účelem poslala jinochy do Lipska, by se tam naučili všemu, co mohla dáti tehdejší západní vzdělanost, hlavně ale přirozenému právu v tom smysle, jak mu rozuměli tehdejší francouzští filosofové. Studenti pracovali s velkou horlivostí, jak vysvitá ze svědectví ruského vyslance v Drážďanech, jenž asi o půl druhá roku později o nich píše: »Všichni vůbec s obdivem uznávají, že za tak krátkou dobu učinili znamenité pokroky a neustupují ve věděni těm, kdož se tam dávno učí; zvláště jsou chváleni a považováni za vzorně způsobilé: na prvním místě Ušakov a pak Janov i Radiščev, kteří vesměs překonali očekávání svých učitelů.«

Nejstarší student Ušakov byl člověk pozoruhodný; byl učedníkem v Petrohradě a měl před sebou velmi pěknou

kariéru; než touha po vědění pohnula ho, že se zřekl svého úřadu a vymohl si dovolení, provázeti své mladší soudruhy do Lipska, kde až do své smrti, která ho záhy překvapila, zůstal jich hlavou a rádcem ve věcech vědění a myšlení.

Studentům bylo nařízeno učit se všem oborům filosofie i práva jakož i potřebným řečem a dle svědectví Radiščevova především se učit logice. «Ušakov četl Arnauldovo Umění mysliti a základy filosofie S. Gravesandea a srovnává je jejich názory s názory svého učitele, hleděl dopátrati se pravdy v samém jich rozdílu.»

Poznamenáváme, že Radiščev zde mluví o známé portroyalské logice *La logique ou l'art de penser* a o spise holandského matematika a filosofa Viléma S. Gravesandea (1668—1742) *Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam*. Ale to byli počátkové; hlavním jich učitelem byl tehdy Helvetius, jak o tom svědčí týž Radiščev:

»Kdosi (jméno jeho zatajím, bych nevehnal v jeho tvář růměnec hanby neb bledost lítosti), kdosi na cestě své Lipskem zvláštní úctu jevil k Fedoru Vasiljevičovi (Ušakovu) a hleděl získati si jeho přátelství. Sluší uznati, že F. za pobytu svého v Lipsku a svým obcováním s námi vzbudil jak u Fedora Vasiljeviče, tak u všech nás velkou touhu po čtení, dav nám příležitost seznati knihu Helvetiovu o Rozumu. F. takovou zálibu choval k tomuto dílu, že je považoval za nejvýtečnější mezi všemi; ovšem snad ani jiných spisů neznal. K jeho radě F. V. a my za ním čtli jsme onu knihu, čtli s pozorností a z ní se mysliti naučili. Lichotí každému spisovateli časem třebas i pochvala nevědomce; též Helvetius ovšem nezůstal lhostejným dověděv se, že celá společnost jinochů učila se mysliti z jeho spisu. V tom směru spis jeho vždy může býti velmi užitečným.« Helvetiovi sdělil o pili ruských studentů G. Grim, kterýž za pobytu svého v Lipsku byl na ně upozorněn. V jaké míře Helvetius byl vůbec oblíben ve vyšších kruzích na Rusi, nejlépe vysvitá z článku A. Račinského v Ruském Věstníku (1876) o ruských stoupencích tohoto filosofa, z kterého se dovídáme na př., že dílo jeho posmrtné *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* bylo uveřejněno péčí dvou nejpřednějších ruských velmožů, knížat Goliciných.

Jak studovali jinoši knihu Helvetiovu, nejlépe vidíme z Dopisu, týkajícího se prvé knihy Helvetiova spisu *O rozumu* z pera téhož pohlavára kroužku Ušakova; dopis tento uveřejnil Radiščev zároveň s Životopisem zesnulého přítele r. 1789. Dopis byl adresován témuž velmoži, jenž doporučil studentům čtení této knihy.

Ušakov děkuje především F... za to, že vzbudil v něm »nezlomný odpor ke všem soustavám, majícím svůj základ v nezkrotné fantasii svých původců«. Ušakov jednou přečetl knihu se svým novým přítelem, pak ji čte ještě třikrát s velkou bedlivostí a obdivuje se bystrozraku spisovatelovu, jasnosti a ušlechtilosti jeho slohu, bohužel příliš stručného.

Dopisy, kterých zbylo pět, byly určeny k tomu, by krátce v ruské řeči byl dán obsah spisu, ač Ušakov ne vždy souhlasil s názory Helvetiovými.

To uvádíme, by Radiščev a jeho soudruzi nebyli považováni za slepé cititele francouzského myslitele, za hrubé a nerozvážené materialisty, jakým se alespoň jeví sám Radiščev v líčení Puškinově, který ve svém článku velmi nespravedlivě posuzuje nejosvícenějšího ruského myslitele věku osmnáctého. Puškin s přísnou tváří Mentora odbývá krátce Radiščeva slovy: »Radiščev jest zrcadlem veškeré francouzské filosofie svého věku: skepticismu Voltaireova, filantropie Rousseauovy, politického kynismu Diderotova a Raynaldova; leč vše to se zobrazilo v neladné a zkažené podobě, jako všechny předměty křivě se odrážejí v křivém zrcadle. On jest skutečný představitel poloosvěty. Opovržení nevědomce ke všemu minulému, slaboumný obdiv vlastního věku, slepé stranictví novotě, jednotlivé, povrchní vědomosti, ledabylo přizpůsobené ke všemu, — hle, co shledáváme u Radiščeva.« V témž článku Puškin s velkým opovržením mluví o francouzské filosofii, nazývá metafysiku Helvetiovu všední a bezplodnou a podotýká, že též ve svém nudném pojednání o člověku atd. zůstal Radiščev žákem Helvetiovým, rozumuje všedně a s větší zálibou vykládá než zamítá důvody čistého atheismu. Puškin v těchto rádcích a ve mnohém ostatním, co napsal o Radiščevovi, pouze zjevil svou vlastní nevědomost, ač není-li správně mínění, že tak příkře odsuzoval Radiščeva, by oklamal cenzuru a přece jen upozornil na tohoto neohroženého zápasníka za svobodu. Radiščev skutečně přilnul jako jeho soudruzi s velkou láskou k francouzské filosofii, leč to nebyl jediný pramen jeho duchovního rozvoje: francouzští filosofové dali pouze onu svobodomyšlnost, přímou a poetivost smýšlení, kterou vynikal po celý život. Skutečné vědění a filosofii dalo mu spíše Německo, hlavně pak slovatný profesor Platner (1744—1818), jenž byl oné doby v Lipsku nejpopulárnějším filosofem a výtečným znalcem přírodních věd. Z Francouzů mimo Helvetia zvláště se zalíbily jinochům demokratické ideje Mablyho a Rousseauovy. Spisy prvního zdály se jim býti vrcholem dokonalosti, pročež, když profesor Bochme oznámil

své přednášky o veřejném právu Evropy, tři studenti, mezi nimi Radiščev, odhodlali se je nenavštěvovati, poněvadž prý »vzorné dle soudu celého světa dílo Mablyho (Droit public de l'Europe fondé sur les traités) zajisté obsahuje v sobě více poučného, než jakékoliv přednášky«. Avšak titíž studenti zajisté pilně chodili do přednášek profesora Platnera, jak to tento potvrdil o dvacet let později v rozmluvě se slavným dějepiscem Karamzinem. Platner přednášel velmi zajímavě; on nejen mluvil o svém předmětu, než neustále se dotýkal veřejného života, podrobuje přísné kritice různé společenské řády, poukazuje na křivdu v poměru bohatých k chudým a na jiné palčivé otázky. Ale hlavně asi on vštípil Radiščevovi onu lásku k přírodním vědám, kterou se Radiščev vyznamenával po celý život.*)

Karamzin ve svých Dopisech ruského cestovatele velice vychvaluje Platnera: »Nikdo z lipských učenců,« dí on, »není tak slavným, jako doktor Platner, eklektický filosof, jenž pátrá po pravdě ve všech soustavách, nelna zvláště ani k jediné z nich; na př. v tomto souhlasí s Kantem, v onom s Leibnizem aneb odporuje oběma. Umí psáti jasně a, kdo alespoň poněkud obeznámen jest s logikou a metafysikou, ten lehce může mu porozuměti. Aforismy Platnerovy jsou nemálo ceněny a člověku, jenž se odvážiti hodlá do labyrintu filosofických soustav, tyto aforismy mohou sloužiti za nit Ariadninu.« Ještě více se mu líbily přednášky profesorovy; byl přítomen jedné, ve které filosof mluvil o velikém duchu neb geniovi: »Platner mluví tak svobodně jako ve svém pokoji a velice zajímavě. Všichni, pokud jsem mohl viděti, naslouchali s velkou pozorností. Lipší studenti prý nikoho tak nemilují a si neváží, jako jeho.«

Ač minulo už celých dvacet let od pobytu Radiščeva v Lipsku, přece se pamatuje Platner na ruské studenty a s pochvalou mluví o nich, zvláště o dvou, které nazývá Karamzin počátečními písmeny. Jsou to Kutuzov a Radiščev, jehož jméno tehdy bylo odsouzeno už Kateřinou Velikou k věčnému zapomenutí a tedy vyslovováno býti nesmělo, jako později se stalo se jmény Herzenovým a Černy-

*) Platner byl fyziolog, lékař a pohlížel na filosofii se stanoviska lékařského, jak o tom už svědčí samo záhlaví jeho díla Anthropologie für Aerzte u. Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik. (I. 1790, první vydání 1772—4). Roku 1783 uveřejnil Gespräch über den Atheismus. Hlavním jeho spisem byly Philosophische Aphorismen (1776—800) a původním jeho studiem a předmětem přednášek fyziologie; profesuru filosofie obdržel teprv r. 1801, než už dříve o ní přednášel. Ve filosofii až do r. 1781 patrně byl pod vlivem Leibnizovým, později se stal stoupencem Kantovým, ač se mistru slepě nekořil a leckdy ho kritisoval.

ševského. Hlavní spisy těchto tří mužů až posud jsou na Rusi zapověděny; děkujeme dobrému osudu alespoň za to, že se o nich nyní mluví i psáti smí dosti svobodně.

Hlavním učitelem Radiščevovým tedy byl asi Platner, o čem nikdo nebude pochybovati, kdo si pozorně přečte jeho pojednání O člověku, a ne tak povrchně, jako to učinil Puškin, jehož úsudek o povrchnosti a nesoustavnosti vědomostí Radiščevových bez veliké kritiky opakovali přední historikové literatury až do našich dnů. Teprv kazaňskému profesoru Jevgeniju Bobrovu náleží nepochybná i velká zásluha, že důkladným rozbořem díla Radiščeva ve třetím svazku své Filosofie na Rusi (Kazaň 1900) obhájil Radiščeva a dokázal hroznou povrchnost jeho povolanych sice, leč málo svědomitých soudců. Při vši úctě k takým slavným mužům, jakými byli na př. Galachov a Tichonravov musíme podobnou nedbalost příkře odsouditi, zvláště ana se týká muže, jenž bez toho až nazbyt byl schválně křivě posuzován jakožto zlosyn a zrádce vlasti.

Platí tedy až posud slova Puškinova z dopisu k Bestuževovi z r. 1823, kde volá se spravedlivým rozhorlením: »Jak jest možno v článku o ruském písemnictví nevzpomenuti Radiščeva? Na koho se budeme pak pamatovati?« Ano, jak jest možno psáti o něm tak, jak psali Galachov, Porfirjev, Tichonravov. Prof. Tichonravov, velký znalec ruské literatury, píše ve svém článku Čtyři léta ze života Karamzinova (Spisy III. 1, str. 273) mluvě o druhém příteli Radiščevově Kutuzovovi. »R. 1767 zároveň s několika mladými lidmi Kutuzov poslán byl za hranice, by se zdokonalil ve vědě právnické. Soudruhy jeho byli, mezi jinými, Radiščev a Ušakov. Ten i onen blouznili s Holbachem a Helvetiem. »Kdyby bylo možno určití (vypravuje Radiščev), jaký každý z nás měl tehdy pojem o bohu a o patřičné k němu úctě, tož by vylíčení jeho zdálo se býti vzatým z nějakého cestopisu, ve kterém se popisuje vyznání víry neznámých národů. Tento líčí boha jakožto kata, onen jakožto školního učitele, kterého můžeme dráždit s lehkým srdcem.« Ušakov nejen sdílel názory Helvetiovy, než taktéž v praxi je zachovával. Jeho tělesné ústrojí bylo rozrušeno přílišným hověním smyslné rozkoši. V Lipsku silně se roznemohl. Trápen silným zápalem i uslyšev od lékaře, že musí zemřítí, prosil Kutuzova, by mu přinesl jed považuje samovraždu za hrdinný skutek. Kutuzov nevyplnil prosby umírajícího přítele, což mu Radiščev nikdy nemohl odpustiti. Tak střetli se v Lipsku materialisté s budoucím moskevským mystikem (Kutuzovem). Tento svár ostatně neuškodil jejich přátelství ani souhlasu jejich politických názorů. V takovém kroužku strávil

část svého mládí Kutuzov, kterého Karamzin znal už jakožto melancholika, neustále přemítajícího o smrti.«

Zde jsou hned dvě nesprávnosti: předně sám Radiščev radil Kutuzovu, by nedal jedu umírajícímu příteli, a teprv o mnoho let později r. 1789 v Životopise F. V. Ušakova věnovaném příteli Kutuzovovi prosí tohoto: »Jestliže uslyšíš hlas kvílícího přítele, jestliže mu bude hroziti nezvratná záhuba, a já budu tebe vyzývati o spásu, neváhej, můj nejmilejší: ty život nesnesitelný zničíš a dáš útěchu člověku, kterému se život zhnusil, a jenž ho nenávidí.« Tak mluvil Radiščev po návratu do vlasti, když se pohřížil v kalné vlny ruské skutečnosti a přesvědčil se, že marné jsou jeho snahy a ideály. Druhá nesprávnost týká se nemoci Ušakova. Ušakov nebyl na prostým stoupencem Helvetiova učení a tedy nelze ho viniti, že tak děsně v praxi je zachovával, až z toho dostal ošklivou nemoc. Ušakov si přivezl s sebou nemoc z Petrohradu a v Lipsku spíše neúnavnou prací než hýřením urychlil svůj skon. V duši Radiščevově navždy utkvěl obraz zesnulého přítele jakožto vzor člověka s pevným a neohroženým přesvědčením. Neohroženost svou Radiščev brzo dokázal spisem Cesta z Petrohradu do Moskvy, ve kterém přísně posouzena a vyličena tehdejší Rus. Spis byl konfiskován, Radiščev odsouzen k smrti a pak z milosti poslán do Sibíře, do Ilimska.

Tam v Ilimsku r. 1792, deset let před svou smrtí Radiščev počal spisovati své filosofické dílo*); ale ani deset let nestačilo, by spisovatel dokončil to, o čem asi přemýšlel po celý život. První asi pohnutkou k němu byla ranní smrt přítelova, jenž skonal velmi neohroženě, zanechav své listiny Radiščevovi. »Srdce mé tak bylo raněno hořem,« píše v Životopise Ušakova, »že potom ani nesmírná radost a útěcha, ani hrozný zármutek při ztrátě milované manželky nevyhladil pocit dřívějšího zármutku.« Smrt manželčina byla proň skutečně hroznou ránou tím spíše, že sám se považoval za hlavní její příčinu, an nakazil svou ženu těžkou nemocí, k čemu se sám s velkou lítostí v Cestopise přiznává a své děti o odpuštění prosí. Těžký kámen ležel od té doby na srdci jeho, a zajisté toto jeho neštěstí nemálo přispělo k poslednímu rozhodnutí t. j. samovraždě. Po smrti přítelově, zvláště ale ženině myšlenka o smrti stále zaujímal jeho mysl, a on »nekolísal, zíraje na věčnost«. Tato nálada zajisté vzrůstala poznenáhla, a skutečně v Cestopise jeví se

*) Ruské záhlaví: О человекѣ, о его смертности и безсмертіи. Твои II. « III. svazek »Собранія оставшихся сочиненій покойнаго Александра Николаевича Радишчева.« (Sbírka pozůstalých spisů nebožtíka A. N. Radiščeva.) 1809 Epigraf: Le temps present est gros de l'avenir. Leibnitz.

býti Radiščev spíše skeptikem a odpůrcem mysticismu, k němuž se přiznával přítel Kutuzov. Směle tvrdí, že »duchovní byli vždy vynálezci okovů, kterými obtěžkávali v různých dobách lidský rozum . . . oni podstříhávali jeho křídla, by nemohl se vznésti ku vznešenosti a svobodě«. Stejnými mamiči lidu byli starodávni králové a vůdcové lidu; Konstantina Velikého nazývá mučitelem a příkře odsuzuje jeho činnost. Velikou důležitost připisuje citu; srdce se svými vášněmi jest mu hlavní silou v životě lidském, a to blahou silou, bez které by člověk usnul v nečinnosti. Tento idealista, který neváhal jat jsa soustrastí k svízelným selského lidu napsati svou smělou knihu, kterou chtěl vzbuditi taktéž soustrast u šlechty, a takto pro blaho obecné odvážil se své hlavy, jest v theorii sobcem. »Když častuji hosta, neb krmím ptáče opeřene, aneb dávám žrátí psu lízajícímu mou ruku — zdaž pro ně tak činím? Rozkoš, zábavu aneb prospěch v tom nalézám vlastní.« Nejlépe vidíme, jak byl dalek mysticismu a hřbitovní nálady z tohoto místa, ve kterém se posmívá svob. zednářům Martinistům: »Nikoliv, příteli můj! piju a jím ne proto, abych byl živ, než poněvadž v tom shledávám nemalou lahodu svým smyslům. A zpovídám se tobě, jakožto otci duchovnímu, že raději noc prosedím s hezkou holčicí a usnu zpítý rozkoší v jejím náručí, než abych se pohřížil v hebrejská neb arabská písmena, v cifry neb egyptské hieroglyfy snaže se odvléci svého ducha od těla a vznášeti se v prostorných krajích blouznivého mudrování jsa podoben starým a novým duchovním rekům. Až zemru, bude dosti času mysliti o nadzemském, a dušička má natoulá se do omrzení.« Avšak při všem tom neopouští ho víra ani v boha, ani v nesmrtnost, ani v potřebu náboženství, a tento vnitřní odpor zajisté by nás nemálo překvapoval, kdybychom s profesorem Bobrovem nebyli přesvědčeni, že už tehdy Radiščev byl věrným stoupencem Leibnizovým přičiněním prof. Platnera. Prvé asi zárodky jeho spisu sluší hledati v povídce o Filaretu milostivém, kterou sepsal sedě za vyšetřování ve vězení. Povídka byla určena pro jeho děti, které chtěl naučiti nezištnému sloužení lidstvu. Tam zajisté pode jménem Filareta mluví o sobě: »Filaret, cviče se ve všech částech filosofie, nejvíce přilnul k nauce o duši aneb psychologii, k bohosloví aneb nauce o poznání boha, a k mravoučnému libomudrctví (ljubomudrie). Avšak jak velice se podivil, našed, že vše, čemu ho učili, bylo proň ne novým, že vše, co jiní nazývali pojmem, v něm bylo cítením, které on považoval za vrozené aneb vsáhl v sebe s mlékem máteře.« Následuje obyčejný důkaz jsoucnosti boha jako první příčiny, a nesmrtnosti duše jako podstaty

nesložité, jednoduché. Nám jsou zde dvě věci patrné: předně Radiščev docela neznal aneb neporozuměl filosofii Kantově a při vši své učenosti a skepticismu uvízl na stanovisku Leibnizovy monadologie a Mendelsohnovy knihy o nesmrtnosti duše. Proto ovšem nelze Radiščevovi zazlívati, neboť Kantova Kritika čistého umu byla uveřejněna r. 1781 a Radiščev odjel z Lipska s hotovou již filosofií r. 1771. Za druhé Radiščev byl příliš dobrým Rusem, a tito dobří lidé téměř vždy třebas z největších skeptiků stávají se posléze věřícími neb mystiky a jaksi umějí srovnati ve své hlavě přesnou logiku vnější skutečnosti s články víry. Radiščeva si musíme vážiti pro jeho lásku k filosofii a vědě, jeho idealism, a nesmíme zapomenouti, že on, výtečný přírodopysk, umřel před sto lety, kdy přírodní vědy nemohly dáti člověku onoho světla, které nám dnes dávají též v otázkách naší víry, a přece též dnes z filosofů-přírodopysků stávají se bohoslovští-mystikové, jakým byl na př. Solovjev. Nemůžeme podrobně mluviti o celém díle svědčícím o velké sečtělosti spisovatelově, leč pouze charakterisujeme ho slovy profesora Bobrova a s tím snad zároveň krátce dotkneme se filosofie samého prof. Bobrova, jak ji vyložil hlavně ve spisech Ethické názory hr. Tolstého a Filosofie i literatura.

Prof. Bobrov vidí ve filosofii buď 1. materialism-mechanism (atomism), 2. universalism (idealism), neb 3. kritický individualism (panpsychism). Materialism uznává substance za individuální, než nepovažuje duši za substanci. Universalism uznává duchovní podstatu, leč shledává substance pouze v pojmech obecných (univerzálních) popírá substanciálnost individuální duše. Kritický individualism posléze uznává substance v individuálních duších. (Blíže promluvil prof. Bobrov o těchto směrech ve svém spisu Z dějin kritického individualismu.) Z toho plyne dle mtnění prof. Bobrova, že hájiti nesmrtnosti duše, t. j. nezničitelnosti jednotlivé (individuální) duše nemůže ani materialista ani universalista, pakliže chce zůstati si důsledným. Pouze stoupec kritického individualismu mohou býti jejími obhájci. Příčiněním prof. Bobrova byla přeložena kniha Gustava Teichmüllera Nesmrtnost duše (Jurjev 1895), ve které prý téměř doslovně jest uvedeno to, co počátkem století tvrdil Radiščev dle vzoru Leibnizova. (Filosofickou cestou lze dokázati individuální nesmrtnost apodikticky, ne však osobní nesmrtnost.) Ale což Kant nenapsal svou Kritiku čistého umu, což jeho Prolegomena nemají žádné ceny? Takový krok o více než celých sto let do zadu neumíme vysvětliti ničím jiným než nezdočným atavismem, který ani Schopenhauera neušetril, tím méně lekte-

rého novodobého filosofa, zvláště je-li profesorem. Radiščeva se ovšem naše výtky netýkají, a proto milerádi s prof. Bobrovem opakujeme jeho pochvaly Radiščevovy.

V jednom směru Radiščev byl skutečně žákem XVIII. století a francouzských filosofů. Od nich si přivlastnil ideu individuální svobody a rovnosti lidí, která ostatně dobře se shoduje s metafysikou kritického individualismu. Nenáležeje k stoupencům materialistické metafysiky francouzské školy filosofické, Radiščev po celý svůj život zůstal ctitelem francouzských osvobozujících ideí, v literatuře pak byl prodchnut duchem a tónem sentimentalismu. Leibniz jest mu »duchovním velikánem«, Helvetia ve svém spise úplně pomíjí neb s ním polemisuje. Jeho dílo svědčí o důkladné znalosti spisů Leibnizových, kterému prý lépe porozuměl než Wolf, znetvořivší učení mistrovo, vlivu Kantova uvarovaly ho přednášky profesorů Platnera a Garveho (1742—98), jakož i jich pozdější spisy zvláště Platnerovy Aforismy. Dílo Radiščeva jest dle času jedním z nejdřívějších plodů ruského filosofického myšlení, jest prvním a hlavním památkem Leibnizovy filosofie v ruské řeči. Vyniká důsledností a promyšleností a svědčí o vynikajících vědomostech z oboru přírodních věd.

Jinak soudí A. J. Nezelenov v svém článku A. N. Radiščev (literární charakteristika) uveřejněném r. 1883 v Historickém Věstníku. Hledí dokázati, že v duši Radiščevově zápasily názory příkře si odporující: vedle ideí skeptické filosofie věku XVIIIého často vyskytují se u Radiščeva názory prostého ruského člověka, instinktivně milujícího zvláštnosti své země a svého lidu, přičící se západní kultuře. Rozhodný skeptik a — pravoslavný věřící člověk, stoupenec theorie egoismu, jenž s obdivem a láskou pohlíží na nezlobnost a trpělivost ruského lidu, kynik, ale který něžně miluje manželku a děti. Též v jeho filosofickém spise skepticism se stírá s nadějami věřícího křesťana, horoucně milujícího své děti. Pro ně a od nich vzdálen počal v Sibíři psáti své dílo, by jim vštípil pravdivý pojem o duchovní bytosti člověka. Zajisté též jemu dílo mělo býti útechou, medicina animae, leč to nevdá, by nevykládal důvody deistů proti nesmrtelnosti zevrubně a neuznal je za »skvělé a snad přesvědčivé«. Byl zajisté mystikem poctivým, neboť ač sám »schyluje se k názoru vlévajícímu útechu v duši zkormoucenou«, zůstavuje svým dětem na vůli zvoliti to, co se jim bude zdáti věrohodnějším. Zápas starých názorů s novými, nesmiřitelný boj mezi hlavou a srdcem ruského člověka věku XVIII. byl jeho duševní tragédií, které neodolal tento nepolepšitelný idealista.

ROZHLEDY.

A. PO DĚJINÁCH FILOSOFIE.

Píše Fr. Drtina.

Methodický úvod. Dějiny filosofie a jich význam. Vývoj filosofického dějepisectví od starověku do doby nejnovější. Charakteristika jednotlivých děl: Deslandes, Brucker, Buhle, Tiedemann, Tennemann, Degérando, Cousin, Schleiermacher, Ritter, Hegel, Brandis. Trojí úkol dějin filosofie.

Zahajuje v listě tomto rozhledy po dějinách filosofie, chci předeslati některé zásadní úvahy methodické. Vědecké dějiny filosofie jsou dílem století devatenáctého, v době pak přítomné význam jich stále vzrůstá. Učiněny sice již ve starověku velmi cenné pokusy o dějiny filosofických nauk (Platon, Aristoteles, Theofrastos, Eudemos a j.),¹⁾ sledovaly však především cíl býti úvodem do nauky určitého myslitele anebo později byly to nekritické snůšky různých názorů, z nichž zvláště skeptikové i apologetové křesťanští hlavně za účelem polemickým vybírali si látku, jíž hleděli využítí na vyvrácení nauk protivných. Tak hlavně vznikla rozmanitá a bohatá literatura doxografická, z níž náleží teprve modernímu, kritickému badání vytěžití historické jádro. Mnohým pak šlo ne tak o nauky určitých myslitelů, jako o jich životopisy. Nad Theofrasta celkem starověké dějepisectví filosofie nepokročilo.

Středověk vůbec historicky nebyl orientován, proto ani dějiny filosofie soustavně nebyly pěstovány, dílo pak Gualtera Burlaea »Vitae philosophorum« ze 14. století je, jak zřejmo, povahy čistě biografické a nesamostatné. Ještě nedokonalejší jsou podobné latinsky psané dějiny filosofie Rapinovy ze století patnáctého a David a

¹⁾ Viz podrobný nástin Fr. Čády, »Nástin starověkého dějepisectví filosofie« ve Výr. zprávě c. k. vyš. gymnasia českého na Novém Městě v Praze (1891).

Chytraea tabulky nástupnictví starověkých filosofů a jich předních sekt od Thaleta po Cicerona. Teprve doba nová počíná ve shodě s hnutím renesančním obracet zřetel k dějinám filosofie starověké: jakési dějiny píše známý pedagog Lud. Vives »De initiis, sectis et laudibus philosophorum« (1581), Gassendi odkrývá význam Epikurův a očišťuje památku velikého tohoto myslitele od nánosu pomluvy a hany,¹⁾ Lipsius podobným způsobem osvětluje obsah a význam filosofie stoické,²⁾ Ménage píše své věcné a instruktivní poznámky k textu Diogena Laertského, Bayle ve svém známém slovníku³⁾ přispívá velmi platně k probuzení živého zájmu pro studia historická v oboru filosofie, Stanley vydává první dějiny filosofie řecké a orientální jazykem anglickým,⁴⁾ ale omezuje se většinou na reprodukci zpráv Diogena Laertského. Zajímavé jest, že již na sklonku 17. století píše Joannes Jonsius o dějinách filosofie, podává ovšem více pouze nomenklaturu těch, kteří o dějinách filosofie něco uveřejnili.⁵⁾ K němu druží se v 18. století řada kompilátorů, jako Neumann, A. Gravius, Buddoeus, Morhoff, Gentzken, Zierold, Feind (podává dějiny filosofie v něm. verších), E. Gerhard atd.⁶⁾

Současně píše Francouz Deslandes své kritické dějiny filosofie⁷⁾ obsahující i novou dobu. Psal před Bruckerem a stál co do kritičnosti své níže nežli tento. Degérando jej charakterizuje takto:⁸⁾ »Deslandes paraît surtout dépourvu d'idées saines et profondes en philosophie pour apprécier celles de ses prédécesseurs, et souvent même pour les bien saisir.« Pouhé životopisy filosofů dle známých starých pramenů vydali Saverin⁹⁾ a Fénelon,¹⁰⁾ povšechné úvahy za to o vývoji filosofického myšlení i dnes po mnohé stránce hodné povšimnutí psali příležitostně Fontenelle (ve svých dějinách akademie), d'Alembert (v předmluvě — discours préliminaire — k encyklopedii), Condorcet (»Esquisse sur le progrès de l'esprit

¹⁾ De vita, moribus et doctrina Epicuri (1647).

²⁾ Manuductio ad stoicam philosophiam (1604).

³⁾ Dictionnaire historique et critique (1697).

⁴⁾ History of philosophy (1685). Knihu přeložil do latiny Olearius a vydal r. 1711.

⁵⁾ De scriptoribus historiae philosophicae (1659, pokračování napsal Dornius 1716).

⁶⁾ Charakteristiku prací jich dnes těžce přístupných podává J. M. Degérando * dle »Histoire comparée des systèmes de philosophie« (Paříž 1804), I. str. 43 a n.

⁷⁾ Histoire critique de la philosophie (3 svazky 1730—36).

⁸⁾ Histoire comparée des systèmes de philosophie (1804), str. 47.

⁹⁾ Vies des philosophes modernes.

¹⁰⁾ Philosophes de l'antiquité.

humain«), Condillac (ve svém »Cours d'études« věnuje bedlivou pozornost a více kapitol dějinám filosofie, ale nemá náležitěho porozumění a kritiku nesprávně s předpojatého hlediska vlastních názorů). V italské literatuře napsal dějiny filosofie v 8 svazcích Buonafedo pod pseudonymem Agatopisto Cromatiano,¹⁾ dílo přeplněné nesprávnostmi a prázdnými deklamacemi, jež aspoň z části byly opraveny v něm. překladě Heydenreichově.

Vlastní doba osvícenská, století osmnácté, vykazuje již řadu dějin filosofie. Pověstny jsou a po mnohé stránce velmi zajímavé zvláště dějiny Bruckerovy latinsky psané, jež v krátké době nového rozšířeného vydání se dočkaly.²⁾ Sebevědomý přívlastek »kritické« v názvu jich třeba ovšem pojímati ve smysle velice omezeném. V posuzování svém filosofických soustav dává se Brucker věsti vlastním přesvědčením, jež kolísá mezi filosofií Leibnizovou a orthodoxií protestantskou. Počíná si velmi minuciosně, hledaje často filosofie, kde ji není, ba nerozeznáváje náležitě mezi filosofií a náboženstvím. Na druhé straně můžeme ovšem spatřovati jakousi zásluhu v tom, že v obširném díle svém obsáhl celou filosofii od dob nejstarších — ale i tu méně bylo by více, neboť začíná od Adama (Adamus an perfectus philosophus?), mluví o filosofií Kainově a Abelově, dělí filosofii na předpotopní a popotopní (philosophia antediluviana, philosophia postdiluviana), a má i jiná dnes nemožná dělidla (philosophia barbarica, phil. graeca, phil. apud Judaeos, phil. exotica a pod.), jež »kritičnost« jeho ovšem v podivné světlo stavějí. Přes to však dílo i dnes zasluhuje pozornosti. Brucker předeseilá knize své předmluvu (Dissertatio praeliminaris), v níž pronáší myšlenky a požadavky se stanoviska »kritických« dějin filosofie správné a platné. Historik má dle něho dbáti těchto pravidel (Cautelae observandae): 1. fontes quaerendi, 2. totum systema philosophi eruendum, 3. ad circumstantias philosophorum attendendum, 4. suae opiniones philosophis non supponendae, 5. veteris philosophiae idea ad nostram non exigenda, 6. temporum rationes probe considerandae. Vzdělavací význam dějin filosofie zvláště zdůrazňuje a obširně promlouvá o užitečnosti dějin filosofie pro kněze, právníky, lékaře atd.

Na sklonku 18. století objevují se již německé spisy o dějinách filosofie, jež psali Buhle,³⁾ který přidržuje se Kanta a Jacobiho

¹⁾ Della istoria e della indole di ogni filosofia Lucca (1767—69).

²⁾ Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta (5 svazků 1742, 2. vydání v 6. svazcích 1767).

³⁾ Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (9 sv. 1796), mimo to Geschichte des philosophierenden menschlichen Verstandes (1793).

usiloval jinak o pokrok, psal velmi učeně na základě rozsáhlého materiálu, Tiedemann¹⁾ jehož vlastní stanovisko je celkem empiricko-skeptické, jenž však počíná si mnohem kritičtěji nežli Brucker i Buhle a zvláště usiluje o skutečné věcné posouzení jednotlivých soustav i ukázání toho, co je v nich cenného a platného zachováno, Tennemann,²⁾ přísný Kantovec, který studuje již dosti podrobně prameny.

Vzpomenutý již Degérando ve svých srovnávacích dějinách filosofie³⁾ stanoví si vyšší cíle. Na úkol dějin filosofie pohlíží ve světle moderním, snaže se dle slov Baconových »podati obraz věd a umění, jak kvetly v různých dobách a na různých místech, naznačiti jich starobylost, pokrok, jich rozšíření, období jich úpadku i obnovy, určití pro každou vědu a umění příležitost a původ jich nálezu«. ⁴⁾ Dějiny ty mají zvláště slučovati účinky s jich příčinami, t. j. stanoviti okolnosti, které byly vědám příznivy nebo nepříznivy. Takto dějiny filosofie (opět ve smysle Baconově) mají tvořiti vrchol povšechného vývoje lidského ducha.⁵⁾ Historický obraz soustav filosofických byl by dle něho jakousi geografickou mapou nauk a mínění, jež skládají myšlenkový svět. I rozdělení díla Degérandova je zajímavé. Celá práce skládá se ze dvou základních částí: »První obsahuje pouhý historický výklad soustav filosofických se zřetelem k vzájemnému jich vztahu, druhá chce býti kritickým rozbořem (une analyse critique) soustav těchto, kde motivy jich jsou proti sobě postaveny a výsledky jich mezi sebou srovnávány«. Práce Degérandova v celkovém ústrojí svém má mnoho důvodního, a ještě dnes možno se jí probírat se značným zájmem: Pozornost zvláště též zaslужuje, že spisovatel na str. 34—73 podává rozbor děl filosoficko-dějepisných i stanoví pravidla, jichž vědecké dějiny filosofie by měly dbáti. Na dějepisectví filosofie ve Francii měl Degérando svým dílem vliv značný, zvláště na pozdější práce historické V i c t. Cousina a jiných. Cousin sám horlivě se věnuje studiu dějin filosofie všech věků, vydává, komentuje a překládá Platona, Prokla, Abélarda, Descarta, Pascala, ve svých přednáškách s oblibou volí dějiny filosofie a ve fragmentech filosofických uveřejňuje cenné

¹⁾ Geist der speculativen Philosophie, 7 sv. (1791).

²⁾ Geschichte der Philosophie, 11 sv. (1798); zvláště mnoho se užívalo výtahu z tohoto díla k akademickým potřebám pořázeného »Grundriss der Gesch. d. Phil. für den akad. Unterricht (1812, 5. vyd. obstaral Wendt 1829).

³⁾ Histoire comparée des systèmes de philosophie (3 sv. Paříž 1804).

⁴⁾ De Augm. scientiarum II, 4.

⁵⁾ Sp. cit. str. X.

příspěvky k dějinám filosofie všech věků, překládá do franciny dějiny Tennemannovy, redukuje ve shodě s vlastním eklekticismem všechny nauky a soustavy filosofické na čtyři typy základní, sensualism, jenž označuje prvotní názor člověka na svět vnější, idealism, jenž odkryv klamy smyslové v poznání pojmovém hledá nápravu, skepticism, jenž vůbec o možnosti poznání pochybuje, a mysticism, který v citovém hnutí vyšší druh poznání odkrýti se snaží. Pravdou je mu, v čem různé tyto směry se shodují. Škola Cousinova dějinám filosofie věnovala bedlivou péči, a v pracích historických jest hlavní těžiště její práce i zásluh, ¹⁾ ba možno říci, že ona vzbudila nejdříve zálibu ve studiu scholastiky, ukázala k významu filosofie arabské a židovské ve středověku i k renesanci starověkých soustav filosofických na začátku doby nové.

Na sklonku 18. století objevují se vedle soustavných dějin filosofie též práce monografické zabývající se toliko určitým směrem myšlenkovým. Tu vynikly zvláště Stäudlinovy dějiny skepticismu, ²⁾ Tiedemannovo vylíčení soustavy stoické filosofie ³⁾ a některé spisy Meinersovy. ⁴⁾ V Německu na rozhraní věku osmnáctého a devatenáctého rozkvetla utěšeně filologie klasická, a horlivé pěstování její mělo též blahodárný osvěžující vliv na studium dějin filosofie. Mnohými otázkami methodicky počal se zabývat Schleiermacher v různých rozpravách i ve svých úvodech k překladům Platonských dialogů. Teprve po smrti jeho byly vydány malé dějiny filosofie jím napsané. ⁵⁾ Názorů Schleiermacherových se v podstatě přidržel žák jeho J. Ritter; ⁶⁾ dívá se správně na dějiny filosofie jako na jednotný celek, jehož organické součásti jednotlivé soustavy a nauky tvoří; tyto pak nesmějí býti posuzovány s hlediska doby naší ani určitého systému, nýbrž třeba se přenést v ducha a myšlenkovou povahu doby, ve které vznikly (>aus der allgemeinen Einsicht der Zeit<). V díle Ritterově, vyni-

¹⁾ Viz v podrobnostech Ravaisson Fel., La philosophie en France au XIXe. siècle (3 vyd. 1889), též v mém článku O studiu filosofie ve Francii v Athenaeu (1891).

²⁾ Geschichte und Geist des Skepticismus (1794—95).

³⁾ System der stoischen Philosophie (3 svazky 1776).

⁴⁾ Zvláště Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom (1781—82).

⁵⁾ Geschichte der Philosophie (1839).

⁶⁾ Geschichte der Philosophie (12 sv. 1829—53, svazky 1—4. vyšly v novém vydání 1836—38).

kajícím určitostí a jasností vývodů, je zvláště zdařile podáno vyličení platonismu. Dějiny Ritterovy sahají až po Kanta.¹⁾

Povznešené stanovisko vyznačil dějinám filosofie Hegel,²⁾ jenž vytkl nová hlediska a povšechné zřetele, uplatnil zejména moment vývojový v pojmání historických fakt, ale pochybil na druhé straně jednostranným všímáním si logické stránky a dokazováním, že logický postup ideí s chronologickým postupem fakt je totožný. Ani momentu vývojeslovného není využito s potřebnou objektivností, neboť Hegel vycházel z dogmatického předpokladu, že vlastní jeho filosofická soustava tvoří vrchol dosavadního myšlenkového vývoje lidstva, a přirozeně pak mnohé nauky (na př. v Platonské filosofii) vykládal z vlastních názorů, jiné zase (jako filosofii Lockeovu), přehlížel a nedoceňoval v jich skutečné historické platnosti. Nicméně Heglovy dějiny a zvláště také jeho filosofie dějin působily velmi účinně na dobu pozdější. Významno je, že přední současní dějepisci filosofie, E. d. Zeller pro starověk, Kuno Fischer pro novou dobu, vyšli ze školy Heglovy.

Velmi pečlivě jsou psány knihy Ch. Aug. Brandise, obsahující jednak podrobné vyličení vývoje filosofie řecké až po Aristotela a školu jeho, jednak přehled zdařilý vývoje povšechného a působení filosofie řecké v římské říši.³⁾

Není pochyby o tom, že hlavně škola Cousinova ve Francii a Heglova v Německu vzbudily v 19. století zálibu ve studiu dějin filosofie i položily pevný základ, na němž studium to s methodickou přesností v posledním půlstoletí vytvořilo pokroky do té doby neutušené, rozšířilo i prohloubilo znalosti naše o myšlenkové povaze dob minulých, ano dodalo dějinám filosofie významu nad jiné důležitého. Dějiny filosofie stávají se nenáhle soustavným studiem všech pokusů, jež se v dosavadním vývoji člověčenstva a speciálně evropského lidstva daly za utvořením jednotného světového a životního názoru. Pokusy ty však neměly výhradně povahu theoretickou, neusilovaly toliko o ukojení theoretických potřeb rozumu lidského; názory filosofické spolu s náboženskými zvláště v určitých přechodných obdobích vývoje kulturního nabývaly veliké platnosti

¹⁾ O Kantovi samém a filosofii pokantovské vydal r. 1853 přehled „Uebersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant.“

²⁾ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Sebr. spisů sv. XIII. — XV. 1833—36, 2. vyd. 1840—43).

³⁾ Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie (opětne vydáváno 1835, 1844, 1853, 1857, 1860), Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche (1864).

a důležitosti praktické. Jednotlivec i společnost život svůj a vztahy vzájemné ustrojovali si právě na podkladě názoru světového a životního, k nimž v určité době dospěli. Filosofie s tohoto hlediska není výhradně záležitostí rozumu lidského, ona určuje zvláště ve stycích svých s náboženstvím tužby a potřeby lidského srdce i dává směr vůli a snažení určité doby. Odtud udává se i význam dějin filosofie a povaha jich všeobecně vzdělavací.

Vlastní úkol dějin filosofie obsahuje tři věci: 1. jde především o to nauky filosofické vyličovati, když nepředpojatě a kriticky byla zjištěna tvářnost jejich, 2. následuje úkol je vysvětlovati, kde zase tři hlediska, a) pragmaticko-logické b) psychologické (biografické) a c) kulturně-historické se uplatňují, a posléze 3. úkol nauky filosofické zjištěné a objasněné poučiti a oceniti.

(Pokračování).

B. NOETICKÉ.

Píše František Čáda.

Empiriokritická noetika. — R. Avenarius. — Habilitační spis jeho a význam jeho pro rozvoj noetických názorů Avenariových. — Kritika spisu toho. — Hlavní díla Avenariova a jejich chronologický i věcný poměr. — Noetické východisko Avenariovo.

»Stanovení, pojetí a způsob řešení nějakého základního problému závisí na podmínkách navzájem na sebe působících, totiž na okruhu vědění a názorů jisté doby, na individualitě myslitele, který problemem se obírá, a na obecné především, ale i na speciální kvalitě problému sama« — napsal¹⁾ v prvním významnějším spise svém (o Spinozovi) Richard Avenarius a výrokem tím mimoděk charakterisoval nejsprávněji i vlastní pokus svůj noetický, jímž odvážil se pojmouti, stanoviti a řešiti novým způsobem základní záhadu noetickou. Hlavní nesnáze záhady samy, východiska a metody noetiky, obrazy se i v názoru Avenariově,²⁾ obráží se v něm však neméně i »individualita« jeho, t. j. jisté vlastnosti, které postřehnouti z části můžeme již v starší práci jeho, a obráží se snad nejvíce i v jeho »empiriokriticismu« ráz doby, jež přízniva

¹⁾ Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase (V Lipsku 1808) str. 1.

²⁾ Skloňují jméno jeho v češtině takto, poněvadž jest to jméno latinisované (z Habermann).

byla subjektivistickému, resp. idealistickému pojmání otázek aspoň — v theorii. Posledně uvedený tento činitel nejspíše asi také vysvětlí nám, proč Avenariův system tak značně leckdy jest blízký noetice, o které jsme v první části jednali, noetice imanentní filosofie.

Jádro totiž imanentní filosofie, jak vysvitlo, tkví v úsilí stanoviti to, co vskutku nám bezprostředně jest dáno, a úsilí to jeví se negativně v odstraňování všech hypohetických doplňků skutečnosti, doplňků nenalézajících se ve zkušenosti opravdové, nýbrž od individua do ní vkládané, pozitivně pak jeví se ve snaze určitěji nebo méně určité se zračící, ukázat, kterak mimo existenci v našem vědomí není jiné existence, čili jinak řečeno, kterak vskutku a bezprostředně dány jsou jedině počítky a představy naše. A s tím, co tvoří jádro noetiky imanentní filosofie, značně se shodují základní ideje nejstaršího ze spisů noetických — vzpomenuť svrchu spis o Spinozovi nepočítáme mezi noetické práce —, které Avenarius uveřejnil. Připomínám to výslovně proto poněvadž o této práci Avenariově, habilitačním to spise, »Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung« (v Lipsku 1876) leckdy se mluví,¹⁾ jakoby nejen pro pozdější Avenariův »empiriokriticismus« byl bezvýznamný, ale jakoby Avenarius zcela opáčně přijal pozdější názory. Pravda jest ovšem, že Avenarius v pozdějších hlavních svých spisech »Der menschliche Weltbegriff« a »Kritik der reinen Erfahrung« habilitační práce téměř naprosto se nedokládá, pravda i, že sám²⁾ naznačuje jistý obrat ve své noetice proti dřívějšímu dílu onomu, nicméně jak methodicky, tak i v stěžejní tendenci (tendenci to, kterou právě Avenarius blíží se imanentním filosofům) jest spis onen vskutku jakousi průpravou, jakýmisi »prolegomeny« k dílům hlavním, jak to hlásá ostatně sám titul jeho. A proto právě, chtějíce nastíniti noetické názory Avenariovy zároveň co možná geneticky, vyjdeme od obsahu habilitační oné práce³⁾.

¹⁾ Nověji na př. zase Th. Ziehen ve svých »Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen« (v Zeitschrift für Psychologie 27, 1902, str. 306 pozn. 1.).

²⁾ Der menschl. Weltbegriff, předml. str. XI. n.

³⁾ Stručně jen uvádím na paměť že Richard Avenarius narodil se roku 1843 v Paříži, 1876 habilitoval se v Lipsku, kde od r. 1877 redigoval časopis »Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie«, později přijal professuru v Curychu, kdež r. 1896 zemřel.

Avenarius mluví ve spise svém napořád o »filosofii;« přehlédneme-li však k výkladům jeho, shledáme, že má na mysli filosofii jen theoretickou a pravidelně jen — noetiku (aspoň noetiku v tom smyslu, jak rozumíme poněti tomu v těchto úvahách). Odtud jen možno pochopiti a uznati některé jeho výroky o úkolech a povaze filosofie.

Vědecká filosofie podle něho totiž má úkolem popsati (»descriptive Bestimmung«) obecné pojmy empirie co do formy a co do obsahu. Rozsahem svého předmětu předčí prý filosofie nad jednotlivé odborné vědy, poněvadž vědy speciální obírají se zkoumáním jednotlivých částí, odvětví nebo stránek toho, co jest v empirii dáno, kdežto filosofie jest vědecké myšlení »obrácené k celku« (Gesammtheit), t. j. usilující pochopiti vědecky celek zkušenosti naší (str. 19 n.). Toto myšlení filosofické děje se v pojmech a děje se za účelem pojímání, princip pak, kterým jest ovládáno, jest princip nejmenší vynaložené síly (Princip des kleinsten Kraftmasses). Protože pak celek toho, co nám v empirii jest dáno, resp. toho, co empiricky vůbec může býti dáno, zveme světem, možno filosofii definovati jakožto myšlení světa podlé principu nejmenšího napjetí síly (21.). Vědy odborné jeví se při tomto vymezení filosofie vědami pro filosofii pomocnými (24 n.); neboť filosofické pojmy obsahují svět jen v abstraktní formě toho, co jest společno všem jednotlivým věcem (25).

Mluvice o zkušenosti či empirii, musíme lišiti empirii v běžném slova smyslu, zkušenost, jak říká rád Avenarius, »naivní,« a zkušenost v poněti toho slova vědeckém; zkušenost »čistou«. V původní zkušenosti, t. j. v tom, co obvykle se »zkušeností« zove, jest zahrnuto pospolu a zcela nerozlišeno jednak všecko, co vskutku nějakým předmětem jest obsahově dáno, a mimo to i to, co individuum, které jisté zkušenosti doznává, do předmětu »si vložilo«, vmyslilo. Tak na př. nevyvinutému myšlení není snad existence duše lidské v nějakém pohybujícím se těle přírodním hypotesou, která by se přibírala, abychom chápali onen pohyb, nýbrž jest mu přímo »zkušeností«; a podobně naivně »přírodovědeckému« nazírání zdá se býti rovněž zkušenosti již dáno, že v pohybu kamene padajícího k zemi jest zahrnuta také síla, která pudí kámen ke středu zemskému. Zkrátka naivní zkušenost jest směs, a to často dosti pestrá směs, skutečně pozorovaného a vnímaného s rozličnými prvky, které prostě vymyšleny a vmyšleny jsou do vjemů individua. Zkušeností čistou, t. j. opravdovou zkušeností ve vědeckém a filosofickém slova smyslu naproti tomu

rozuměti jest onu zkušenost, která eliminuje všecko, co pochází jen z individua zkušenost konajícího, a snaží se zachytiti a spravovatí jedině to, co skutečně jest dáno (27 n.).

Když k tomuto úkolu, celek empirie skutečné (či »čisté«) stanovit a očistit od příměšků, které nejsou součástkami vsutku daného, přikročíme, nejprve shledáme potřebu vyprostit se z pout, která klade našemu nazírání a pojmání mluva lidská. Mluva označuje to, co v kterémkoli případě vnímáme, jako komplexní jednotu a teprve poněmhu dospívá k jakémus takémus rozlišování oněch »jednot«, pokud totiž naznačuje rozdíly celku a jeho dílů, dále rozdíly věci a její vlastností. Tím umožňuje se také pochopování protivy věci jako něčeho podstatnějšího, stálejšího atd. k vlastnostem jakožto něčemu případnému jen (accidens), méně trvalému atd., a »věc« vyvíjí se proti »svým« »vlastnostem« k stále větší a větší samostatnosti, až v poněti substance dosahuje samostatnosti absolutní (54). Tím pojmání naše jsoucna dospívá jistého vyššího stupně; jsoucno jeví se v tomto stupni jako jednak substance, které pohybují a jsou pohybovány, krátce: jako substance pohybu schopné, jednak jako substance nadané pocity (empfindungsbegabte Substanzen) (45, 49). Ohledáme-li blíže však toto pojmání jsoucna, ukáže se brzy, že v čisté zkušenosti nic takového, co zveme »substancí«, není dáno, že to jest pojem náš do opravdové zkušenosti přimíšený, a tudíž nezbývá leč, abychom jej z poněti čisté empirie eliminovali (51, 59.). Odstraníme-li však poněti substance, zbude nám jako jsoucno, opravdovou zkušeností dané jsoucno, jen pocit a pohyb (59 n.), i domnívá se Avenarius, že poměr jich lze vyjádřiti takto: jsoucno co do obsahu jest pocit, co do formy pak pohyb, a v tento obecný pojem prý možno veškeru jsoucno subsumovati (61).

Uvedená tresť spisu Avenariova sama o sobě již s dostatek ukazuje zřetelně dvě věci, jež třeba vytknouti: Předně to, jak methodou své »filosofie« jest Avenarius blížek z imanentních filosofů na př. Kauffmannově »analyse metafysiky«, blížek arci, jak již pověděno, především negativní stránkou úsilí o »čistou zkušenost«. Po druhé pak jest zjevno, kterak celkem správný a jednotný postup dedukcí Avenariových na konec jest dogmaticky jaksi přerván prostým tvrzením, že pocit jest obsahem, pohyb formou jsoucna; zvláště tvrzení o pohybu jest tak nápadné a — sit venia verbo — libovolné, že auktor sám cítě asi tuto slabinu své filosofie jako pojmání světa podle (Maupertuisova) »principe du moindre effort« neodvažuje se hledati důkaz pro ni, nýbrž jen

snaží se doporučiti ji pro jisté výhody, které, jak se domnívá, má v zápětí. Nápadno jest zajisté již samo sebou to, že na odůvodnění, vlastně doporučení její byl auktor nucen přestati na — dvou větech: »Pokud jsoucno však nemůže obsahově býti pohybem, určíme si asi nejvhodněji (»so wird am zweckmässigsten... bestimmt werden«) pohyb jen jako formu jsoucna, v protivě k pocitu, který myslíme si, že skládá obsah všeho jsoucna. Takovéto pojmání zdrží nás od pokusu odvozovati pocit z pohybu, přes to, že zase vyhovuje zkušenosti o úzkém spojení mezi pocitem a pohybem¹⁾«. To jest vše, co dovedl Avenarius uvést na podepření svého učení o pohybu jako formě jsoucna! Leda bychom přičísti chtěli k tomu ještě následující větu, která však jest zahrnuta v předchozí, svrchu uvedené, že při tomto pojmání prý »zůstává všude každá změna pohybová koordinovanou se změnou pocitovou«. Než když všecko to bychom přijmouti byli ochotni, kdybychom dále nevytýkali ani nejasnost velikou, jaká jest skryta sama sebou ve slově »forma« — co zajisté sluší podle Avenaria mysliti si při slovech »forma jsoucna«? —, toho nemůžeme neviděti, že dogmatickým tvrzením »pohyb jest forma jsoucna« jest vneseno do »čisté zkušenosti« něco zcela — hypotetického, něco, co není v zkušenosti samé dáno, nýbrž leda výsudkem individua do ní vkládáno; neboť v jednotlivém vjemu resp. »zážitku« mám ani v úhrnu mých zážitků či v celku zkušenosti nevidím, že by dán byl nějaký rozdíl, nějaký vztah »obsahu« a »formy« jsoucna, nýbrž oba tyto pojmy, oba různé zřetele (obsah, forma) jsou výtěžek velice značné reflexe mé, resp. individua vnímajícího, aneb aspoň ze zkušenosti analysou jako abstraktní stránky nabyty.

Nebyli bychom se o této věci více šířili, kdyby v ní právě nebylo vlastní jakési pojítka, kterým souvisí hlavní spisy Avenariovy a tedy vypracovaná soustava jeho noetická s uvedeným spisem z mládí auktorova. Výslední myšlenka jeho, že totiž pohyb formou jest jsoucna, pocit pak obsahem, byla do té míry dále propracována, že největší spis Avenariův »Kritik der reinen Erfahrung« (2 svazky, v Lipsku 1888 a 1890) obírá se formální stránkou úkolu »čisté zkušenosti«, druhý pak spis hlavní »Der menschliche Weltbegriff« (v Lipsku 1891) obsahovou stránkou.

Poměr chronologický i věcný obou spisů však není tak jednoduchý, jak by se po tomto našem připomenutí mohlo čtenáři zdáti. I kdyby toho stoupenci Avenariovi nepřipomínali, vlastní jeho doznání nám

¹⁾ Na uv. m. str. 60.

jasně to praví. V předmluvě k později publikovanému dílu »Der menschliche Weltbegriff« piše: »Není to vlastně »nový« spis, který se odhodlávám tuto veřejnosti odevzdati, nýbrž — aspoň ve všem, co je v něm podstatné — byl již před mnoha léty složen a potud také jest starší než leckterý podstatný díl knihy »Kritik der reinen Erfahrung.« A v dalších větách označuje jaks taks, že »Kritika« jeho podati měla obecnou noetiku, kdežto spis o »lidském pojmu světa« určen jest výkladu vlastního filosofického stanoviska auktorova a jest tedy do značné míry — věcným a pozitivním doplňkem spisu dříve uveřejněného. Třeba tedy k vystižení empiriokritici-
stické noetiky přihlídati ke spisům oněm oběma, poněvadž do jisté míry tvoří jediný celek. Posléze ještě pak třeba míti zření k serii článků od Avenaria po uveřejnění obou velkých spisů v organu vlastním jeho napsaných »Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie«¹⁾, ve kterých, jak sám připomíná, šlo mu především o to, vylíčit ne něco jiného, nežli v »Kritice čisté zkušenosti«, nýbrž vylíčiti to jinak.

Když bychom chtěli se ptát, oč vlastně a v celku Avenariovi v pracích oněch šlo, nalezneme u něho sama²⁾ zřetelnou odpověď, že o obecnou theorii lidského poznání. Poznání lidské jest souhrn roznanitých zkušeností, které ve slova oděny jsouce, zvou se výpověďmi. Obecnou pak má býti jeho noetika v tom smyslu, že se snaží ze všech případů, kdy lidé vypovídají nějakou zkušenost, stanoviti znaky nejobecnější, t. j. znaky všem případům společné. Každá zkušenost jednotlivá má však dvě stránky: »formální« a obsahovou či materiální, a mohu tu nebo onu učiniti předmětem úvahy. Když na př. mám počitek zrakový, tu počitek sám (jako psychický stav, jak obyčejně se říká), jest Avenariovi »formo-
u« zkušenosti, naproti tomu to, co jest podáno počitkem oním, jest obsahem či materiální stránkou zkušenosti. Činím-li na př. výpověď: »zřím kvetoucí strom,« jest formální stránkou této výpovědi, že zřím (a nikoli tedy: slyším, chutnám atd.), jak zřím, jak mi jest pohled na tento strom milý atd.; naproti tomu obsahem či materiální stránkou zkušenosti jest právě onen »kvetoucí strom«, předmět to jisté barvy, velikosti, stáří, vůně atd.

¹⁾ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie svazek 18, 1894, str. 137—161, 400—420 a svazek 19, 1895, str. 1—18, 129—145. Méně na váhu padá na př. dodatek Avenariův k článku Willyho (Vierteljahrssch. f. wiss. Philos. 18, 1894, 29—31) anebo vlastní oznámení spisu »Weltbegriff.« (tamtéž 16, 1892, str. 124) a pod.

²⁾ Kritik d. r. E. I., str. IX. Weltbegr. XI. n.

V »kritice čisté zkušenosti«, jak svrchu již naznačeno, Avenarius obrátí se jen formální stránkou zkušenosti, resp. výpovědi individuí; to značí jinými slovy: Avenarius staví se ke zkušenosti kriticky — odtud název »empiriokritický«, resp. »empiriokriticismus¹⁾«, — zkušenosti jsou mu výpovědi individuí, a tyto výpovědi — ať skládají »vědecké poznání«, anebo ať pocházejí od individuí prostých a jsou čerpány ze všedního života — všechny klade jako rovně oprávněné vedle sebe, přijímá je jako dané, analyzuje, klasifikuje a hledá společné jejich podmínky; neboť, opětují, nejde mu o obsah výpovědi, nýbrž jen o výpovědi jako výpovědi, o jejich »formu«. Snad nejlépe vysvitne, oč jde, když uvedeme následující slova Avenariova,²⁾ jimiž také ihned pokročíme ve vymezení toho, co jest jádrem empiriokritického jeho názoru:

»Co bylo na počátku mého »duševního« vývoje, o tom pokouší se mi filosofie pomocí rozmanitých teorií dáti poučení, co však bylo na počátku mého filosofování, o tom mohu sám dát bezprostřední vysvětlení. Odečtu-li, čím přispěly z vnějšku chvilkově náhodné a měnivé vlivy života a školy, bylo to toto: Já se všemi svými myšlenkami a city nalézal jsem se uprostřed jistého okolí. Okolí to bylo složeno z rozmanitých součástek, které byly k sobě navzájem v rozmanitých vztazích závislosti. K okolí náleželi také jiní lidé (Mitmenschen) s rozličnými výpovědmi, a co vyprávěli, bylo zase v jistém vztahu závislostním k okolí. Jinak mluvili a jednali onino lidé jako já: odpovídali k mým otázkám, jako já k jejich; vyhledávali rozličné součástky okolí anebo vyhýbali se jim, měnili je anebo snažili se zachovat je nezměněny, a co konali anebo nekonali, označovali slovy a prohlašovali pro své konání nebo nekonání své důvody a úmysly. Všecko, jak tomu bylo i u mne: a tak myslil jsem rovněž, že jiní lidé jsou bytosti jako já — já sám bytost jako oni. . . . To byl obsah mého počátečního ponětí světa, který se kryl ovšem ve formě ještě se živým názorem a nebyl ještě uveden v »logickou« normální formu pojmu.«

Toto počáteční ponětí světa, jak vyskytá se u filosofů, jest také obecným pojmem všech lidí, kteří výpovědi jsou schopni; vědecká, filosofická pojmání světa, která od onoho ponětí se nějak uchylují, jsou jen variacemi (Variationserscheinungen) onoho prost-

¹⁾ O původu a vlastním významu slova toho srv. proti nesprávnému pojmání Wundtova výklad v článku Carstanjenově (Vierteljahrschrift f. w. Phil. XVIII., str. 54 nn.).

²⁾ Weltbegriff., str. 4 n.

ného, přirozeného pojetí světa, a proto toto přirozené pojetí světa jest jak pro lidi vůbec, tak zvláště pro filosofy přirozeným východiskem jejich filosofování.²⁾

To jest základ tedy a východisko empiriokriticismu Avenaria, i myslím, že takto srozumitelněji jest vystiženo, než kdybychom se tu byli přidrželi »kritiky čisté zkušenosti«, ač i tam tytéž myšlenky jsou vůdčími, jenže způsob, jak totiž je autor tam pronáší, jest snad méně přístupný. Avenarius mluví tam³⁾ o dvou »axiomech«, z nichž první »(Axiom der Erkenntnisinhalte)« zní: »Každé lidské individuum klade (nimmt an) původně oproti sobě jistá okolí s rozmanitými součástkami, dále jistá lidská individua s rozmanitými výpovědmi, a konečně to, co vypovídají, v jisté závislosti na okolí.« I dodává k tomuto vymezení: »Všecky obsahy poznatkové filosofických názorů na svět — ať kritických či nekritických — jsou jen pozměny onoho původního kladu.« Druhý pak axiom »(Axiom der Erkenntnisformen)« vyjadřuje faktum, že vědecké poznání nemá podstatně jiných forem nebo prostředků nežli poznání nevědecké; třeba se v podrobnostech nesmírně lišily oba druhy poznání, přece konec konců oba lze svěsti na jednoduché a obecné lidské funkce; a poněvadž nevědecké poznání předchází před vědeckým, zní druhý onen axiom: »Všecky speciální vědecké formy nebo prostředky poznávací jsou vypěstěním (Ausbildungen) forem předvědeckých.«⁴⁾

Shrnujeme: Co tvoří východisko pro Avenaria, jest přesvědčení, že empirie jakožto objekt kritiky jest zahrnuta v rozličných výpovědích, které s hlediska formálního jsou stejně hodnotny, a že tedy lze srovnáním jejich induktivně z rozmanitých těchto výpovědí či zkušeností dobrati se toho, co v nich jest společno, t. j. stanovit ony jednoduché a obecné lidské funkce, na které konec konců lze redukovatí všecky formy poznání. A to, co takto jest dáno, co takto »shledáme« (das Vorgefundene, der empiriokritische Befund⁵⁾ lze vyjádřiti několika málo slovy: »Já a mé okolí.«⁶⁾ k okolím ovšem náležejí i moji bližní, jiní lidé.

Avšak v tom, co takto stanovíme za »shledané« či co se jeví jako »přirozené pojetí světa«, nalézají se dva prvky, které logicky mají různou hodnotu: mísí se tu jistá zkušenost s jistou

²⁾ Weltbegriff., str. 6.

³⁾ Na str. VII. n.

⁴⁾ Krit. d. r. E. I., sur. VII.

⁵⁾ Weltbegriff., str. 84.

⁶⁾ Weltbegriff., str. 79.

hypotesou. Zkušenosti jest právě klad mne sama a okolí (v němž zahrnutí jsou i »jiní lidé«), hypotetické však jest to, že přikládám jistým pohybům (gestům, posuňkům, zvukům, slovům atd.) těchto »jiných lidí« význam výrazů či výpovědí, t. j., že mám za to, že pohyby ty mají stejný nebo podobný význam, jako u mne, když je činím, že posuňky, slova atd. lidí odkazují k jistým »obsahům« výpovědí, jako u mne. Logicky by se zdálo nutným tento hypotetický prvek ze zkušenosti vyloučiti; ale nehledíc k obtížím, jaké by nastaly, kdybych chtěl nevykládati pohyby ony jiných lidí za výpovědi, nýbrž prostě přijímati za to, co empiricky jsou, totiž jisté pohyby, zvuky atd., radno jest proto podržeti i onu hypotetickou součást v tom, co jest dáno, poněvadž doporučuje ji nevykládati obsahová její shoda se zkušeností. Neboť v jediném případě, kde znám (z vlastní zkušenosti) tyto pohyby a zvuky jako pohyby a zvuky jistého mechanismu označovaného slovem »člověk«, znám je v jistých vztazích k myšlenkám, citům, snahám atd.; když tedy zcela shodné pohyby u lidí jiných zjišťuji, bylo by obsahově vzdálenější od mé zkušenosti, kdybych pohyby (a zvuky) takové pokládal jen za mechanické, než když jim přikládám »ne-jen-mechanický význam«.¹⁾ Nicméně nesmíme zapomínati, třebas to prakticky mělo malý význam, že výpověď: »jiní lidé jsou jako já, já jsem jako jiní lidé,« jest hypotesa, či jak Avenarius ji označuje, že jest to »empirikritický základní předpoklad principiální rovnosti lidí.«²⁾

Požadované rozlišení, totiž zkušenosti mé (o mně a o mém okolí) a obsahů výpovědí jiných lidí, má význam pouze metodologický a nedotýká se nijak (ani pro ani contra) kteréhokoli z možných předpokladů o podstatě těchto součástí a jejich vztahů, pokud předpoklady ty snad pozitivně nebo negativně rozmnožují to, co jest obsaženo v přirozeném pojetí světa.³⁾ Možno tedy další úvahy noetické připojiti buď ke zkušenostem mým vlastním anebo k výpovědím cizím, výpovědím jiných lidí. Co z obého zvolím, jest v principu stejné; neboť poněvadž předpokládáme principiální stejnost lidí, bude platiti o mně totéž, co principiálně platí o nějakém jiném člověku M, a co principiálně platí o M, vše platí také o mně. Tedy jen metodologický zřetel může rozhodnouti, zdali připnouti jest další úvahy na vlastní mé zkušenosti či

¹⁾ Weltbegriff., str. 7 nn. Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 18, 144—148.

²⁾ Weltbegriff., str. 9.

³⁾ Tamtéž str. 10.

na výpovědi kteréhokoli M. Vlastní mé zkušenosti mají arci nepopíratelnou přednost, že jsou bezprostředně dány; avšak rozsah jich jest velmi omezený; jest velice skrovné to, co přímo ze své zkušenosti mám, proti tomu, co »znám,« »vím« z výpovědí ohromného počtu lidí, národů, celých generací. Ba lecos, co »o sobě« (na př. o svém těle, jeho složení, součástkách atd.) domnívám se věděti, ve skutečnosti jest jen přejato a přeneseno z pozorování resp. výpovědí jiných lidí o jiných tělech, než je mé. Z těchto metodologických důvodů Avenarius omezuje se v postupu svých úvah jen na výpovědi od jiných lidí pocházející.¹⁾ (Pokračování).

C. PSYCHOLOGICKÉ.

Píše Fr. Krejčí.

Nové knihy soustavné.

Hans Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft.

Když jsem před několika roky do Naší doby začal psáti Rozhledy psychologické, označil jsem za potěšitelný zjev, že vyšlo několik soustavných děl; neboť byl v tom důkaz, že psychologie ustavujíc se za vědu samostatnou na čistě empirických základech probrala se z neklidných sporů zásadních, a že aspoň v těch věcech docíleno jednotného mínění, kterých je třeba ke každému pokusu o celistvou soustavu methodou vědeckou. Nyní však tento kdysi potěšitelný zjev nabyl takových rozměrů, že brzy přestane býti potěšitelným; neboť snaha podati celkový systém vede k řešení problémů všech i těch, jichž řešení není detailní prací dosti připraveno. Řešení to může díti se prozatímně, a čím více systematických děl je, tím je takových prozatímních rozřešení, pouhých rozběhů více, což práci vědeckou stejně znesnadňuje, jako přílišné nesoustavné drobení monografické.

Knihy, o nichž jsem dosud referoval, vycházejí v nových a nových vydáních, z nichž některé presentují se jako knihy zcela jiné. Wundtovy Grundzüge vyšly v 5. vydání (viz Č. Mysl IV.) Ziehenova Leitfaden rovněž, Höffdingova kniha, Jerusalemova ve 3.,

¹⁾ Weltbegriff., str. 11, 21—23.

Jodlova v 2. značně přepracovaném. Bude nutno zmíniti se o nich znovu. K nim přidružily se některé nové, o nichž zmíním se na před. Nejprve vezmeme Hans Cornelius *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, Lipsko, A. G. Teubner 1897. Str. 445.

Cornelius, jež liší jest od Herbartovce Karla Šebestiána Cornelia, vytkl si za úkol podati základy a schéma psychologické soustavy na základě čistě empirickém s vyloučením všech metafysických předpokladů. Úlohy té lze dosíci jen úplným a co možná nejjednodušším popisem psychických jevů; popis takový spadá na půdě empirické psychologie v jedno s vysvětlením. Jinými slovy: čistě empirická psychologie nemůže býti jiná než popisná (beschreibend). Myslím, že takové ponětí úlohy psychologie znamená obmezení její práce na polovic, a že tím obmezením vlastně prohlašuje se za nemožné s čistě empirického stanoviska vybudovati vědecký systém psychologický po způsobu jiných věd. Takováto psychologie nepotřebovala by ovšem metafysiky, ale zároveň by všechny problémy po výtce psychologické, t. j. takové, jejichž rozřešení obecně bývá považováno za nezbytné k zbudování psychologického systému, z jejího oboru byly pošinuty do filosofie. Kdyby vědecká psychologie měla záležeti jen z popisu jevů psychických, znamenalo by to vzdáti se vědeckého řešení celé řady problémů a psychologie taková nebyla by pro světový názor, o nějž vědění naše usiluje a při němž názor na duševní život je nepostradatelnou částí, ničím. Její definice — a na těch si Cornelius velice zakládá — byly by samé otázky, a tím by se měla vědecká snaha spokojiti?

Jest zcela správné, aby theorie psychická nevycházela a nezakládala se na metafysických předpokladech; metafysický předpoklad jakýkoli učinil by psychologii jako vědu nemožnou. Avšak jest zároveň zcela nesprávné výkladem jevů duševních vyhýbati se otázkám jdoucím za zkušenost a nechtíti nebo docela brániti tomu, aby jejich řešení připravilo se cestou vědeckou. A to by musilo se stát, kdyby se měla psychologie obmeziti na to, co chce Cornelius.

Není pravda, že Erklärung a Beschreibung v oboru čistě empirickém spadají v jedno. Cornelius povídá o tom str. 4—5 všelicos. Avšak znamená-li »vysvětliti« tolik, co udati příčinnou souvislost, nelze tomu vyhověti pouhým popisem. Příčinná souvislost uvádí nezbytně jev, o jehož vysvětlení běží, ve styk se vším, co předcházelo, a se vším, co je současně; neboť udati příčinu znamená pochopiti vznik nějakého jevu z jiného známého a vysvětleného, a má-li býti ten znám a vysvětlen, musí býti známa a vysvětlena zase příčina jeho a tak dále až k tomu základnímu jevu, který se

dále vysvětliti nedá. Ovšem ukáže se při bližším zkoumání, že taková příčinná souvislost mezi jevy duševními stanoviti se nedá (Základy III., 38); pak musí se hledati jinak, prostřednictvím fyziologického korelátu. Ale otázce té se psychologie nevyhne, a jest to její přední úlohou, aby v té věci zaujala určité stanovisko.

Cornelius, kdyby se doslovně chtěl držeti toho, jak si úlohu psychologie v úvodě formuloval, musil by se vzdáti vůbec příčinného pochopení jevů duševních a musil by se vzdáti i pouhého popisu duševního vývoje a vůbec každé snahy uvésti psychické dění v souvislost s ostatním děním veškerenstva.

Ovšem on se toho nevzdává (str. 10—11), poněvadž má na mysli Erkenntnistheorii-noetiku, kterou klade jako samostatnou vědu mezi psychologii a metafysiku, a tam vlastně umísťuje problémy, které jindy přidělovány jsou psychologii. On vysvětlení jevů duševních, názor na duševní život očekává jinde a proto se dovede v psychologii spokojiti s pouhým popisem. Cornelius jest jedním z přívrženců empiriokriticismu Avenariova, a co to znamená, to čtenář může vyzříti z vylíčení, jež jsem podal v Rozhledech psychologických, v I. ročníku tohoto časopisu a z Noetických Rozhledů bezprostředně předcházejících. V předmluvě přiznává, že se jeho vývody shodují s Avenariovými částicně, avšak ve vytčení úlohy psychologie shoduje se úplně. Proto nedojde to vytčení souhlasu nikde jinde, leč zase jen ve škole Avenariově.

Auktor postupuje takto: Vychází od dané psychické zkušenosti, aby její obsah analysoval a popsal. Aníž by definoval pojem duševního, pokládá za bezprostředně dané vědomí o řadě událostí, které v souhrnu svém tvoří obsah našeho života — Erlebnisse. Každým okamžikem svého života, pokud bdíme, máme jakési obsahy vědomí (Bewusstseinsinhalte), při čemž slovo vědomí znamená leč vlastnost společnou všem duševním jevům, není nic mimo tyto jevy, ein Gegensatz zwischen einem erkennenden Bewusstsein und den erkannten Thatsachen lässt sich von vornherein wenigstens in keiner Weise empirisch definiren. Jak vidno, má Cornelius snahu, aby po způsobu Avenariově zkušenost, t. j. to, co je dáno, pojímal co možná bez jakýchkoli předpokladů, tak, aby nikdo o tom nemohl pochybovati a žádnou noetickou otázkou čistotu empirického základu zkaliti. Ale tato snaha je marna. Zkušenost, které se můžeme jako dané dovolávati, jest vždy výsledkem úvah a reprezentuje názor na svět určitého druhu; v té zkušenosti je zřetelně odlišen subjekt od předmětu, individuum od světa vnějšího, stavy vědomí jsou objektivovány jako děje nebo předměty světa

vnějšího a jako děje a stavy vlastní osobnosti. Zkušenost, v níž by byly jen stavy vědomí jakožto stavy vědomí, je zase jiný názor na svět, a je to názor, který nenajdeme ani u sebe ani u někoho jiného, když se začneme pozorovati; je to už rozbor, analyza, abstrakce učiněná na základě názoru předchozího. Život náš plyne v iluzi naivního realismu, o němž nám nenapadne, že je iluzí, dokud nezačneme přemýšleti.

Proto nelze říci, že ve zkušenosti jsou nám dány jen stavy vědomí! To, co je tam dáno, jsou ovšem stavy vědomí; ale tento soud tvoříme teprv na základě zkušenosti, v níž o »stavech vědomí« nemáme vědomí. To je ten circulus, v němž se nezbytně točí rigorózní idealism Berkeleyovský a imanentních filosofů, pokládající za dané, co dáno není, a vytýkající lidem, kteří berou skutečnost, jak se jim podává skrze smysly bez noetických úvah, že přestupují zkušenost a za fakt pokládají svůj výmysl. Tak by se psychologie nedostala ke svému cíli, poněvadž by nemohla duševní jevy odlišiti od neduševních, a rozsah její by zaujal všechny obor poznání.

Psychologie musí s počátku zkušenost a skutečnost bráti tak, jak ji berou ostatní vědy, a nemůže jinak začít než otázkou, co jsou jevy duševní, aby na základě zkušenosti svůj obor od jiných věd odlišila. Konečně to Cornelius myslí také tak, ale stanovisko Avenariovo vadí mu v přirozeném, jedině správném postupu. V první kapitole je místo empirie východiskem kritika empirie, a co je samozřejmé, se tam mlhou ultraidealistickou zbytečně zatemňuje.

Cornelius analyzuje nyní tyto obsahy vědomí a dospívá k několika fundamentálním, dále nerozložitelným, tudíž nevysvětlitelným faktům, které jsou podmínkou časového průběhu a souvislosti duševního života. Mezi těmi fakty jsou paměť, upamatování se (Wiedererkennen), rozeznávání obsahů, abstrakce, representace (symbolika). Výkladem jich Cornelius dokumentuje neplodnost svého čistě empirického stanoviska pro psychologii. Zůstává důsledně v oboru zkušenosti psychické a nenamáhaje se vysvětlováním, spokojí se obyčejně nějakým s jeho stanoviska vhodným slovem, a je věc odbyta. Při paměti praví, že neuchovávají se minulé zážitky (Erlebnisse), nýbrž pouze jisté účinky jejich (Folgeerscheinungen), které záleží v tom, že pozdější obsah se předešlým »zvláštním« způsobem pozměňuje, »zabarvuje« a »jiný« ráz dostává, což prý naznačujeme na př. slovy; že nám nějaká událost zkazila náladu, nebo že při-

tomný dojem se kalí svým poměrem ku předešlému. Na základě toho liší *Empfindungen*, které vzhledem k *Nachwirkungen* minulých zážitků jsou nové obsahy vědomí, a *Gedächtnisbilder* čili *Erinnerungsbilder* či *Phantasmen*, které nesou vliv působení minulých zážitků. Mimo to chce souhrn všeho, co se jeví als *Nachwirkung des Vergangenen*, zvatí *přípravou* (*Vorbereitung*) a vše, co se vzhledem k tomu jeví novým, zvatí *dojmem* (*Eindruck*); ukáže se prý, že tyto pojmy nejsou totožny se sumou upomínek (představ) na jedné a sumou pocitů na druhé straně.

Avšak nepostačilo by pro poznání časové souvislosti života našeho, že jsou v každém okamžiku pozdějším *Nachwirkungen* minulých zážitků ve vědomí. Jest třeba též, aby tato *Nachwirkung* byla poznána bezprostředně jako *Nachwirkung*, čili aby měla symbolickou funkci, podle níž bychom ji poznali za známku minulých událostí. Na tom zakládá se uvědomění rozdílu přítomnosti a minulosti, které dále vysvětliti se nedá.

(Pokračování.)

LITERATURA.

Č. Strouhala »Akustika« Čís. VI, Sborníku Jednoty českých matematiků v Praze, nákladem téže jednoty. V Praze 1902.

Našich fysikálních učebnic jest počet velmi skrovný. Dobré starší učebnice pro nižší střední školy nahradila moderní knížka Brožova, na vyšších středních školách užívá se velkou většinou fysiky Reiss-Theurerovy, která jest ve třetím vydání rozebrána. Bohužel, že dle nařízení ministerského nemůže — neuplynulo dosud předepsané pětiletí — vyjítí vydání opravené, kde by četné vady a zastaralá udání vydání třetího, jistě dle přání všech, kteří dle knihy té učili nebo učí, byly odstraněny. Pro vysokoškolské studium experimentální fysiky nebylo do konce minulého století mimo mechaniku Zenger-Čecháčovu a několik sešitů optiky týchž auktorů jiné učebnice než lithografovaných archů prof. Strouhala.

Byl-li tedy uvítán podnik Jednoty českých matematiků ve vydávání sborníku ode všech přátel české vědecké literatury s upřímným potěšením, stupňovala se tato radost při zprávě, že prof. Strouhal podjal se úlohy napsati velikou, pětidílnou učebnici experimentální fysiky. R. 1901 vyšel první díl chystaného díla »Mechanika« jako čtvrté číslo sborníku, roku loňského pak druhý díl »Akustika« jako číslo šesté.

Jak již objem obou knih (mechanika má 42 archy, akustika 29 archů) ukazuje, založil Strouhal dílo své na základech širokých. Bylo zajisté několik cest, kterými auktor mohl se bráti při plnění úkolu, který na něm jako zástupci experim. fysiky na jediné universitě naší přirozeně spočíval, tím spíše, čím méně mohl se auktor zanesený spoustami prací administrativních v provisorních, nedokonalých, malých a nevhodných místnostech svého ústavu věnovati vědecké práci experimentální.

Auktor byl si dobře vědom, že dílo jeho psané pro malý národ má vyhověti mnohým, že má býti nejen učebnicí pro studující vysokých škol, ale i knihou, v níž by neoborník mohl naléztí poučení. Studujícím byla by stačila učebnice ve vlastním smyslu toho slova, kniha mnohem menší, snad o dvou dílech, byla by tím však v naší malé literatuře znesnadněna dráha pro dílo rozsáhlejší, jehož by si žádali ostatní.

Toto stanovisko auktorovo, k němuž přidružovala se snaha provésti dílo veliké, které by mu pojistilo památku trvalou, patrně jest na obou

vydaných knihách a zejména na dílu druhém, který proti podobným knihám cizích literatur nabyl tak velikého rozměru. Auktor pojal do rámce akustiky nejen pouhou akustiku fyzikální, ale též akustiku hudební a fyziologickou. Poslední tato část, uvedená jako osmý oddíl akustiky, zpracována byla prof. F. Marešem a není předmětem těchto řádků.

V úvodu vytknuty jsou úkoly akustiky, rozdělení veškeré látky a postup jednotlivých oddělení. Část I. jednájící o pohybu kmitavém, a oddíl II. o pohybu vlnivém položeny jsou na začátek jako theoretický úvod nejen k ukazům akustickým, ale i ostatním ukazům analogickým. V dalším přidržuje se auktor vývoje historického a proto v části III. probírá základy theorie hudby. Následují tři oddíly akustiky fyzikální, IV. »šíření zvuku«, V. a VI. »vznik tonů chvěním příčným a podélným« a končí se »ukazy chvění a znění současného«, jichž studium vyžaduje výsledků jak akustiky fyzikální tak i hudební.

Proti auktorově rozdělení látky nelze činiti námitek, postup neliší se od obvyklého, ustáleného pořádku velkých učebnic německých, vytknouti sluší, že rozdělení auktorovo jest přehlednější a podrobnější jak v oddílech hlavních, tak i v jednotlivých paragrafech, tak že se v knize Strouhalově snadněji hledá než v učebnicích německých.

Co se týče zpracování jednotlivých oddílů, nápadným jest především rozsah některých částí. O pohybu kmitavém a vlnivém jedná se na 116 stranách, to jest ve čtvrtině celé knihy, základy theorie hudby vyplňují 83 strany, připadá tedy na akustiku fyzikální málo více než polovina knihy. Nepoměr tento, upomínající na obširné zpracování některých partií mechaniky, jest auktorovi originálním a nelze jej nerozvážně odsuzovati. Auktor rád se zdržuje u kapitol, jež si oblíbil, a nenutí se psáti podrobněji o částech, vzdálenějších jeho zkušenosti i jako experimentátora i jako pracovníka vědeckého.

Obširná partie o Lissajousových obrazcích, celý oddíl III. (základy theorie hudby), paragraf o tonech třecích*) atd. nesou zřejmý toho ráz, že auktor psal je se zvláštní zálibou, že rád prodlél při podrobnostech, aby tím spíše zájem svůj přenesl též na své čtenáře.

Nelze tu v krátkém referátu pouštěti se do vypisování podrobného obsahu knihy, ani do kritiky zpracování jednotlivých paragrafů. Kniha jest psána důsledně dle vylíčeného stanoviska auktorova, to jest přístupně vrstvám nejširším. I mathematická odvození uvedena jsou obširně, a vyšel tu auktor pohodlnosti studujícího čtenáře hodný kus cesty vstříc.

Sloh je průzračný a jednoduchý, popisy pokusů velmi věrné a často detailní, předvádějí zjevy akustické neobyčejně živě a pravdivě, ukazující na veliké zkušenosti a dovednost auktorovu v experimentování.

Předností spisu jsou přčetná udání číselná a propočtení skutečných příkladů. Po této stránce vynikla již »mechanika« auktorova, v akustice jsou pak ještě četnější toho doklady, že auktor klade zvláštní důraz na fyzikální význam rovnic a vzorců, který náležitě vynikne teprve z určitých čísel, a jenž by jinak ve veličinách obecných často

*) Nedopatřením vynechány v abecedním seznamu.

svedl k závěrům mylným. Dokladem mého tvrzení jsou přechetné číselné tabulky akustiky Strouhalovy, číselné řešení problému Newtonova, propočítání poloh uzlů při chvění tyčí atd. a konečně velká většina schematických obrazců, které nejsou kresleny jako pouhá schemata, ale jako výkresy dle určitých, pravdě odpovídajících rozměrů. Zde zmíniti se dlužno zvláště o pečlivě provedených obrazcích vlnivých pohybů, o řadě obrazců Lissajousových, o postupu vlny vzduchem, o diagramu různých ladění, obrazcích vyznačujících polohy uzlů při chvění tyčí atd.

Auktor této snaze býti pokud možno pravdivým jest tak dalece věren, že i místo schématických výkresů strojů a uspořádání některých pokusů volí reprodukce podle skutečných fotografií. Nelze upříti, že podrobnosti při fotografiích se ztrácejí, a že reprodukcí a pak tiskem obrázky mnoho na svém původním půvabu pozbývají, přes to vše náleží některým takovýmto obrazcům, jako jsou na př. fotografické reprodukce figur Chladniho jistě přednost před jakýmkoliv schematem a jakoukoliv stylisací. I jinak dlužno doznati, že v obrazcích reprodukováných z fotografií jeví se značný pokrok proti podobným obrazcům v »mechanice.«

Srovnání knihy Strouhalovy s akustikami jiných literatur provést lze jen tehdy, vytknou-li se stanoviska a předsevzatý úkol auktorů. Z výborných akustik poslední doby uvádím W. C. L. van Schaikovu »Trillingen en Geluid« přeloženou do němčiny od H. Fenknera a klassickou knihu J. H. Poyntinga a J. J. Thomsona »Sound« jež vyšla v r. 1900 již ve druhém vydání jako druhý díl velké učebnice fyziky (A Text-book of Physics). První dílo psáno jest auktořem, jemuž akustika je stálou půdou, na níž se pohybuje, druhé dílo jest částí veliké učebnice, která vychází po tolika a tak rozmanitých spracováních jednotlivých oddílů fyziky v Anglii. Je to zajímavo, že teprve v poslední době vyskytují se v literatuře anglické (jak americké tak britské) veliké učebnice celé fyziky, že tedy volena tam cesta opačná té, kterou nalézáme na př. v literatuře německé, a která zvolena i v případě díla Strouhalova.

V dlouhém a poctivém tom vývoji anglických učebnic spatřovati lze jednu z příčin podmiňujících vospělost knihy Poynting-Thomsonovy, která na 160 stranách při originálním rozdělení látky vypisuje všechny důležité zjevy akustiky fyzikální, vyčerpávajíc stručným a obsažným výkladem látku ve mnohých partiích důkladněji, než je tomu v knize Strouhalově.

Nechci tvrditi, že neměl auktor Poynting-Thomsonův »Sound« při ruce, ale nemohu se ubrániti dojmu, že auktor, který s takovou zálibou experimentuje, že často týž pokus i ve dvou formách ukazuje, snad z nějaké nechuti k literatuře anglické se vyhnul některým pokusům a metodám, které jsou velice instruktivní, a které v čtenáři anglické akustiky živý zájem budí, tím spíše, čím více odchováni jsme literaturou německou.

V srovnání s prvním dílem experimentální fyziky Strouhalovy, s mechanikou, sluší uznati »akustiku« za ucelenější a v mnohém ohledu dokonalejší. Psání mechaniku, kdy dosud v dobré paměti byla kniha Zenger-Čecháčova a kniha Seydlerova, býti na počátku dlouhé a obtížné práce a býti již v kolejích, na nové a nové půdě, utěšen úspěchem prvního dílu, toť jistě okolností tak různě, že vyšší zdar druhého dílu podmínily. Těšíme se z úspěchů

Strouhalových, přejeme jeho dílu zaslouženého počtu čtenářů, jež ujišťujeme prospěchem a užítkem z četby i studia tak usnadněného, četnými pokusy a příklady tak příjemného, slohem tak přístupného, a konečně přejeme ze srdce auktorovi plného zdraví a síly, aby stejně šťastně pokračoval a dovršil toto veliké a záslužné dílo.

Dr. V. Novák.

Frant. K. Bakule, **Člověk a doba moderní**. Fragmentární kapitoly. Moderní bibliotéky dílo I. 1903. Str. 117.

Kdekoli otevřeš knihu, najdeš myšlenky pěkné, ušlechtilé, nikde však problém přesně formulovaný a důsledně řešený. Myšlenkový chaos, z něhož vycítí čtenář povznešenější stanovisko mravní, ale o ničem se nepřesvědčí, o čem není už přesvědčen. Spisovatel myslí v obrysech, nikoli v pojmech; necítí potřebu definice, aby odstranil nedorozumění; předpokládá příliš mnoho a nevíme co; nemůžeme ho sledovati klidně, poněvadž nevíme, zdali míní tím kterým slovem to, co my. To je veliká nesnáze a vadí pochopení toho, co spisovatel chce říci.

Příklad: str. 15 di spis., že v životě člověka a ve společenském životě člověčenstva neplatí zákon vývoje, život náš jinými zákony se řídí, o čemž snadno se přesvědčíme, zkoumáme-li jen trochu proudy vlastního života a života společností vůbec.

Avšak jaký jest zákon vývoje? Str. 13 di se, že zákon vývoje neúprosně žádá, aby vše bylo zdravé a silné, a hubí bez milosti vše slabé, méně vyvinuté. To není zákon vývoje, nýbrž deduce ze zákona vývoje! Správně by tedy bylo řečeno, že zákon vývoje projevuje se v konkrétním prostředí života zvířecího jinak než u člověka, a že není důvodu, aby, co platí o zvířatech, přenášelo se prostě na člověka. Ale musí býti nějak pověděno, co zákonem vývoje se myslí. Na základě Spencerovy formulace na př. srovnaly by se myšlenky auktorovy na těchto stránkách samy sebou, a našel by se pud sebezáchovy společným motorem vývoje všeho živého, z něho by se egoism a sympathie vynucená člověku pudem pohlavním vysvětlily jako ředidla vývoje společenského a mravního, snaha po blaženosti nabyta by smyslu, a její uskutečnění objevilo by se podmíněno blahem celku. Spisovatel by měl svou myšlenku nezávazně spravedlnosti, která nyní visí ve vzduchu, odůvodněnu vývojově, mohl by čtenáři dokázati, v čem je základ vrozené mravnosti (lépe: vrozený základ mravnosti), aniž by se potřeboval dovolávat svědectví dávných našich otců, mohl by vysvětliti, co že jsou ty lepší city a proč jsou lepší atd. Krátce byly by správné jeho závěrečné věty také správně vyvozeny, myšlenkový proud opíral by se o pevnou kostru pojmovou a nerozbíhal se v mlhavou neurčitost. Spisovatel sympatický svou snahou jistě se k takové jasnosti myšlení dopracuje, bude-li chtíti. *Kl.*

Dr. Karl Vorländer: **Geschichte der Philosophie**. I. Bd. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. II. Bd. Philosophie der Neuzeit. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. 1903. Str. X., 292 a VIII., 539 (Philosophische Bibliothek Bd. 105. u. 106.).

Bývalá Kirchmannova, nyní pouze Filosofická Bibl. zdá se pracovat se k novému životu ze zbahnění, v němž poslední dobou hrozila utonouti. R. 1901 vydala péčí Th. Valentinera Kantovu KČR. s tak doko-

nalým aparátem kritickým, že předčí daleko i nejlepší jinak své doby vydání Hartensteinovo, r. 1902 obstaral zde K. Vorländer vydání K. Soudnosti s úvodem a terminologickým slovníčkem, a chystá se nové vydání Schleiermacherových »Monologe« a »Die philosophische Sittenlehre« pěčí M. Schiele. Letos vyslala na knihkupecký trh knihu svrchu uvedenou. Účelem jejím není rozmnožovati zbytečně řadu stávajících kompendií o tomto předmětu, nýbrž podati dílo, které stojíc jaksí uprostřed mezi velkými dějinami filosofie (Ueberweg, Zeller atd.) a nástiny à la Schwegler a pod., by obsáhlo dějiny celé filosofie až po dobu nejnovější a přec neodstrašovalo začátečníka ani velkým objemem ani přílišnou stručností vysvětlovací. Dílo tedy vskutku potřebné. Přihlíží-li pak podobný spis při všem tom i k nejnovějším výsledkům vědeckého bádání a zjevům na poli filosofické literatury, má plný nárok, aby byl uvítán s povděkem. Kniha Vorländerova chce býti v první řadě učebnicí, náhrada za zastaralé kompendium Schweglerovo a po této stránce podává náhradu vskutku cennou. Ne tak podařilo se jí vyhověti všude (a hlavně u fil. neněmecké) druhému úkolu, totiž podati vskutku dějiny fil. jaksí prostředního rozsahu.

Co se nám především na knize této zamlouvá, je pečlivé a přehledné rozdělení látky, střízlivý a při vši stručnosti celkem srozumitelný sloh (výjimek málo), snaha o objektivní a veskrze vědecký ráz, a neustálý zřetel k výsledkům nejnovějšího bádání. V literárních výkazech, pokud neodkazuje se k Ueberwegovi, šetřeno všude náležitě míry.

I. Filosofie starověká. Po obvyklém úvodu o pojmu filosofie vůbec (»Elnheitsstreben der menschlichen Vernunft auf dem Gebiete der Wissenschaften«), jejich dějinách, methodě, pramenech a pomůckách — zcela po způsobu všeobecného úvodu Ueberwegova I.⁸ 1. nn. — a po stručném výkladu o fil. názorech východních národů (Číňanů, Indů), o samostatnosti řecké filosofie a jejich pramenech přechází spisovatel k vlastní starověké filosofii. Proti ustálenému zvyku dělí ji ne na 3, nýbrž 4 periody (kosmolog. — do Demokrita, antropolog. — sofisté, Sokrates a sokratikové, systematickou — Plato, Aristoteles, poklasickou — fil. po Aristot.), proti čemuž nelze ničeho namítati. Známým způsobem dělí se pak každá perioda v další poddělení. — Co se týče jednotlivostí, věnována z předsokrat. myslitelů největší pozornost právem Demokritovi (vytknutí noetického, resp. idealistického momentu v jeho nauce o prázdném prostoru a atomech, obšírnější zmínka o jeho ethice). Že Platon a Aristoteles podání proti všem ostatním nepoměrně podrobněji, není na škodu. V otázce platonské pokouší se spisovatel, opíraje se už i o výtěžky nejnovější stilometrické metody Lutoslawského, podati samostatné chronologické seskupení Plat. dialogů. Až na některé odchylky blíží se tu nejvíce Hermannovi a Steinhartovi. Zajisté jen nedostatek místa mu bránil vyložiti, proč pokládá Sofistu a Politika za podezřelé. Co se týče Platonovy nauky, musíme naproti spisovateli (I. 95. n.) však trvati na tom, že z Plat. dialogů není nikterak tak nezvratně, jak on myslí, jisto, že by idee byly jen pouhými logickými pojmy (všeobecnými) a nikoli ontologickými podstatami (*ovólati*), za jaké je pokládá na př. také Aristoteles, a že tedy viniti proto Aristotela z neporozumění a dělati z Platona předchůdce Kantova (jako už Tennemann) jest stejně odvážné jako ukvapené (viz Ueberweg I.⁸ 171.) Rovněž tak neschvaluje, že spiso-

vatel nevěnoval ani slova zmínky Plat. mythu, který přece u Platona není pouhou povídačkou, za jakou spisovatel zdá se jej pokládati, nýbrž má svůj význam filosofický. — Ve filosofii poaristot. obšírněji přihlédnuto k některým částem filosofie řeckořímské: Z Lucretiovy básně podán stručný obsah a Ciceronovi věnováno více místa, než obvykle bývá. Na objasněnou jeho eklekticismu by nebylo škodilo několik vhodných citátů z jeho spisů. Podobnou obšírnost přáli bychom si však také jinde, Ainesidemových 10 tropů na př. odbyto velmi zběžně.

Celkem lze říci, že fil. starověká podána poměrně důkladněji než středověká i novověká; ale uvážíme-li, že v ní vlastně obsaženy v zárodku už skoro všechny filosofické problémy přístich věků (což bylo i spisovateli důvodem, aby se o ní rozhovořil šire), nepřipočteme mu toho jistě za vadu.

II. Filosofie středověká. Naproti oné jisté, u dějepisců filosofie se vyskytující předpojatosti vůči středověkému myšlení filosofickému jakožto něčemu bezvýznamnému snaží se kniha Vorländerova býti spravedlivou i k tomuto, filosoficky třeba méně vynikajícímu období. To viděti hned z rozsahu, jaký tato část u něho zaujímá, vykazujíc proti na př. Schwegerlovým 40 stranám stran 80. Rozdělení v základě a většinou i v jednotlivostech dle Ueberwega II. Bylo by se doporučovalo podati na počátku tohoto období obšírnější nástin historického a ideového vzniku křesťanství, jakož vůbec v celé této části k vývoji křesťanství ve středověku (sekty a pod.) přihlíží se jen chudě. Jako v době staré věnováno i zde znamenitějším zjevům (Augustin, oba Scotové, Tomáš, Roger Bacon, Occam — u těchto dvou zdůrazněn zejména jich empirism) více místa; naproti tomu Anselm odbyt poněkud stručně, a jeho dvě formy ontologického důkazu nepodány dosti zřetelně. Podobně nauka Alberta Magna vystižena jen nejvšeobecnějšími rysy, kdežto v ostatním odkazuje se k nauce Tomáše Akv.

III. Filosofie novověká. V rozdělení uchyluje se spisovatel od obvyklých 5 period k 6: 1. doba přechodní, 2. velké soustavy dogmatické (Desc., Hobbes, Spin., Leibn.) 3. filosofie osvěty (sem vedle Wolffa čítá i celou empirickou fil. anglickou), 4. Kant, 5. soustavy pokantovské, 6. filosofie doby nejnovější. — Správně jest, že soustavy dogmaticko-metafysické skupeny v jeden celek a odděleny úplně od diametrálně jim protivného anglického empirismu; Wolffa však jakožto posledního většího dogmatika bylo lépe připojiti jako obyčejně k Leibnitzovi. Schvalovati dlužno, že Vorländer v tomto II. díle (čemuž v podobných kompenciích nebývá), podává nauky významnějších myslitelů přihlíží i k vedlejším jich spisům, pokud s některé stránky mohou lépe objasniti věc, o niž jde. Tak zvláště u Descarta, Spinozy, Leibnize, Locke, Kanta a Schopenhauera. Na druhé straně ovšem nevyvaroval se skorem obecné chyby německých dějepisců filosofie, že totiž nepoměrně více místa věnuje filosofům německým než cizím, čímž celý II. díl trpí proti I. jistou nejednotností zpracování. Fakt tento je arci vysvětlitelný, a nikdo ho nebude vykládati ve zlé, jen když bude při tom šetřeno jistých mezí. To však v našem případě říci nemůžeme, vidíme-li, že Kantovi dostává se 84 stran, kdežto Platonovi 31, Aristotelovi 24, Comteovi 5, Spencerovi dokonce jen $3\frac{1}{2}$ (!), a vidíme-li dále, že Němcům v tomto III. díle vyhraženo 312 stran proti 214 stranám filosofii ostatních zemí věnovaným.

V jednotlivostech dlužno schvalovati, že obšírněji než obyčejně pojednáno o celé řadě filosofů: Bruno, Bacon Verul. (nauka o idolech a indukci, při čemž dobře poukázáno k tomu, kdo je vlastním zakladatelem indukční metody), Pascal, Hobbes obzvláště, u Spinozy přihlednuto náležitě i k jeho psychologii, k ethice a názorům o státě a náboženství, rovněž tak u Humea k ethice a názorům náboženským, angl. moralisté, Bayle (nic nevdá, že přiřazen až k osvícencům, kamž svým smýšlením beztoho patří), Voltaire (při čemž zároveň jeho fil. význam redukován na pravou míru), la Mettrie, Condillac, encyclopedisté, Rousseau. Že naproti tomu Krause s hroznou svou etymologií není zbytečně rozvlečen, že Herbartova metafysika, snad nejslabší část jeho soustavy, omezena jen na nejhlavnější rysy, že dále z Heglovy Logiky a Naturfilosofie kromě základních pomyslů jeho filosofie podáno jen nejnútnější a důkladnější za to probrána Filosofie ducha, lze jen chváliti. Velmi na prospěch je dle našeho domnění také, že do doby přechodní vsunuta zvláštní souvislá stať (str. 36.—61.) o založení a vývoji moderní vědy přírodní (XVI. a XVII. stol.), v níž kromě Bacona Verul. podrobněji vyloženo o mužích, kteří sice do vlastní filosofie nenáležejí, ale jichž myšlení má v sobě tolik důležitých prvků filosofických, že v dějinách filosofie nelze jich mlčky pomíjeti. Jsou to hlavně Kopernik, Kepller, Galilei a Newton. Spisovatel přestáváje o vlastní jich vědecké práci právem na zmínkách zcela všeobecných, vytýká za to tím důrazněji filosofický způsob jich myšlení. Okolnost, že na př. Newton a Kopernik jsou dobou od sebe příliš vzdáleni, než aby mohlo býti o nich jednáno pohromadě, je zde, jak se každý čtenář přesvědčí, významu zcela podřízeného.

Leč možno také lecos vytknouti: Komenský zastoupen pouze svým jménem, Descartovo noetické východisko, věc tedy u něho nejdůležitější, mělo býti objasněno zřetelněji, rovněž tak plněji měl býti vyznačen vztah Spinozův k Hobbesovi, Humeovo řešení záhady příčinnosti vyloženo i u Schweglera jasněji, Beneke celý měl býti podán obšírněji, zvláště psychologie, kde při nejmenším měly býti uvedeny jeho 4 základní psychické pochody, a ethika, jejíž stručnost je leckde na úkor srozumitelnosti. Kantovi, jak jsme již poznamenali, věnováno příliš mnoho místa, jeho spisy uvádějí se až zbytečně podrobně. Uspořádání je celkem vhodné, byť i spisovatel při tom někdy od sebe trhal, co u Kanta je pohromadě (na př. o soudnosti teleologické, t. j. o otázce účelnosti v přírodě vykládá se ne až po soudnosti estetické, nýbrž hned při KČR, po výkladu o regulativním významu ideí). Dobrý je také stručný nástin Kantova fil. vývoje a charakteristika jeho metody i jejich nejdůležitějších pojmů, podaná ve zvláštním §. Rovněž nemáme ničeho proti tomu, že transc. dialektika je proti transc. estetice a analytice silně zkrácena, jen že i tu měl se spisovatel přece zmíniti o Kantově rozřešení všech antinomií a nespokojovati se jen jako příkladem antinomií svobody. V ethice správně ukázáno na některé nesrovnalosti (nauka o nejvyšším dobru a postulátech). Jinak může Vorländerovo vyličení Kantovy filosofie (zvláště theoret. a esthetiky) svou suchopárností závoditi pouze se známým výkladem Ueberwegovým.

Nejzajímavější částí II. dílu a celého spisu vůbec je perioda poslední — filosofie doby nejnovější (1840—1900). Spisovatel jsa si vědom obtíží, které hromadí se dějepisci filosofie právě v této těsně s ním sou-

visející době a objektivní, kritické zpracování fil. proudů přítomnosti doposud vlastně činí nemožným, nechce podat nic více než charakteristiku všech význačnějších fil. směrů tohoto období nepominuv, jak doufá, žádného pozoruhodnějšího zjevu. I to jest ovšem ještě úloha obtížná, a spisovatel nevyhověl jí zcela, aspoň jistě ne tak, jak sám si asi přál, zejména co se týče onoho slibu úplnosti. Nicméně vzhledem k tomu, že kromě díla Ueberwegova (IV.⁹ 139. nn.), knihy Siebertovy (viz Č. M. I. 143. n.), která vlastně však také není dějinami filosofie v pravém slova smyslu, a celkem přece jen příliš stručného náčrtu v knize Falckenbergově nemáme dosud jiného systematického zpracování uvedeného období, bude tato část knihy Vorländerovy, zaujímající 116 stran, vitaným příspěvkem k dějinám filosofie nejnovější.

Nesnadnou otázku rozdělení řeší spisovatel tak, že jednotlivé, určitěji vyhraněné směry uvádí prostě v tom pořádku, jak po sobě vznikaly resp. se šířily. Tím se stává, že uchyluje se leckde od rozdělení Ueberwega, jenž mu je jinak hlavní pomůckou, a dostává následujících 6 skupin: 1. positivism v Německu (mladoheglovci, Feuerbach), Francii (Comte) a Anglii (Mill), 2. přírodovědecký materialism a jeho protiva spekulativní theism (přičaďen novothomism), 3. evolucionism (Darwin, Spencer), 4. idealistické soustavy na podkladě přírodovědeckém (Fechner, Lotze, Hartmann, Wundt), 5. novokantism a směry příbuzné, 6. socialism a extrémní individualism (Marx, Stürner, Nietzsche). Kniha zakončena pak rozhledem po posledních systematických pokusech v Německu (metafysika spekulativní a kritická — Volkelt, Paulsen, Dilthey, — fil. imanentní, empirio-kriticizm, mladší positivism — Laas, Giżycki, Jodl, — soustava Toenniesova a Dühringova) a po novější německé literatuře jednotlivých odborů filosofických (rozsahem asi stejné jako podobná partie v knize Falckenbergově). K tomu poji se přehled o stavu filosofie v ostatních zemích evropských (vzděláno dle Ueberwega IV.⁹ 351. nn.)

Také tento oddíl vykazuje partie zdařilejší vedle méně zdařilých. Dobré je na př., že obsírněji vyložena nauka Millova, Nietzscheho (i přehled vývoje), Toenniesova, Dühringova, moderní socialism až do zjevů nejnovějších (Bernstein contra Kautsky, revisionisté), při čemž spisovatel jednak zcela správně přestává na vytknutí fil. podkladu socialismu nepouštěje se do podrobných a zde zbytečných teorií národohospodářských, jednak větší pozornost věnuje mužům, které i Ueberweg buď zcela přechází (Owen, Dietzgen, Kautsky, Sombart), neb jen skoupě odbývá (Proudhon, Engels). Úpravně a přehledně podán odstavec o novokantismu (přiměřeně zkráceno dle Ueberwega IV.⁹ 215 nn.), kamž vtažen i Riehl. Zvlášť podrobně vykládá se o Natorpovi, Cohenovi a Stammlerovi (u těchto dvou hleděno i k nejnovějším jich spisům. Cohen System d. Phil. I. Teil 1902, Stammler Die Lehre vom richtigen Rechte 1902), ač výklad o základech Cohenovy »Logiky čistého poznání« jasností právě nevyčníká.

Méně zdařilé jsou ty části, kde, ač jistá obsírnost byla na místě, sáhnuo neprávem k stručnosti. Tak na př., jak už podotčeno, u Comtea a ještě více u Spencera, u něhož nejen základní fil. pomysly (evoluce, integrace, diferenciacce), nýbrž dokonce i některé části soustavy (psychologie, ethika) promrskány velmi zběžně. Proč auctor nezkrátil raději Darwinova, jež podává skoro obsírněji než Ueberweg, a nevěnoval o to více

místa Spencerovi? O Huxleyovi a evolucionismu franc. (Durand, Fouillée, Guyau) mělo býti uvedeno přece něco více než pouhá jména. Totéž platí o franc. filosofii v 1. pol. XIX. stol. (Lamennais, Cousin, Maine de Biran, Royer-Collard) a o některých novějších směrech v Německu (Volke, Paulsen, Dilthey, fil. imanentní a empiriokriticizm, z něhož vlastně objasněny jen základy). Frohschammer, Hamerling, Teichmüller, Baumann, Siebeck, Glogau, Brentano, Sigwart uvedeni pouze jménem, Kirchmann a j. vynecháni. O Fechnerově »Nachtansicht« nedovídáme se ničeho, o psychofysice velmi málo, při čemž ještě psychofysický zákon Weberův formulován nedosti srozumitelně, nauka Lotzeho podána jaksi neurovnaně, ethika dotčena jen jednou větou, a také jeho theorie »místních známek« (Localzeichen) měla býti blíže vysvětlena, u Wundta schází zmínka o jeho »Völkerpsychologie« a rozdělení filosofie, jeho »heterogonie účelů« nevyložena zřetelně.

Stručnost spisovatelova stává se přímo nešetrností v oddíle posledním, o stavu filosofie v zemích neněmeckých. Toho stůjítež zde vedlé ukázek již podaných ještě tyto doklady: o Renouvierovi, Lachelierovi, Taineovi, Hamiltonovi, Greenovi, Genovesim, Rosminim, Giobertim, Boströmovi, Kierkegaardovi nepraví se skoro nic, Ravaisson, Secrétan, Bain, Sidgwick, Lewes, Ruskin, Mansel, Martineau, Höffding připominají se pouze jménem, L. Stephen, Bradley, Hodgson a j. vůbec vynecháni. Nejstručněji odbyta ovšem filosofie slovanská: kromě několika všeobecných vět nevedeno z polské nic, z české jméno jedno (Masaryk), z ruské 3—4; o Tolstém praví se na př. jen, že »zastupuje zvláštní křesťanský individualism«.

Ke každému svazku přidán pečlivě sestavený rejstřík filosofů i literátorů, k II. sv. mimo to kanon klasických děl filosofie novověké, počínající spisem Mik. z Kusy »Docta ignorantia« 1440. a končící Nietzscheovým »Also sprach Zarathustra« 1883—4. — Tiskových omylů je poskrovnu a každý si je snadno opravi: závažnější jsou toliko: I. 165. příchod Karneadův do Říma klade se do r. 155. po Kr. (místo před Kr.), rovněž tak úmrtí Filona z Larissy do r. 80. po Kr. (místo před Kr.; rok tento ostatně není přesně zjištěn). P.

Ribot Th. *L'imagination créatrice*. Autorisovaný překlad: *Die Schöpferkraft der Phantasie* od Wenera Mecklenburga; nákl. Emila Straussa v Bonnu. 5 m.

Ribot zaujímá v práci té zprvu stanovisko oproti pracím psychologickým vzhledem fantasmie dokládaje, že obnovovací reproduktivní činnost fantasmie byla již podrobněji prozpytována. Fantasmie tvůrčí konstrukci (sestavovací) vycházela při zkoumáních těch téměř úplně s prázdnou. Práci svou zove toliko studií (něm. vyd. zabírá 262 str.), jež není ani úplnou monografií; má hlavně přispěti na vyplnění mezery ve zpytování psychologickém shora dotčené.

Zkoumaje základní podmínky sestavovací (sestrojovací) fantasmie, Ribot shledává hlavní její zřídlo v přirozené náklonnosti představových obrazů zpředměcovati se, objektovati se — jsou v obraze obsaženy motorické elementy. — Na věc tuto klade v nově zejména veliký důraz mnichovský

profesor Lipps v pracích svých: *Einheiten und Relationen — Vom Fühlen, Wollen und Denken*.

Pak Ribot fantasií analysuje a stopuje její vývoj v rozmanitých jejích tvarech počínajíc od živočišstva věkem dětským, obdobím primárního člověka — periodu tu zve »zlatým věkem tvůrčí fantasiie« — až do nejvyšších jejích forem. Rozprávěje potom o nejdůležitějších jevných formách fantasiie dovozuje, že se obecně uznává uplatňování tvůrčí fantasiie toliko v oboru uměleckém a k tomu vědecko-technickém. Tím se však obrazivost tvůrčí nevědecky omezuje. Ribotovi jsou tvůrčími a vynálezci všichni, kdož představovým svým průběhem razí si dráhy nové. Tvůrčí fantasiie ovládá všechny jevné tvary lidského života: netoliko v uměních a vědách, také v obchodní spekulaci, v strategické osnově, v politickém plánu atd.

Její fantasiijní Ribot pak svádí na tři forem; ty jsou:

1. Fantasiie *n a č r t o v a c í* (nastěňovací, skizovací). Ta forma jest nejpůvodnější, nejprostější, prvopočátečná, typická. Moc její se zjevuje úplně svobodně, bez vlivu pudu napodobovacího, rozumového uvažování a poznání zákonů přírodních. Hlavním příkladem jejím jest sen a snění (dumání).

2. Fantasiie *u s t a l o v a c í* (fixovací). Ustálená forma zabírá mytické a básnické výplody, filosofické a vědecké záhady. Fantasiie tu uskutečňuje svůj vynález. Ten není jen čistě subjektivní, zasahuje toliko jedince, nýbrž jest zjevným také pro okolí. Jak patrné, jde tu o *z h o d n o c e n o u* fantasiie.

3. *Z p ř e d m ě c o v a c í* tvar fantasiie zahrnuje vynálezy praktické, mechanické, průmyslové, obchodní, vojenské, sociální a politické, pokud mají úspěch. Tyto výtvary nemají více libovolné skutečnosti, nýbrž jsou podmíněny pevným, úzce omezeným podmínkám existenčním.

První tvar fantasiie může býti srovnáván s duší bez těla; druhý s duchem, obklopeným obalem téměř bezhmotným (andělé); třetí s duší a tělem, což jest úplná organisace jako při všem živoucím. Třetí tvar fantasiie ovládá měrou nadobyčejnou, ale vlada její jest podělena také na jiné činitele. Omezena jest vůkolím.

Příkladův a případův k těmto vývodům auctor podává hojnost.

Kč.

O. Külpe. *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen nach Vorträgen gehalten im Ferienkurs für Lehrer 1901 zu Würzburg. Lipsko. Teubner 1902. 125 str.

Spisovatel rozeznává čtyři směry filosofování: positivism, materialism, naturalism a idealism, a stručně je vymeziv a historicky vysvětliv, uvádí jejich hlavní representanty v Německu. Representanty positivismu jsou mu Arnošt Mach a Eugen Dühring; materialismu Arnošt Haeckel; naturalismu Bedřich Nietzsche; idealismu Gustav Theodor Fechner, Hermann Lotze, Edvard v. Hartmann, Vilém Wundt. O nich pojednává obšírněji a, jak se dá očekávat, s obvyklou důkladností, z níž čtenář mnohemu se naučí. Nejobšírněji a nejvřeji o Wundtovi, jež nazývá moderním Aristotelem nebo Leibnicem a připisuje mu zásluhu, že filosofii zase pomohl k vážnosti. Je ze všeho patrné, že z filosofů německých klade Wundta nejvýše. Na Nietzschevi vidí duchaplnost, která estheticky a psychologicky vždy bude uznání hodna, ale filosofie jeho necení. »Nietzsche hledá

pravdu v obleku bloudícího a klopýtajícího člověka, který za ideálním cílem poznání se žene v neunavné, vášnivě snaze, avšak zapomíná zkoumat svědomitě půdu, po níž tam pádí«.

Překvapuje způsob, jakým Külpe v ochranu běře náboženství proti Feuerbachovi a Nietzschovi »Budiž si — praví — líčení jejich o vzniku náboženství a mravní hodnotě křesťanství pravdivé, tož nenásleduje z toho ještě nehodnota a nesprávnost těchto přesvědčení a názorů (Wertschätzungen).« Též se bojí, že Feuerbach a Nietzsche budou působiti na vývoj lidstva zpátečnický, dojdou-li jejich názory ohlasu, a že to jest vlastně popření veškeré filosofie. Nečekal jsem tak povrchních vět ve spise pocházejícím od Külpa.

Celkově charakterisuje auctor německou filosofii v ten smysl, že v popředí jsou positivism a idealism, které se dobře snášejí, pokud nebere se zřetel k antimetafysické tendenci positivismu. Oba jsou pokusy o vědeckou filosofii, kteréž náleží prý budoucnost. »Jen ona bude s to říši poznání rozšířiti a svítivost paprsků osvěčujících temno nevědomosti zvětšiti. Jen ona jest prosta nebezpečí státi se bludičkou anebo jako nepozorný světloňoš zabřísti a zavésti v propasti.« Nadšená slova ale — prázdná!

Külpovo stanovisko, s něhož se na filosofii vůbec dívá a s něhož posuzuje současné filosofy německé a budoucnost předpovídá, je docela jiné než to, s něhož já se dívám na filosofii ve spise »O filosofii přítomnosti«. Mým přesvědčením je, že nelze filosofický vývoj pochopiti bez zřetele k náboženství, a že kdo bez tohoto zřetele dívá se na přítomnost, myšlenkové hnutí její nedocení. Proto mohl Külpe nevšimnouti si důkladněji novokantismu a místo Schopenhauera za filosofa přítomnosti uvésti Lotze. —

Ki.

*

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Věstník českých profesorů. Pořádá Fr. Bílý. Ročník XI. č. 1.

Neuhöfer Rudolf, *Vědecká práce učitelů škol středních* zasahuje do diskuse, která v Němcích již déle, a v nejnovější době také u nás, vede se o otázce: Pokud nutno, aby učitel střední školy byl ve vědě i literárně činným. Dochází k výsledku, že učitel středoškolský, který udržuje se na výši vědy soustavným stopováním jejího pokroku a věnuje se úplně škole, nejso literárně činným, vyhovuje plně své povinnosti, je »vědeckým« učitelem, a že literární činnost nemá býti pokládána za podstatný znak pojmu »učitel na střední škole«. Neodmítá tuto činnost, ba přímo k ní vybízí, ale nepokládá ji za nutnou u každého učitele. To je zcela správné, a nic jiného netvrdí Paulsen v citovaných spisech a nic jiného nežádá Goll v referátě o Paulsenovi v Čas. historickém. Jenže spisovatel líčí poměry na středních školách tak, jako by nemožno bylo oba tyto úkoly spojit: buď člověk musí zdraví své ruinovati anebo školu zanedbávati (str. 11.). Vzhledem však k tomu, že jest řada učitelů vědecky činných, kteří neruinovali své zdraví, vyplývá z toho odiosní závěr, který snad spisovatel neobmyslel, ale proti kterému se musíme se vším důrazem ohraditi: že by učitelé vědecky činní eo ipso zanedbávali školu, a že by

jim bylo potřebí těch ethických napomenutí o konání povinnosti, jež spisovatel udílí na str. 11. V ústech spisovatelových jest tento závěr irelevantní, ale v ústech představeného byl by osudným předsudkem, z něhož by jednotlivcům vzešlo mnoho trpkostí a školské práci jen škoda. Bohužel není obava před něčím takovým bezpředmětná, jak vím ze zkušenosti.

Není žádného, abych tak řekl, apriorního důvodu, že by učitel vědecky činný nemohl konati povinnosti své školské s touž radostí a svědomitostí jako ten, kdo chce býti »jen« učitelem. Že jsou učitelé učenci, kteří školu zanedbávají, a že jsou mezi nimi špatní učitelé, to nepopírám; ale jsou špatní učitelé a školu zanedbávající i mezi »nepišícími« učiteli. Z toho nic neplyne proti pěstování vědy. Když pak postavíme vedle sebe učitele vědecky činného a své povinnosti dbalého a »jen« učitele, náleží onomu za všech okolností přednost. Takového učitele má Paulsen na mysli, když praví, že dodává celému sboru cti, a že mají žáci před ním větší respekt; a v tom souhlasí s Paulsenem celá veřejnost i způsob, jakým se oceňuje práce učitelů od nepředpojatých činitelů školské správy. Z toho plyne popud pro pěstování vědy.

Naproti tomu věci, jimiž spisovatel dokazuje nemožnost dostáti obojímu úkolu náležitou měrou, nejsou dosti uváženy. Není pravda, že, začne-li člověk intensivněji pracovati literárně vědecky, je nucen zanedbávati školu. Nikdo ho nenutí. Ohrožuje-li tím svoje zdraví, ať toho nechá, jako nechá jiných věcí, po případě i školy. Nemůže-li vědecky pracovati, jak by si přál, podřídí se nutnosti, bude se snažiti, aby dosáhl úlevy, a za radostnou povinnost bude si pokládati, aby všechny, kdo o to zájem mají a na nichž to závisí, přesvědčil, že práce jeho zaslouží podpory, aby mohla býti vykonána. Ale zanedbávati školu nesmí a nemusí. Když pak se mu dostane úlevy, podpory, výhody nějaké dočasné, nemá nikdo práva to nazývati zanedbáváním školy.

Nenamluví nám spisovatel, že na literární práce nezbude »svědomitému« učiteli času vůbec. Praví-li, že věcná příprava na př. na jednu hodinu latiny do sekundy vyžaduje minimum jedné hodiny po celý rok, pak je to svědomitost, již bych u žádného učitele nenazval ctností. Takového bych poslal, je-li mlád, ještě na nějaký rok na universitu, aby se tam náležitě připravil, aby aspoň o elementárních věcech gramatických pro sekundu neměl pochybnosti, a je-li starý, poslal bych ho do pense, neboť když by po dvacetiletém zabývání se latinou a řečtinou viděl se nucena pro sekundu na každou hodinu zase celou hodinu se připravovati, pak by to byla duševní dekadence a důkaz celkové neschopnosti. Ostatně takový učitel je naprosto neschopný práce vědecké.

Z toho, že v programových člancích je tak mnoho braku, plyne něco jiného, než vyvozuje spisovatel. To je důkazem, že učitelé, kteří nedovedou ani pořádný článek napsati, nestopují soustavně pokrok vědy, že vědu zanedbávají ve svých věcných přípravách, i kdyby tyto trvaly ještě déle, než spisovatel vyžaduje. Je-li pak nezbytnou podmiňkou způsobilosti učitele středoškolského vědeckost ve smyslu spisovatelově, pak by nedostatečnost programové literatury byla smutným dokumentem pro naše školství.

Připustí-li se tudíž, že netřeba, aby každý učitel byl literárně vědecky činným, musí se také připustiti, že jest nezbytno, aby mezi středoškolskými učiteli takoví lidé byli, a to v zájmu vyučování sama i v zájmu

celého stavu. Jenom takoví učitelé jsou zárukou, že vyučování jest na té vědecké výši, jakou pro střední školy vyžadujeme; kdežto u »jen« učitelů není v té příčině žádné kontroly anebo jen nedostatečná, a všechno záleží na jejich svědomitosti, téže svědomitosti, kterou leckdo je nakloněn učitelům vědecky činným upíratí.

Jen vědecky činní učitelé mohou opatřiti učebné knihy stojící na výši vědy, jen oni dovedou je posouditi. Jejich činnost jest živou pobídkou pro ostatní, aby hleděli aspoň stopováním pokroku vědy zůstati vědeckými »jen« učitelí ve smyslu Wormsově. Oni jsou přirozenou překážkou, aby administrativní, a řekněme bez obalu, škrabalská část učitelské práce nenabyla vrchu nad ostatní pedagogikou; neboť, majíce mysl obrácenu k vědecké práci neutrácejí čas daremným zdůrazňováním věcí vedlejších a zbytečných. U nich vyvine se spíše jisté sebevědomí a jistá samostatnost, která není na škodu ani v konferencích, ani vůči žákům, ani vůči ostatní veřejnosti.

A jsou-li takoví učitelé nezbytní, pak jest rozumný jediný závěr, který měl p. Neuhöfer, o jehož souhlasu nepochybuji, ze svých premis o obtížích vědecké práce učiniti, totiž přání, aby vyučovací správa umožňovala a podporovala vědeckou práci učitelů více než dosud, ačkoli myslím, že děje se u nás více než v Prusku.

Na str. 45. je zmínka *O tak zvaných oknech v rozvrhu hodin* vzhledem k zprávě podané v Č. Mysli IV. 399, souhlasná s touto. K ní připojil p. redaktor poznámku další, v níž na základě zkušenosti a jiných důvodů vyslovuje se pro prospěšnost »oken«, jsou-li mezi třetí a druhou hodinou filologickou neb matematickou.

Bylo by asi zbytečno přiti se o to, jsou-li prospěšna nebo neprospěšna vůbec. Nevím, jak by se to dalo rozhodnouti; neboť konec konců závisí to na podmínkách čistě subjektivních. Statistika za takých okolností nemluví řečí přesvědčivou; většina nerozhoduje. Kdyby se na základě většiny měly činiti závazné důsledky, znamenalo by to menšinu bez objektivního důvodu podrobiti většině. Kraepelin sice svými experimenty podává něco objektivního, avšak, jak viděti, p. redaktor na to nedá a staví proti tomu nařízení ministerské o přestávkách a svou zkušenost — zcela právem.

Avšak uznáme-li, že je prospěšnost nebo neprospěšnost »oken« zcela subjektivní, pak také musíme připustiti, že nelze vyvoditi z jakékoli zkušenosti o té věci normu objektivně závaznou, a že jediný správný postup při dělání rozvrhu je ten, rozdíleti okna dle subjektivního přání učitelů, vyjma nevyhnutelné nějaké případy. Že se to provést dá, o tom mám zkušenost, a že takové vyhovění přání jednotlivců jest v zájmu vyučování, je psychologicky a pedagogicky pochopitelné.

Soudí-li p. redaktor, že já, jakožto auctor oné zprávy, důsledně musím býti největším odpůrcem přestávek nově zavedených ministerstvem, nechápu, odkud k tomu bere důvod. Přestávky ty jsou pro žáky, a pokud se týče učitelů, není přerušeni jako přerušeni, sic bychom tou důsledností myšlení, kterou p. redaktor postupuje proti mně, dospěli až k problému, smí-li učitel zakašlati.

Kí.

Učitel'ské noviny. Red. Alois Jaroš. Roč. XXII.

Přinášejí článek Fr. Drtiny, *Předmět a problémy filosofie*, jenž jest výtah z přednášek, konaných v universitních kursech učitel'ských.

Moderní revue. Red. Arnošt Procházka. Roč. X.

Přinásejí pod titulem *Zájezdy Nečasového* překlad Nietzscheových aforismů *Streifzüge eines Unzeitgemässen.*

Naše doba. Red. T. G. Masaryk. Roč. XI., č. 1.—2.

Referát o Siebeckově knize Goethe als Denker. Stuttgart 1902. (Frommans Klassiker der Philosophie XV.)

Dr. Alice Masaryková v článku *Helena Kellerová* podává cenný příspěvek k psychologii lidských pláňat. Na základě spisu J. A. Macyho vyličuje duševní vývoj hluché, němé a slepé bytosti, která za okolnosti svému bědnému stavu poměrně příznivých dopracovala se obtížnou cestou až blízko k tomu stupni inteligence, na kterém jest průměrný člověk nynější obdařený všemi pěti smysly. Článek je zajímavý zvláště tím, že pisatelka věnuje pozornost vzniku představ abstraktních a vyličuje je s porozuměním filosofickým. Jak vysoko se Kellerová povznesla v duševním rozvoji, toho nejlepší důkaz je, že dovedla napsati svou autobiografii. O ní praví naše zpravodajka: »Jako v severních krajinách, kde slunce září na věčný sněh a led, tříští ty bílé pláň paprsky v nekonečný rej barev a tónů, poskytující zraku často úchvatnější podívanou nežli bujné kraje jižní, tak u miss Kellerové pocity a vjemy svou chudobou dávají příčinu k bohatšímu spracování než u mnohých, kteří mnohem více vnímají. Duše její zrcadlí, láme a dává v krásné směsici zpět vše, co do ní vniklo. Aktivnost duše lidské jest veliká.« Pročitěná poznámka! jen bych přál, abych poslední dvě věty směl bráti také obrazně.

Dr. Jan Krejčí podává přílohou k časopisu spis *Studie z novější literatury německé*, v nichž měl a bude míti příležitosti dotýkati se filosofického vývoje německého a filosofických problémů vůbec. V té příčině jest první studie o Juliovi Hartovi takřka filosofický essay. Hart má svůj názor určitě vyslovený v knize *Der neue Gott*, jenž by dle mého mínění vhodněji charakterisovati se mohl názvem pantheistický idealism než individualistický realism. Názor Hartův je takový, jaký v duši básnické vzniknouti musí z celkové nálady dnešní doby, je-li theorie o instinktivnosti básnického tvoření správná.

Jednaje o Conradim spis. našel slova k spravedlivému odsouzení toho brodění se bahnem smyslnosti, které je samo sobě účelem bez jakékoli ušlechtilější tendence, kterážto slova dobře se hodí i na mnohé výkvěty naší nejnovější literatury.

Kř.

Český časopis historický. Vydávají Jar. Goll a Jos. Pekař. IX.

V č. 1. prof. Goll referuje o Paulsenově spise *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium* a proslovuje rozhodně souhlas s požadavkem, aby samostatná vědecká práce na gymnasiích, t. j. se strany jejich učitelů nepřestávala. Není třeba, aby všichni vydávali učené práce, není to možné a nebylo by si toho ani přáti, ale aby aspoň někteří samostatně vědecky pracovali, to je životní otázka pro celý stav. Práce taková stává se pořád obtížnější, i věda sama vyžaduje a ukládá čím dále tím více, ale také škola. Od správy vyučovací jest žádati, aby učitelé neukládala tolik, že by se již nemohl dále ve své vědě vzdělávat, tím méně ovšem samostatně pracovat vědecky.

V čís. 2. dr. Glücklich referuje o spise Ch. Seignobos, *La*

méthode historique appliquée aux sciences sociales, důležitém se stanoviska psychologického a sociologického, jakož patrně již z principiální věty, že dokonalá znalost sociálního faktu vyžaduje dle Seignobosa, abychom znali skupinu lidí, ve které se sociální zjevy dějí.

V čís. 3. Goll podává zprávu o Flajšhansově vydávání Husových spisů, naznačuje, že neděje se podle určitého plánu, a obává se, že to nebude celku na prospěch. Poukazuje též na to, jak vydavatel sám na sobě vykonal kritiku tím, že vydává jeden spis též po německu, vnechal v úvodu některá místa, která vypočtena jsou na širší kruhy odběratelů nežli frasovitě a hyperbolicky.

V čís. 4. Jan Bidlo oznamuje svůj spis *Jednota bratrská v prvním vyhnání*, který podává mnoho světla pro náš myšlenkový a speciálně náboženský přehled.

Pekařovy články o Nejstarší kronice české vyšly jako samostatná kniha.

Přehled. Týdenník, věnovaný veřejným otázkám. Red. Augustin Žalud, roč. I.

V čís. 7. L. Hofman napsal *Několik slov k »Něčasovým úvahám« Nietzscheovým v českém překladě*, v němž obrací se též proti tomu neblahému Nietzscheismu, který nechápaje smysl myšlenek tohoto filozofa drží se vnější formy a napodobuje pósu, hlas a posuny. »Nejen mělké mozky, ale co je bolestnější, i malá ješitná a prázdná srdce zmocnila se jeho myšlenek — myšlenek, ze kterých ještě dnes teplá stříká krev duše. Tak dostali jsme i své české »nahlidi«, a ve verších i v prose to u nás znělo a zní: Zarathustra, Zarathustra« Quousque tandem? Jak dlouho ještě bude trvat toto profání zneužívání tak vznešeného a tragického jména? Přiliš pohrdavě nenáviděl Nietzsche literární lůzu — dnes tato běže nad ním příšernou pomstu . . . Jeho ideál nové kultury a nového člověka, ideál mohutné šířky a hloubky a ve své výši tak absolutně přísný s ryzími tóny čistoty a často až askese, u nás klesl na poesii lásky a papírových perversí; u nás na Zarathustru se vychovávají odpadky moderních literatur a prakticky — ? Nietzsche se »z filosofie zbláznil« a právě v tom je jeho čest: jeho posthumní »nahlidé« tancují kolem Venus vulgivaga a fistulními hlásky křičí o síle a rozkoši života.«

Naznačiv obsah přeloženého spisu Nietzscheova, promlouvá o něm s takovou filosofickou hloubkou a erudicí, že se nám bezděky vyloudí smutný povzdech nad předčasným skonem mladého historika, v němž klíčilo tolik geniálnosti.

Jak významně znějí z úst historika slova: »Je skutečně mnoho pravd, které jsou nesmírně lhostejny člověku,« která čteme v tomto článku; akou představu měl o úkolu historie, když dovedl Tainea a Carlyla, ač byli tak nehistoričtí, subjektivní, nespolehliví a nemethodičtí hájiti slovy: »Co intuice a síly, co prvků iniciativy a pokroku je obsaženo v jejich dílech? Celé generace žijí jejich myšlenkami a z jejich velikého dědictví.«!

V čís. 29. dr. Adamík píše stručně, ale instruktivně O duševní únavě, udává její příčiny a v č. 32. též auctor má článek Hygiena práce duševní, v němž jedná tímž způsobem o otázce, jak chrániti mozek před vysílením, čím nahraďujeme spotřebu sil duševních a jak silíme systém nervový.

Kl.

Zeitschrift für pädagog. Psychologie, Pathologie u. Hygiene,
1913, Heft 3.

Über Rechenkünster, von F. Kemsies u. F. Grünspan.
Auktorové studie této zkrumají intelektuální schopnosti provázející psychologicky zajímavý úkaz ezoterické paměti pro čísla, kombinace jich, jak se jeví u tak zvaných virtuosů čísel. Líší paměť číselnou v typ auditivní a sensorivní, dle toho, na kterých počítání se paměť a reprodukuje číselná buduje. Mní, že postup je většinou mechanický, a že platí jen v určitých číselných mezích. Funkce logické hrani obyčejně méně důležitou rolí, pak však tvoří pravé virtuosity aritmetiky (Ferral). Inanů (experimentované individuální) slyší na př. 13 čísel najednou a pamatuje je, pracuje při tom sluchem (typ auditivní). Dřimanů dá si číselce nahátí napsat (paměť optická) a pamatuje 10—12 čísel. Ferral se 12 čísel opakuje až 9 správně. Obyčejně mni akustický početek a všude jen grafický znak, ba Ferralovi jsou číselce estetickými veličinami a vidí je zbarveny různě. Při pamatování obyčejně číselce seskupují ve skupiny po dvou neb třech. Ferral má paměť pevnou a věčnou. Aritmetické kombinace číselné provádí tak rychle, že při sčítání může hned udati i rozdíl, produkt, logaritmy, koeficient a p., a vůbec hledí při početních výkonech spojovat vždy hned více výkonů najednou. — Ferral a Inanů odvozují své schopnosti stavisticky od schopnosti matčiny, jež musla při porodu mnoho počítati, Fermiova matka i sestra pak byly vůbec bohaté zde našly (což svědčí pro teorii Schopenhauerovu, že intelekt se dědí po matce); leč i zvuk a zájem dovedly jej k té dokonalosti. — Inanů dovede i při hluku čísla kombinovat, vyrášen zachová čísla v paměti a pak pokračuje jako dříve, ba počítá prý i při hovoru, což pro zvláštní povahu paměti číselné jest zvláště významno. — Psychologického vysvětlení auktorové nedali a dati nechtěli, stavivše při konstatování faktu, jež ostatně těžko vysvětliti pouhou asociací, a kde asi dispoice jest hlavní věcí.

Gutzmann Herman: *Zur vergleichenden Psychologie der Sprachstörungen*. Auktor podává řadu poznání ze svého sanatoria chorob mluvy, opíraje se spolu o fysiologické a psychologické poznatky. Líší sensorické a motorické centrum mluvy a dle toho i poruchy mluvy v periferně-impresivní, centrální a periferně-expressivní. K prvním patří mu hluchoněmst, k centrálním koktání, jež bývá dle něho někdy také chronické a bez uvědomění si jeho, tak že pacient neví o svém poruchu; sem patří i Hörschwäche, pak motorická afasie (porušením motorického centra mluvy v mozku), ač automaticky mohou i zde pohyby k mluvě býti, a jen úmyslná artikulace často chybí, to jest schopnost na centrální pnutí volní vědomí spojovat slova s představami. Větší psychická deprese je při sensorické afasii, kde chybí centrum zvuku, tak že nemocný je hluchý pro slova, jež jsou mu nesouvislými zvuky a jež proto obyčejně špatně vykládá. K poruchám periferně-expressivním čítá auktor oty případy, kde projev mluvy je zkažen šílením, nasalisací neb zadržováním jazykem, třeba že to pacient také ne vždy ví. I zde jsou někdy psychické poruchy, tak že se dostaví i psychická deprese, jež se může vyskytovat při všech poruchách mluvy, i jednoduchých, jež ale mizí s odstraněním poruchy, a jež jest tedy jen jednoduchým následkem poruchy mluvy. T.

ZPRÁVY.

Herbert Spencer zemřel 8. prosince 1903 v stáří 83 let. Jednomyslný je úsudek vzdělaného světa, že odešel veliký filosof, z anglických myslitelů posledního století největší. Ještě před několika lety nebylo uznání Spencera tak obecné jako nyní, zvláště v Německu, ačkoli veliké dílo jeho bylo přeloženo vedle jiných menších spisů a také Collinsův výtah. Spencer neproniknul ani ve vlasti ani v cizině rázem: příčiny jsou všeliké a svědčí o skutečné jeho velikosti, jejíž uznání bude trvalé. Spencer neměl těch vlastností, které by rázem donutily svět, aby si ho všimnul. Nebylo na něm nic, co získává popularitu. Rostl pohenáhu, a dokud nebyla jeho práce celá hotova, dokud nebylo lešení odstraněno, nebylo na ní nic vzrušujícího, nic nápadného, nic lákavého. Jako by bylo nad ní napsáno »nezaměstnaným se vchod zapovídá«, všimalo si jejího postupu jen málo, a z těch zase jen někteří vytušili její význam. Stavba vážla leckdy z finančních nesnází, jindy zase za příčinou nemoci filosofovy, a nynější svět neumí čekat. Mezitím co byla stavba Spencerova rozestavena, jiní ukazovali dílo hotové a veřejnost zabývala se jimi zapominajíc na Spencera. Mezitím, co v Spencerovi uzrávala myšlenka zákona povšechného vývoje, v níž je shrnut všechn jeho význam pro pokrok filosofického myšlení, vystoupil Darwin se svou teorií o původu rodů a přirozeném výběru a zaujal tak myslí přírodopisců, že v tom viděli alfa i omega vši filosofie, a širší veřejnost snadno chápajíc dosah teorií těch, doložených zajímavými fakty, byla na dlouho zaměstnána šumnými diskusemi o nich. Teprve, když nastalo vystřízlivění z Darwinismu, když se poznalo, že jeho hypotézám nepřísluší ten dalekosáhlý význam, jaký mu v první horlivosti přes varovný hlas rozvážného původce byl přikládán, ani s čistě vědeckého stanoviska ani s filosofického, nastala doba pro Spencera, jenž zatím své dílo dokončil. Tu se shledalo, že v něm je celý Darwin a ještě něco více.

Spencerův význam záleží v tom, že pokusil se podati zákon všeobecného vývoje cestou vědeckou.

Co takový zákon pro naše filosofické myšlení znamená, vyložil jsem obsírněji ve spise »O filosofii přítomnosti.« Důraz položití musí

se na obě slova zákon a povšechný vývoj, teprv obě slova dohromady vyjadřují dosah činu Spencerova. Myšlenka vývoje tu byla již dříve; ale co byla platna, když podstata vývoje byla určována metafysicky vyspekulovanými pomysly, do jichž schématu se musila skutečnost mnohdy násilně vpravovati. Byl tu také zákon vývoje stanovený vědeckou cestou, ale jen pro některé obory jevů, pro některé vědy, a tu nebylo možno zákon takový jen tak zhola prohlásiti za zákon vývoje všeho dění vůbec a učiniti základem názoru na svět. Pokud se to stalo, ukázal se pokus nezdařeným, jak viděti zřetelně na Darwinismu. Spencer však indukoval zákon všeobecného vývoje z celé známé zkušenosti, ze všech věd a pokusil se ohromnou prací platnost jeho dokázati ve všech vědách. Takový zákon jest jediná možná formule, kterou zahrnouti lze celek našeho vědění, a žádný názor na svět není bez ní možný. Filosof nemůže ho nedbati, poněvadž je vědecky stanoven, a vědy jednotlivé nemohou než vyzkouseti jej co do platnosti, buď jej potvrdí nebo opraví, ale ani ony nemohou ho nedbati zase pro jeho filosofický význam. A právě protože vědecká práce našich dnů čím dále tím více se přesvědčuje o nezbytnosti stanoviska evolucionistického, roste význam Spencerův a poznává se jeho velikost.

Filosofický význam zákona vývoje záleží pak v tom, že skrze něj myšlení naše nutně dostává se za hranici poznání smyslového otázkou o počátku a konci vývoje, kterou si člověk přemýšleje o smyslu svého života nemůže nepoložiti, a od níž závisí jeho postavení vůči víře náboženské. V té příčině obmezil se Spencer na důsledek negativní a vyhlásil vše transcendentní za nepoznatelné, čímž v celkovém názoru jeho na svět zůstala mezera, kterou filosofie musí dalším přemýšlením vyplniti. I k tomu ukázal Spencer cestu pojmem *éily*, o níž nechce přiznati, že je atributem Nepoznatelna, jako asi Kant nepřipustil, že jeho apriorism je spojkou světa pomyslného a smyslového.

Spencer narodil se 20. dubna 1820 v Derby jako syn učitelův. Otec jeho však vzdal se vyučování a našel zaměstnání v jedné továrně v Nottinghamu. O vychování jeho má zásluhu strýc Thomas, bratr otcův, jenž ho chtěl připravit na universitu. Avšak Spencerovi se protivila latina a řečtina a místo university věnoval se praktickému povolání při dráze, stal se inženýrem, redaktorem časopisu *Economist* a konečně věnoval se výlučně vědecké práci spisovatelské. Mnoho finančních potíží měl s vydáváním spisů a přišel dvakrát úplně na mizinu; avšak když American Youmann v Americe jej známým učinil, mohl z výtěžku svých spisů žiti zcela pohodlně. Hlavní dílo jeho je *synthetická filosofie* v 10 svazcích, v němž zákon vývoje nejprve stanoví dedukcí a pak jeho platnost ukazuje v jednotlivých vědních oborech a zakončuje systémem ethiky. Z něho učinil Collins výtah na jednu desetinu objemu zkrácený, jež máme v českém překladě Peroutkově. Dále jsou do češtiny přeloženy *Data of Ethics* (Dané pravdy mravoučné) od Úlehly (v zaniklé Bayerově bibliothéce ped. klasiků) a *Úvod do sociologie* od Pelcla. O pedagogických názorech Spencerových vyložených ve spise *«O vychování rozumovém, mravním a tělesném»* (přel. Ulehla) dočteš se u Quicka *Vychovatelští reformátoři* (přel. Foustka).

Z posledních chvil života Spencerova sděluje se, že zaměstnával se upravováním *«Paměti»* (autobiografie), které byly již dávno napsány, k tisku. Důsledně zamítal všechny pocty, kterými jej chtěly obmysliti

akademie a spolky. Velice miloval hudbu a po celou nemoc, pokud byl poután na lůžko, dával si denně předehrávat od virtuosů skladby na klavír. Mrtvola jeho byla spálena v Golders Greenu, a popel uložen v hrobce na hřbitově Highgate. Kí.

Alexander Bain, anglický filosof, psycholog a pedagog zemřel 18. září 1903 v Aberdeenu, kdež se před 85 roky narodil. Jako filosof náleží k asocianistům t. j. empiristům rázu mladšího Milla, kteří pozorování duševního dění a s ním zákony asociací činí středem filosofické spekulace. Mezi Millem a Spencerem však ztrácí tato stránka jeho činnosti na důležitosti. Vynikl jako psycholog a pedagog. V psychologii anglické náleží mu zásluha, že dokonal usamostatnění její, nehledíme-li k Millovi, který o psychologii nikde soustavně nejednal. Bain totiž doplnil teorii psychického dění analysou vůle, která asociacními zákony, kterými operovali angličtí psychologové, vysvětliti se nedala (jak vidíme i u Herbarta), a sice tím, že přibral počitek svalový mezi prvky duševního dění. Počtkem svalovým uvědomujeme si dle něho pohyb bezděčný, jenž vzniká nahromaděním energie v centrech nervových, která chce býti využitkována. Tento svalový počitek jde přede všemi počitky smyslovými, jim začíná život duševní již v lůně mateřském, a provází potom všechny ostatní počitky. Tím je zachráněna duševní samočinnost a vyvrácena věta Lockeova nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu a dán základ pro vysvětlení jevů volních, pozornosti, vnímání prostorového. Takto Bain učinil od asocianistického mechanismu podobný krok k novému stanovisku čistě empirickému, jako Steinthal od mechanismu Herbartovského. Se stanoviska nynější vědecké psychologie jsou tyto názory již zastaralé, avšak fyziologičtí psychologové jako Ziehen a Münsterberg opět se k nim vracejí z oposice proti Wundtově teorii apercepční.

O pedagogických názorech Bainových, které se blíží Spencerovým, pojednal u nás prof. Masaryk v Lindnerově pedagogii roč. I. Hlavní spisy: *The senses and the intellect* 1855 (v internacionální bibliotéce), *The emotion and the will* 1859 (tamže), *Mind and body, the theories of their relation* 1873 a pedagogické dílo: *Education as a science*. 1879. Kí.

Karel Renouvier (1815—1903), z filosofů francouzských současných snad nejpřednější, zemřel 1. září 1903 v Pradesu. Narodil se v Montpellieru (na Nový rok 1815), věnoval se zprvu studiu matematiky, vlivem však jednak Comtea a zvláště Lequiersa přešel k studiu filosofie, ve které hned při prvních publikacích svých (*«Mémoire sur le Cartésianisme»*, Paříž r. 1841) došel zasloužené pozornosti a uznání. Roku 1848 vydal se schválením tehdejšího ministra vyučování, Carnota, knížku: *«Manuel républicain de l'homme et du citoyen»*, v níž vyslovil několik názorů a návrhů socialistických; pročež auktor i ochránce jeho byli denuncováni a věc prý měla za následek pád ministra Carnota. Renouvier po té oddal se cele studiu filosofie, přiklonil se k názorům Kantovým a byl spolupracovníkem *«Revue philosophique»*, kterou redigoval přítel jeho, Fauvety. Roku 1868 a 1869 vydával Renouvier sám *«Année philosophique»*, který přeměnil pak roku 1872 (s Pillo-nem) v periodickou publikaci *«La critique philosophique»* (která vycházela

od r. 1872—1889 a přinášela vedle filosofických rozprav i politické úvahy). Když pak i tento časopis zanikl, založil znovu (s Pillonem) »L'année philosophique« (od r. 1890), který dosud vychází jednou ročně a přináší kromě několika originálních článků pečlivě psané referáty a re-cense publikací filosofických (vždy za rok předcházející). Renouvier zprvu horlivým byl tu spolupracovníkem: každý z prvních 10 ročníků obsahuje od něho nějaké pojednání.

Jako filosofický spisovatel Renouvier byl velice plodný: velké množství knih a nad to objemných máme od něho sepsáno. Z první doby jeho činnosti jsou 4 svazky »Essais de critique générale« (Paříž 1854—1864, přepracováno pak v letech 1875—1896) obsahují logiku, racionální psychologii, kosmologii a úvod k filosofii dějin, dále 2 svazky »Science de la morale« (1869) a Uchronie (l'utopie dans l'histoire) (1876, 2 vydání 1901), ličení to vývoje evropské civilisace, »jaký by mohl býti«, namířené proti »deterministické iluzi« v historii. V druhém, vlastním t. j. originálnější období filosofování jeho uvéstí sluší následující Renouvierova díla: Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques« (1855 n. dva svazky), dílo obsahující daleko více než z nadpisu by bylo lze souditi, (totiž úvahy o jednotlivých otázkách filosofických), La philosophie analytique de l'histoire (4 svazky, Paříž 1896 n.), zejména pak »La nouvelle Monadologie« (1899), kterýžto spis v jistém smyslu podává dovršení filosofie Renouvierovy, a k němu obsahově se přimykající »Les dilemmes de la Métaphysique pure« 1900 (v 5 thesích probírá tu antithese: podmíněna a nepodmíněna, substance a funkce jevů, nekonečna a konečna, determinismu a svobody, věci a osoby), jejichž doplňkem jest pak »Histoire et solution des problèmes métaphysiques« (1901). Poslední větší dílo jeho, v němž již nadpisem ukazuje, ke kterému směru filosofickému se přichýlil, jest »Le personalisme« (Paříž 1902).

Filosofie Renouvierova, »néo-criticisme«, všude má zřetelné stopy východiska filosofického, totiž Kantovské filosofie. Nepřijal však Renouvier Kantovy filosofie bez podstatných změn; nejen nepřijímá metafysických pomyslů Kantových a některých charakteristických jednotlivostí (na př. kategorie zcela jinak pojímá a v podrobnostech si určuje než Kant, nerozlišuje forem smyslnosti a rozumu, stotožňuje soud hypotetický s problematickým, kategorický s asertorickým atd.), nýbrž v metafysických a noetických názorech vůbec přikláněl se víc a více na stranu idealismu, až přešel k »personalismu«, jehož základní these jest, že poznání osobnosti jest základem všeho poznání lidského. Také v ethice podstatně od Kanta se odchýlil, snaže se s rigorosním stanoviskem Kantova kategorického imperativu sloučiti hledisko eudaimonistické, resp. moderní utilitarism. V ethice také proto nalezl dosti úporných odpůrců (v čele jich Alf. Fouillée a P. Janet). Kantově filosofii však, resp. svému novokriticismu, získal nejednoho z dnešních vynikajících filosofů francouzských (ač arci žádný z nich není slepým stoupencem Renouvierovým). V tomto smysle k »žákům« jeho náležejí: F. Pillon, E. Boirac, Jules Lachelier, O. Hamelin, L. Dauriac a j.

Novokriticizm vznikl jako reakce na Comteovský pozitivism; má notický základ jako criticizm Kantovský, drží se relativnosti lidského poznání, přikloňuje se však pozitivní stránkou k Leibnizově monadologii. Renouvier obnovuje ideu prestabilevané harmonie, a možno tímto pojmem jeho světový názor označiti. Co se týče poměru ke Kantovi, Renouvier, jak dí Fouillée, odmítl část theoretickou a přijal část mravní. Morálka zabírá i vědu, neboť domnělá vědecká jistota je zase jen dobrovolnou vírou, akt víry nachází se všude, podmiňuje vědu právě tak jako morálku a náboženství. A Renouvier sám také od stupně k stupni dochází pomalu skutečné víry náboženské; snaží se toliko udržet v ní souhlas rozumu a svědomí, připouští pozitivním náboženstvím jen schopnost nalézati symboly, které by nebyly protivné vnitřní mravnosti. Renouvier zůstává při liberálním protestantismu a kojí se nadějí, že naň obrátí celou Francii čili, že jí dle vlastního výrazu zprotestantisuje a vyrve katolicismu. Sloh jeho je těžký a myšlenkový postup nedosti jasný. Kř.

Dne 1. prosince 1903 zemřel v Karlíně šlechtný muž MUDr. **Josef Bulova**, od něhož pochází spis *Výklad ze života zákonů přírodních* (Č. Mysl IV. seš. 5.) Bulova v posledních letech snažil se o založení náboženství monismu, jak vysvitá z »Vyznání víry monismu«, (Č. Mysl tamže), které českými i německými letáky v známost uváděl. Není známo, jak dalece se propaganda nového náboženství zdařila. Těžká nemoc a smrt asi přerušily dílo v samých začátcích. Filosofický podklad jest pantheistická představa o jednotě všeho jsoucna a ethické důsledky nanejvýš uslechtilé, takže není pochyby, že myšlenky Bulovou propagované třeba pod jinou firmou, v jiné náboženské formě uznání a rozšíření dojdou. Život Bulovův byl zároveň praktickým prováděním jeho filosofických zásad, při němž více sklídl ústřkův a zklamání, než osobních úspěchů a uznání. Několik vlastnoručných poznámek příčiněných do exempláře spisu redakci Č. Mysli zasláného jsou toho svědectvím. Do širší veřejnosti proniklo jméno jeho v případě Hilsnerově, kdež vším možným úsilím o to se zasadil, aby pravda, jejíž proniknutí bylo ohroženo rozdmýcháním nízkých instinktů pomocí předsudku o rituální pověře, přišla na jevo. Bouře z toho vzniklá s. esla se sice na mohutnější zjev Masarykův, ale jemu bylo trpěti též. Bulova narodil se r. 1840 na Mělnice z rodičů židovských, v 17 letech přestoupil k církvi reformované, pohřeb měl bezkonfesijní. Kř.

Ladislav Hofman, nadějný, vysoce nadaný učeník vědy, o němž se na jiném místě zmiňujeme, zemřel 4. listopadu 1903 v Brně, stár 27 let (nar. 1876 dle Rozhledů v Meziříčí u Opočna, dle Přehledu v Černilově.) Celé jeho studium a celá jeho práce byla prodchnuta duchem v pravdě filosofickým. Přeložil Le Bona Duši davu a společně s F. Žákavcem Fouilléovu Kritiku mravních soustav naší doby. Filosofie se přímo dotýkají články O Adamu Mickiewiczowi v Naší době, O historickém studiu na vysokých školách francouzských v Čes. čas. hist. Zajímavé bývaly jeho referáty a recense spisů filosofických, jež psal do různých časopisů. Kř.

Věk profesorů na německých universitách. V měsíčníku »Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik,« vydávaném halským profesorem dr. G. Conradem, obsažen jest v 1. seš.

r. 1903 článek lipského soukromého docenta dra F. Eulenbura »Das Alter der deutschen Universitätsprofessoren«. Dle statistického přehledu, jímž se jeví výsledek šetření o věku řádných profesorů na německých universitách, působil prvního října 1901 a) na fakultě theologické 1 řádný prof. u věku 31—35 let, 18 prof. u věku 36—40 let, u věku pětiletí pak následujících působil profesorů: 27, 36, 41, 20, 32, 16, 6, 4 — t. j. 6 prof. bylo u věku 71—75 let a 4 u věku 76—80 let; b) na fakultě právnické působili 2 prof. mladší než 30 let, na postupná pětiletí pak připadá počet: 11, 27, 33, 40, 29, 29, 31, 15, 8, 0. 1 — t. j. 8 prof. u věku 71—75 a 1 u věku 81—85 let; c) na lékařské fakultě připadají na pětiletí od 31—85 roků čísla: 3, 16, 32, 57, 67, 38, 36, 36, 33, 7, 4, 2 — t. j. 7 prof. u věku 71—75 let, 4 jsou u věku 76—80 let a 2 u věku 81—85 let; d) na filosofické fakultě jsou zastoupena pětiletí od 31—80 roků s případnými čísly: 8, 63, 114, 123, 125, 110, 95, 44, 15, 10 — t. j. 15 prof. je u věku 71—75 let, 10 prof. jest u věku 76—80 let. Úhrnem tedy působil toho dne na universitách německých 57 profesorů starších 70 let, totiž 36 u věku 71—75, 18 u věku 76—80 a 3 u věku 81—85 let. Vzhledem k této okolnosti Eulenburg poukazuje na otázku pensionování profesorův universitních. V té příčině jest rozdíl u nich a všech ostatních úředníků. Není u nich vlastního »pensionování«, nýbrž toliko »vyvazování z povinnosti přednášek«. Toliko v Rakousku ustanovena hranice 70 let pro správu profesury. Za podobnou úpravu zákonnou — hranice věku 70 let — přimlouvá se také Paulsen (Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium, str. 97) i pro ostatní státy (německé a švýcarské), poněvadž obecně může býti pokládáno za to, že v tom věku síla a pud k vykonávání akademické učebné povinnosti jsou vyváženy anebo nedaleko od hranice vyčerpanosti. Lépe jest prý upravití hranici tu všeobecně, nežli ponechávati soud o době vyvázání z úřadu každému jednotlivci. Eulenburg se přimlouvá za zařízení, aby obdobně, jako jest u jiných státních úředníků, měli profesori universitní právo jíti rokem 65. věku svého na odpočinek, rokem pak 70. aby měli povinnost jíti do výslužby. V obou případech by stát musil se starati o náhradu za ně; při čemž ovšem profesori z »profesury řádné« vyvázání měl by míti dovoleno, cítí-li se dále s to a mají-li k tomu náklonnost, aby mivali na universitě i dále přednášky dle libosti — ale ne jako z úředního příkazu, nýbrž více mocí svého jména a své pověsti. Kč.

Trimestry. Ve svých přednáškách v solnohradských vysokoškolských bězích učinil prof. university štrassburské Th. Ziegler, hovoře o studiu na vysoké škole, návrh, aby studijní rok byl rozdělen na tři trimestry s krátkými prázdninovými přestávkami, a aby hlavní prázdniny trvaly tři měsíce. Kč.

Kongresy pro filosofii a psychologii. Druhý mezinárodní kongres pro filosofii bude konán v září 1904 v Ženevě. — Čtvrtý mezinárodní kongres pro psychologii, jenž měl býti konán na podzim r. 1904, byl odložen na jaro 1905. Kč.

Nový psychologický časopis anglický. Počátkem r. 1904 bude vydávati universitní tiskárna (University Press) v Cambridge nový psycho-

logický časopis »Journal of Psychology«. Časopis ten bude vycházeti po čtvrtletních svazcích. Redaktory jsou: prof. James Ward a dr. W. H. R. Rivers. Kč.

Cena heidelberské university je vypsána v oboru filosofie na tuto otázku: Kritické vyličení Comtovy filosofie dějin (Kritische Darstellung von Auguste Comtes Geschichtsphilosophie.) Lhůta k dodání rukopisů je 15. října 1904.

Z dopisu Tolstojova k Tener-Feinermannovi, židovskému dramatickému básníku, kterýž dopis uveřejňují Elisavetgradskija Novosti, dovidáme se, že Tolstojovi daří se nyní celkem dobře. Dále zmiňuje se o jakémsi židu, který chtěl přestoupiti na viru křesťanskou. Avšak Tolstoj nedoporučil mu tento krok.

Uspíšené jubileum. Někteří ctitelé Diltheyovi začali oslavu jeho sedmdesátých narozenin předčasně, neboť dle Berliner Tagblattu narodil se r. 1834. V Neue Freie Presse a Deutsche Rundschau jsou obšírná vyličení činnosti tohoto filosofa historie. Kf.

Husových spisů vydávaných od Václava Flajšhansa nákladem Jaroslava Bursíka vyšlo číslo 2., obsahující traktát De corpore Christi a číslo 3. De sanguine Christi. Zároveň vyšel překlad český. K číslu 2. připojena jest předmluva vydavatelova podávající historii podniku, na němž účastněna jest Česká akademie a rada královského hlavního města Prahy a řada odborníků. Číslo 3. svým obsahem zvláště je zajímavé jednajíc o zákracích a pověrečnosti současných Husových, proti nimž náš mistr bojuje s celou silou svého ducha hluboce náboženského a po pravdě se snažícího. Českému překladu tohoto právě čísla přejeme rozšíření co největšího ve všech vrstvách naší společnosti.

Spiritism v Čechách vzrůstá se neustále. Poučuje o tom právě vydaný XII. svazek 2. serie Spiritistické ústřední knihovny vydávané nyní od K. Sezemského v Hrabačově u Jilemnice. Svazek ten obsahuje Katechism spiritismu a Historii jeho vývoje, v němž od str. 38 počínaje jest zmínka o spiritismu v Čechách. Z ní se dovidáme, že na schůzi 2. června 1895 konané v Konviktě v Praze konstatován byl počet přívrženců na 200.000, jenž se zajisté za dalších 8 let rozmnožil. Spiritisté jsou zorganizováni v několik spolků v Praze a na různých místech v Čechách, na př. v Chrudimí, v Oberaltstadtu u Turnova, v Příbrami. Časopis spiritistický dlouho nenabyl půdy; jednotlivé pokusy se nezdařily. Nyní vychází »Posel Záhrobní« u Sezemského v Hrabačově a »Nové Slunce« redakcí J. Janečka na Kr. Vinohradech. Ve spiritistické ústřední knihovně vycházejí překlady z Kardecka a du Prela.

Vydaný byl též velký hypnoticko spiriistický román du Prelův: Kříž nad ledovcem. Velmi si pochvaluje pisatel zprávy, z níž čerpáme, že velké dvě nakladatelské firmy pražské ujaly se literární práce spiritistické, a to J. R. Vilímek, který vydal svým nákladem Janečkův spis Před branou vyšších světů, a Beaufort, jenž vytiskl překlad Aksakovova spisu: Animismus a spiritismus. Zajisté, že se spiritisté takové pomoci ve své propagandě nenadají! Soudné obecnstvo také ne! Také pohlednice

vydávají se spiritistické. Vidáme je i v pražských výkladních skříních (Shledání za hrobem, Ze spiritistických seancí, Sirotkovo shledání, U hrobu matky). Kř.

Zavřená universita. Císařská universita v Pekingu zavřena pro skrovnou frekvenci. Skrovná návštěva má svou příčinu v tom, že nemá se dále prohlédati v učebných osnovách ku vědám západozemským.

Kř.

Zvláštní dozor pro reformní školy v Prusku. V pruském ministerstvu bohocty a vyučování zřízeno nové místo generálního dozorce pruských reformních škol. Úřad ten převezme jako úřad vedlejší ředitel Goetheova gymnasia ve Frankfurtě n. M. dr. Reinhardt. Reinhardt, jak známo, založil první reformní (střední) školu na myšlenkách, proslovených o postupu vyučování jazykům Komenským v »Didaktice«. (Příslušné práce Reinhardtovy uveřejnily časopisy »Společnosti Komenského« — Comenius-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung — »Monatshefte« a »Comenius-Blätter«). Kř.

»Filosofická Jednota« v Praze hodlá rokem 1904 rozšířiti svoji činnost směřující k probuzení a podpoře filosofických snah v Čechách. Jako každoročně uspořádá i roku 1904 řadu konkurenčních přednášek, z nichž nejlepší budou zvláštními cenami honorovány; i doufá, že tím způsobem získá opět nové pracovníky v oborech filosofických a podniti zejména mezi akademiky, kteří v prvé řadě mají právo přednáškového konkursu se zúčastniti, interes o discipliny filosofické. Kromě toho chystá zahájití nové odvětví činnosti: vydávání důležitých děl filosofických zejména původních z »Fondu pro vydávání filosofických spisů«, který při ni založen jest, a jenž v poslední době vzrostl honorářem za překlad drobnějších úvah Aug. Smetany v sbírce »Otázky a názory« pořízený členy »Jednoty Filosofické«. Zdar těchto podniků závisí ovšem od účinné součinnosti a podpory české inteligence, zejména českého studentstva. I vybízi výbor »Filosofické Jednoty« v Praze české inteligenty, jimž probuzení filosofického zájmu v Čechách není lhostejno, aby v hojnějším počtu, než dosud se dělo, přistupovali za její členy. Členství »Filosofické Jednoty« poskytuje hlavně studentstvu značné výhody: opravňuje je vedle užívání bohaté knihovny spolkové, obsahující moderní i historická díla filosofická i k zvláštním slevám při spisech, jež v nakladatelství pana J. Laichtera za spolupráce »Jednoty« byly vydány. Akademik, jenž přihlásí se přímo v nakladatelství paně J. Laichterově s členskou legitimací, platí za orgán »Jednoty Filosofické« »Českou mysl«, jediný to filosofický časopis v Čechách, místo 8 K jen 6 K; při přímé přihlášce v nakladatelství požívá slevy 25% též při Úvahách A. Smetany. Také spisy, jež »Filosofická Jednota« sama vydá, budou členstvu poskytnuty levněji.

I doufá výbor »Filosofické Jednoty«, že studentstvo výhod těch po-
užije a za členy »Jednoty« se přihlásí. Členský příspěvek na rok jsou 2 K, pro akademiky 1 K. Přihlášky členů přijímají prof. dr. Fr. Krejčí, předseda, a dr. Arne Novák, jednatel, Praha III., Thunovská ul. č. 16.)

PROF. DR. JOSEF DURDÍK:

Soustava filosofie.

Z pozůstalosti spisovatelovy vydal Dr. Ant. Papírník.

(Pokračování.)

Jakkoli každý dobře ví, co jest hmota, totiž, co hmatáme, přece bližšímu zevrubnějšímu rozboru naskytá se tolik temného, že počátečná jasnost ustupuje a nastává otázka neodbytná: co jest hmota? Jeden praví, že hmota jest, co hmatáme, — druhý, co jest v prostoře rozestřeno, — třetí, co má váhu, nebo barvu, nebo zvuk... ale všechno to jsou vlastnosti hmoty, my chceme věděti, co jest jejich podklad, i mluvíme o záhadě hmoty. Přírodní vědy podávají zde nové a nové příspěvky ku poznání hmoty, — až konečně pomysl atomu jest krok do metafysiky, jež věc dále vede a přemýšlením pojmy dodané od přírodovědy dále tříbí, opravuje a doceluje. Zejména vyložení podstatnosti a přímětnosti vytryská dosti světla na záhadu hmoty, a jak se musí správně pojímati výrok, že hmota jest nositelkou vlastností svých a celé skutečnosti. Učení však, které na jednom stupni s jakýms takýms pojmem hmoty se spokojí, tak že mu záhadnost jeho se ztratí a ono konečně hmotu principem učiní, z něhož vše ostatní odvozuje, jest vlastně materialismus: větou, že podstata světa jest hmota, jest vyznačen, — nálezem, že záhadu činí zásadou (problem principem) odhalen, ne že by vůbec pravdy neměl, ale že ji nemá celou a ku pochopení světa nevystačí.

Jest rčení dostatečně známé, že z pouhé sebe umélejší souhry hmotných atomů nelze vyvoditi skutek vědomí. Kdybychom znali mozek co nejdokonaleji jakožto »Stroj tak zřízený, aby myšlení, cit, představování zjednával, můžeme jej pojmuti zvětšený zachovávatice tytéž úměry, tím způsobem, abychom do něho mohli vstoupiti jako do mlýna. Nuže pak vstoupíce nenajdeme tam než částky, které strkají jedna druhou, a nikdy nic, z čeho vy-

světlení představu» (Leibnitz, Monadologie 17). Materialismus však ji vysvětluje z pohybu hmotných částic a řízný jeho zástupce, Eugen Dühring, nevidí v tom nic nesrovnalého říká, že účinek nemusí se co do quality rovnati příčinám; zásada tato jest prý předsudek, jež nutno přemoci, a tudý pochody hmotné mohou za výsledek míti děj duševní. O tuto zásadu však zde neběží; buď si tomu jak buď stran stejnorodosti příčin a účinu, nemožnost z hmoty vyvoditi nitro vězí jinde, totiž v tom přimyslu, zevnějšek učiniti nitrem, tedy rozlichu mezi nimi odstraniti, provésti, aby A bylo non-A. I kdyby se pokus takový co nejlépe dařil, musí přijíti konečně k tomu, aby vyvoděný děj duševní na některý atom hmotný zavěsil neb do něho vložil jako výslednici několika sil v nějaké působisko. Atom však, který toho schopen jest, není více hmotou, atomem, nýbrž monadou. Známo jest dále, že se o věc tu mnoho hádek provedlo. Na otázku, budeme-li kdy s to, vědomí vysvětliti z pochodů hmotných, odpověděli jedni rozhodně »nikdy«; druzí pocítili přiznání toto jakožto nehodné snížení ducha, důvěřující jeho moci, jížto se může odvážiti nejvyšších a nejtěžších úloh. Kdybychom jim i přisvědčili, vzhledem k otázce oné dlužno doložiti, že jest křivě položena, obsahujíc protimluv. Neboť jakmile popustíme pouze atomy hmoty, vytkli jsme sami určitou hranici, přes niž nemůžeme; tu nevyjde vědomí nikdy, a kdo se tomu diví, podobá se člověku, který se diví, že když přidává k nulle co činitele nové a nové činitele další, přece žádný součin nevyjde, nýbrž povždy nulla zůstává. Budeme kdy s to vyvoditi z takových činitelů, mezi nimiž nulla se nalezá, znatný součin? Na to sluší odpověděti: nikdy. Matematik však také nikdy tak se tázati nebude, a s druhé strany v odpovědi své žádného snížení druha spatřovati. Pochody hmotné jsou podmínkami při změnách sebevědomí, ale vedle nich jest nezbytnou podmínkou také nitro moje; má-li k místu přijíti účín, musí podmínky všechny se dostaviti. Materialismus však stotožňuje část podmínek s výsledkem samým (na příklad: »Světlo jest k m i t á n í a e t h e r u «!), vynechává nitro, jež pak v zápětí teprve chce vysvětlovati.

Materialismus pokud se dává jakožto metoda pojímání a zkoumání zjevy ve světě zevnějším na základě příčinnosti, jest ovšem ve svém právu, ale zrovna tato velezásada nás nutí odpírati, že užitečná a pro fysiku dostatečná fikce hmotného atomu a pohybu jeho byla by dostatečnou příčinou v otázce nitra. Materialismus dobře vystačí k vysvětlení a přehlednutí ujednocení mnohých úkazův, ale k vysvětlení pochopení nitra nevystačí, a tudíž poněvadž nitro

jest neodbytné faktum světa, ani k pochopení světa, k názoru světa nevystačí.

Podobně nezáhadným jako jednomu pojem hmoty zdá se druhému pojem síly, tak zřetelným, jasným, hotovým. Ano kdo neshody onoho znamenal a hmotu tedy za nedostatečnou pokládá, aby odbývala za podstatu světa, a utíká se k síle. Hmota prý není nic osobitného, samosvojného, zásadného, — nýbrž účinek jistých sil. Ale co jest síla? Působení, tedy dění jakési, které povstává ze soubytí bytostí, jak už nahoře vyloženo bylo. Nikoli síly příčinou bytostí, nýbrž bytostí příčinou sil jsou. Ze soubytí bytostí teprve vzniká síla. Učení, které s nějakým temným pojmem síly se spokojí a sílu principem učiní, jest dynamismus tak zvaný, dle něhož podstata světa jest síla. Na základě tom vzniklo několik znamenitých pokusův, rozličných totiž útvarův dynamismu, ze kterých onen nejdůslednější stanul konečně při bodech silových jakožto východištích sil (Boskovič, Faraday a j.); hmota se tu vypařila a zbyl pouhý bod, z něhož síla vychází (paprsky silové). Než i při něm myslivému fysiku mnohá nesnáze potrvá, na příklad působení síly do dálky. Když Newton stanovil gravitaci, upřímně se přiznal, že sice pode svitem jejím úkazy nebeské v souvislost uvedl, ale jak síla do dálky působiti může, že nepochopuje. Ovšem komu se to stále říkalo, že síla a působení dálky jsou nerozlučně spojeny, zvykne tomu a nenalezá v tom nic podivného, co by jeho myšlénku vzrušovalo. Nicméně Newtonův výrok v platnosti trvá. Síla poblížká jako dálová jest něco žasného, nad níž se hlubší mysl zastaví a zamyslí. I dynamismus dobře vystačí k vysvětlení mnohých úkazův, ale nikoli všech, — obsahuje část pravdy, ale vybízí neodolatelně k dalšímu třibení svého základního pojmu, totiž síly, kterou by činil zásadou, ač ona jest také jen záhadou. Ovšem nejjednodušší by bylo sílu eliminovati, vůbec jí nepřipouštěti a tím všem spekulativním svízelným uniknouti. Ale věc vlastně tatáž, jako svrchu pověděno s eliminací příčiny, totiž úpadek v dění bezpříčiné. Zastříti neb zažehnatí záhadu není rozřešiti ji. Dějž se však řešení jakýmkoli způsobem, to dvě musí od sebe vždy co nejpřesněji býti odlišováno: bytí a níkáni (esse — fieri, sein — werden, *είναι* — *φύεσθαι*). Toto druhé však často za prvý pojem se bere; co vzniká, to jest, a tak níkáni za vlastní podstatu světa se považuje. Kousek pravdy, jenž v tom obsažen, už za starověku rozedmut byl na celý názor světa a působil osudně v jiné pokusy. Svět podle toho jest bezpříčiný pochod (Die Welt ist ein Process), měna bez důvodu a cíle. Princip vývoje (evoluce), jenž v mnohých naukách

výhodné služby koná, tolik otázek hladce rozřešuje, bývá v nebezpečí utonouti v oné drsné kontradikci. Poznati vznik a vývoj něčeho, není ještě poznati je samo, ač to někdy postačí a tedy říkati se může. Jakmile se však vývoj učiní principem metafysickým, děním bez podkladu a bez příčiny, zjeví se nesrovnalost. Nebylo by věci měnlivé, kdyby jí nebylo podkladem něco trvalého.

Touha živá po tomto posledním svedla duchy často, že, nemohouce poznati qualitu bytostí, kdežto pochod poznávati se domnívali, raději sáhli až k tomu výroku, že bytostí ani žádných není, a že všechno jest děj, bez pohnutek a bez účelu, slepý proud bez počátku a cíle. K tomu přidružily se důvody na pohled ethické. Individualismus prý jest egoismus; býti sebevědom, býti jednotlivcem už jest hříchem proti všeobecné podstatě světa, a proto rovnoběžně s metafysickým náhledem vydáno vodítko, odčinití individuum. Pak zůstane jen všeobecno a pochod, processus. To jest skok v absurdnost často káraný. My sice samu qualitu bytostí nepoznáváme, ale poznáváme, že jsou, že se nacházejí v rozličných k sobě poměrech, které se nám hojněji a hojněji odhalují, zpytováním, které se ve všech odborech provádí a v metafysice ku poslední bilanci dospívá. Nauka, která zpytování a přemýšlení o atomech a jednotlivcích vůbec zavrhuje, koná předčasnou a nepotřebnou resignaci. Říkati, že atomů čili prostě a šíře řečeno bytostí, které svět skládají, nepoznáváme, že o nich pranicého věděti nemůžeme, tedy zavrhovati atomistiku a každou podobnou theorii, jest neoprávněno a má jen částčku pravdy do sebe, právě vytčenou. Filosofie, která onu větu činí absolutní zásadou, připravuje se sama o velikou část utěšených poznatků, a nevyhovuje ani fysice a chemii. Povážíme-li, že bytosti, jejichžto qualitu pouze nepoznáváme, skládají svět čili, že jsou příčinami světa, seznáme též, že právem můžeme mluviti o příčinách světa, že o nich mnoho zvidati můžeme a proč metafysiku lze odtud zváti vědou o příčinách světa.

Vniterné dění vede podobně jako zevnější k uznání něčeho, v čem ono probíhá — přicházíme k nitru bytosti, k bytosti duševní, kteráž existuje aspoň tak nutně jako atom. Čiti, představování, vědomí a konečně sebevědomí, jehož výraz jest slůvko Já, osobnost (personalitas), ukládají další záhady, z nichžto některé rozřešeny jsou. Podobně jako hmota není ani Já principem absolutním, nýbrž jest dějem v bytosti jednotlivé, vznikajícím za jistých podmínek. Osoba jest bytost vniterná (vniterná = innerlich; adjektivum innere bylo by vnitřní, a konečně Innen asi nitro; — Intern

jest neodbytné faktum světa, ani k pochopení světa, k názoru světa nevystačí.

Podobně nezáhadným jako jednomu pojem hmoty zdá se druhému pojem síly, tak zřetelným, jasným, hotovým. Ano kdo neshody onoho znamenal a hmotu tedy za nedostatečnou pokládá, aby odbývala za podstatu světa, a utíká se k síle. Hmota prý není nic osobitného, samosvojného, zásadného, — nýbrž účinek jistých sil. Ale co jest síla? Působení, tedy dění jakési, které povstává ze soubytí bytostí, jak už nahoře vyloženo bylo. Nikoli síly příčinou bytostí, nýbrž bytostí příčinou sil jsou. Ze soubytí bytostí teprve vzniká síla. Učení, které s nějakým temným pojmem síly se spokojí a sílu principem učiní, jest dynamismus tak zvaný, dle něhož podstata světa jest síla. Na základě tom vzniklo několik znamenitých pokusův, rozličných totiž útvarův dynamismu, ze kterých onen nejdůležitější stanul konečně při bodech silových jakožto východištích sil (Boskovič, Faraday a j.); hmota se tu vypařila a zbyl pouhý bod, z něhož síla vychází (paprsky silové). Než i při něm myslivému fysiku mnohá nesnáze potrvá, na příklad působení síly do dálky. Když Newton stanovil gravitaci, upřímně se přiznal, že sice pode svítem jejím úkazy nebeské v souvislost uvedl, ale jak síla do dálky působiti může, že nepochopuje. Ovšem komu se to stále říkalo, že síla a působení dálky jsou nerozlučně spojeny, zvykne tomu a nenalezá v tom nic podivného, co by jeho myšlenku vzrušovalo. Nicméně Newtonův výrok v platnosti trvá. Síla poblížká jako dálavá jest něco žasného, nad níž se hlubší mysl zastaví a zamyslí. I dynamismus dobře vystačí k vysvětlení mnohých úkazův, ale nikoli všech, — obsahuje část pravdy, ale vybízí neodolatelně k dalšímu třibení svého základního pojmu, totiž síly, kterou by činil zásadou, ač ona jest také jen záhadou. Ovšem nejjednodušší by bylo sílu eliminovati, vůbec jí nepřipouštěti a tím všem spekulativním svízelm uniknouti. Ale věc vlastně tatáž, jako svrchu pověděno s eliminací příčiny, totiž úpadek v dění bezpříčiné. Zastříti neb zažehnati záhadu není rozřešiti ji. Dějž se však řešení jakýmkoli způsobem, to dvě musí od sebe vždy co nejpřesněji býti odlišováno: bytí a nikání (esse — fieri, sein — werden, *είναι — γίνεσθαι*). Toto druhé však často za prvý pojem se bere; co vzniká, to jest, a tak nikání za vlastní podstatu světa se považuje. Kousek pravdy, jenž v tom obsažen, už za starověku rozedmut byl na celý názor světa a působil osudně v jiné pokusy. Svět podle toho jest bezpříčiný pochod (Die Welt ist ein Process), měna bez důvodu a cíle. Princip vývoje (evoluce), jenž v mnohých naukách

nikla teprve v dobách novějších. Objevuje-li se tedy u starých básníků a politiků mnohá výpověď, která princip zákona vůbec prohlašuje a jeho všeobecnost velebí, sluší to přijímati cum grano salis.

Zákony vyšetřené týkají se vztahův čili poměrův mezi bytostmi. Všechno naše poznání směřuje jen k těmto; vlastní kvalitu bytosti nepoznáváme, ale poznání vztahů se zdokonaluje. Řeklo-li se, že všechno stále se mění, nuže k tomuto měnění cílí zpytování, hledíc dopřít se zákonův. Jsou-li tyto pevné, neproměnné, činí myšlenka další důsledek, že neproměnnost musí mít svůj důvod, svou příčinu, a tu shledává v neproměnnosti bytosti samých. Vše, co se děje, musí mít svou příčinu, a jest svými příčinami podmíněno; způsob tohoto podmínění jest právě zákon. Všechny vědy speciální obírají se těmito zákony; jejich ráz jest studium zákonův, — studium to z á k o n o s l o v n é (nomologické). Přesvědčení pak o veskrzné zákonnosti všeho dění a o možnosti vědy na tom založené, slouti může n o m i s m u s. Veškerá věda jest na tom založena. Přesvědčení nomistické se dalšími zkušenostmi jen utvrzuje.

Filosofii samu však nevyčerpá. Ne že by filosofie snad stavěla se proti nomismu, naopak, ona jej všude zavádí, — ale jí připadá ta další úloha, ke všemu tomu proměnlivému, k dění i k zákonům jeho hledati to neměnlivé, nepodmíněné, trvalé a pevné — a činí tak ne danou zkušenost odstrkujíc, nýbrž od ní samé nucena jsouc, aby ji přestoupila a absolutního se domyslíla. To jsou právě ty četné bytosti, které jak pravíme skládají svět. K jiným názorům světa nomismus snadno připnouti může. Kdo se spokojí zákony, nuže zde je má i může na nomismu přestat, jakožto na částici metafysiky. Druhý však s větší vlohou metafysickou se ptá ještě dále; odkud se vzaly ty zákony, kdo zákonodárcem a p.

Jsou tedy bytosti jednotlivé, jejichžto stykem povstávají úkazy tohoto světa. Jakým způsobem však jedna bytost zasahuje v druhou a v ní nový stav navodí, nepoznáváme, nýbrž o tom jen pomysly více méně plausibelní strojíme. Jeden z takových pomyslů učinila nauka Leibnitzova, druhý nauka Herbartova, jež i zde pozměnu i zdokonalení připouští (Viz Dějiny filosofie nejnovější p.), a jiné (Lotze na příklad). Před konečným rozřešením záhady té však pokračovati bude znalost poměrův mezi bytostmi čerpajíc při tom ze všech věd. Astronomie i geologie, fysika, chemie, jako nauky biologické, — s druhé strany duševěda i spolkověda se svými rozmanitými odvětvími budou nám objasňovati pochody světové a tříbiti ostatní pomysly. Tu má své místo a právo princip vývoje

na příklad, princip pokroku, princip vědeckého zkoumání neobmezeného.

Po těchto záhadách, které nám už ve svých elementech dány jsou a vždy znova duchu lidskému se vtírají, následují jiné, které nám podobným způsobem dány nejsou, ale přece znova vždy duchu lidskému se vtírají. Sem náležejí příroda celek světový, účelnost života, podmíněno a bytost nepodmíněná, Bůh a nesmrtelnost.

O těchto záhadách se jedná a neustalo se jednati. Kam však náleží jednání toto? Do matematiky? Nikoli. Do fysiky, do duševědy? Také ne. Tedy do fyziologie, do spolkovědy? Zajisté ne, ač do všech oněch odborů pronikává, nýbrž do zvláštního odboru svého, pro nějž ode dávna ustálilo se slovo metafysika.

Jak nám stále přítomna jest, jak zasahuje do všech úvah a hovorů, toho jsou dokladem ony stále zaznívající názvy některých zvláště vynikajících hlavních náhledů. Bylyť už uvedeny svrchu: idealismus, realismus, atomismus, monadismus a j. Jest to jen krátkozrakost a nikoli jakési vyšší vědecké stanovisko, řekne-li kdo: já se přiznávám k materialismu, proto zatracuji všechnu metafysiku. Neboť i ten, kdo se k materialismu přiznává, dává tím přednost jistému náhledu metafysickému před jinými; materialismus náleží do metafysiky. Kdo však se k materialismu, k negaci ducha nepřiznává, ten by se měl teprve míti na pozoru popíraje metafysiku. Sem sluší dále výrazy: spiritualismus, dualismus, empirismus, skepticismus, ano i optimismus a pessimismus, konečně i záhada vědy, heslo to za naší doby ještě nejspíše i od skeptikův uznávané a nauka poznávací (Erkenntnisslehre) čili noetika, jež bez metafysiky nemůže býti hotovou.

My slov těchto stále užíváme, své a jiných přesvědčení jimi vyznačujeme, za pravdu jim dáváme neb je odmítáme, tak že se jim vyhnouti nikterak nemůžeme; ani úmyslné ignorování jich pomocí neposkytne.

O každé z vytčených záhad a nauk mohli bychom jednati šíře, dávajíce pouze zprávu o tom, co se jimi vyrozumívá, jakých rozřešení došly — — ale při tom každý hloub myslicí člověk mlčky vyhražuje si právo svého myšlení, rozsuzuje o těch věcech sám, strojí sám rozřešení nové nebo k některému se přidává, tak že se zastihuje v přemítání metafysickém. Ale ani když tak daleko nejdeme, vizme mimo vši vědu, ty uvedené skutky: zevnějšek a nitro, proměna, zákon, hmota, duch, příroda . . . stále v životě všedním nám v ústrety přicházejí,

a to jsou záhady metafysické; my v nich žijeme a tyjeme, tak že kdo metafysiku neuznává, ji popírá neb uničiti usiluje, podobá se člověku, který lesem chodě stromův nevidí.

III. Výměry a název metafysiky. Obnova metafysiky. *)

Z četnosti a rozmanitosti záhad metafysických jde na jevo, že se jí dostati musilo pojmání rozličného a podle toho i výměrův. Tak znějí výměry, že metafysika jest věda o nejvyšších či nejvšeobecnějších principech všeho bytí a vědění; — o nejvyšších důležitostech rozumu; — o posledních příčinách; — o podmínkách všeho bytí; — o pravém bytí a skutečném dění; — o pochopitelnosti dané skutečnosti; že jest věda zásad, věda orientovací, věda fundamentální, schematika světa a p.

Nebo ji vyznačují místem; nauk filosofických jest několik, dělicích se obvyklým způsobem o hojnou látku svou. Jsoutě tu nauky normativní (logika, aesthetika, ethika), pak duševěda, výchovověda a spolkověda. Metafysika však jest mezi nimi věda ústřední (centrální), neb věda vrcholní, konečně i věda výslední, pokud vězí ve všech vědách, z nich temení a jich výtežkův užívá. Však poněvadž co do věci zásady dříve jsou než užití jich a ve specialních vědách se předpokládají, stojí odtud pojmána »věda zásad« na počátku věd, na prvním místě nauk filosofických, jest filosofie prvá, philosophia prima, *πρώτη φιλοσοφία*.

Nebo se hlavní znak přibírá ze způsobu práce její; metafysika jest všude, kde přemýšlení znamená na pojmech nějaké nesrovnalosti a je odstraniti, tedy pojmy opravití hledí. Odtud známý výměr, že metafysika jest opravování a docelování pojmů.

Konečně cíl metafysiky jest, aby nám podala ne obraz, nýbrž názor světa, názor světa co možná úplný a jednotný, užívajíc všeho, co věděti můžeme. Jestliže výrok ten označuje i filosofii vůbec, vysvítá odtud závažnost metafysiky. Pak — můžeme říci — děje se výměr filosofie jejím nejhlavnějším znakem (de potiori). Metafysikou může slouti celá filosofie; de potiori fiat denominatio, jako se říká názor celému komplexu dojmův, mezi nimiž jsou

*) Skoro celé přejato doslovně z článku »O metafysice«, a to Krok 1887. str. 61.—63. zde str. 81. (»Z četnosti a rozmanitosti . . .«) — 86. (» . . . drahocenného nalezneme.«) Vydavatel.

i jiné než dojmy zrakové, ale tyto zajisté nehlavnější, neb jako se říká duch místo člověk. Proto se může poukázati ke všem výměřům filosofie posud se vyskytnuvším a s náležitým obmezením (*cum grano salis*) užití jich k metafysice. Filosofie hlavně mocí metafysiky jest filosofii; filosofie bez metafysiky byla by řadou několika filosofických nauk (umnice, krásověda, dobrověda, duševěda, spolkověda), ale poslední docelení jich i věd přírodních by scházelo. Ano když protivníci filosofie utrhují od těla jejího nauky ty a nechťejí více zváti je filosofickými, pak by teprve pro filosofii zbyla jen metafysika a vskutku by pak platnost měl výrok: filosofie bez metafysiky není filosofii. Filosofie obsahuje metafysiku a ještě jiné nauky, jest tedy výraz hromadný, ve kterém však zvuk metafysiky převládá. Posud jest tedy výhodno tohoto užívání slov se držeti; neníť lepších.

Bude zjevno, jak souditi o výměrech metafysiky, které jen něco uvádějí z vývoje, z postupu nauky té, jsouce výměry kusé. Na příklad: metafysika jest věda o věcech nadsmyslných; — neb o transcendentních; — neb o předpojatých ideách čili entitách a j. Všechny se drží něčeho, co u vývoji nauky se objevilo, však později snad přemoženo bylo, — chybují tedy, kdy z kusého pojmu chtějí něco vyvozovati proti veškeré metafysice, čímž jí křivdí. Zejména však obmezovati metafysiku na učení o entitách, jak to činí positivismus, jest neoprávněno; zde sluší užívati jména jiného, případnějšího, totiž ideologie (ideosloví, stanovisko ideoslovné).

Také metafysika jest starší jména svého, které jak vzniklo, z historie známe. Andronikus z ostrova Rodýzu, desátý neb jednáctý nástupce Aristotelův, učil v Římě za času Caesara i Augusta; spořádal spisy Aristotelovy a Theofrastovy, které do Říma přišly s bibliotekou Apellikonovou, — a položil spisy, jejichž obsahem byla »*philosophia prima*« z a spisy přírodnické; i byla *philosophia prima* podle toho pořadí nazvána: *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* — to, co po fysice či z a fysikou následuje. »Jméno to udělalo štěstí,« — ujalo se a přešlo do všech vzdělaných jazyků. Podnět ku pojmenování tomu, tak se říkává, byl zcela nahodilý; ale kdyby tomu i bylo tak, nesměli bychom činiti z toho výtku proti jménu samému. Na jméno věru nezáleží; onoť jest známka věci a prospěšnost jeho o něm rozhoduje; tak mají i jiné vědy jména nahodilá, která však také udělala štěstí, ku příkladu geometrie i sama matematika.

Avšak při slově metafysika hlásí se přece jakýsi hlubší smysl, a sice naznačen jest v onom důvodě, proč Andronikus rodýzský asi sám ji položil za přírodní vědy. Metafysika jest obtížnější než

výpis přírody, jest spolu na ostatní vědy odkázána, tak že jakožto nauka zdárně vzdělávána a vykládána může býti teprve, když jiných vědomostí jsme si nasbírali. Důvod, proč Andronikus tak učinil, jest tedy na bíledni; zřetel to methodický a zejména didaktický. Co do věci (*πρὸς φύσιν*) jest metafysika dříve (jako jsou základy dříve), jest filosofii prvou; co do výkladu, pro nás (*πρὸς ἡμᾶς*), jest pozdější.

Dle tohoto pojmání následuje metafysika za vědami specialními vůbec; mohlo by se tedy slovo v českém tlumočiti jakožto závědí či závěda.*)

Nelíbě nedorozumění však vzniklo křivým výkladem řeckého *μετά*; mnohým se zdálo, že znamená nad, trans ve smysle povýšenosti; pak by metafysika znamenala nadvědu, Überwissenschaft. Nesprávnosti té ani Kant se neubráníl, vykládá jméno křivě (trans physicam), jakoby metafysika chtěla nade (über) všechny předměty možné zkušenosti se vynášeti a poznávati, co naprosto žádným předmětem zkušenosti býti nemůže. Nicméně Kant slova samého stále užívá a svým způsobem úplnou očistu mu opatřil (viz níže).

K tomu ještě přistoupilo starší podezření o svrchovanosti metafysiky, a tak se vyvinulo mínění, že ona si osobuje něco neoprávněného, že chce býti nad vědami a je libovolně nebo dle svých domnělých vyšších zvěstí mistrovati. Skutečně v nechuti proti metafysice má tato okolnost ne poslední podíl; jméno zavinilo příhanu své věci.

Avšak tomu není tak; kdyby byl Andronikus chtěl z filosofie prvé učiniti takou svrchovanou nadvědu, byl by užil slova, které znamená nad, totiž *ὑπέρ*. Záměna předložek *μετά* a *ὑπέρ* na metafysiku svolala mnoho výčitek a ortelů.

Objasněním pravého stavu věci musí přirozeně aspoň některé z nich zmizeti; povstávají jen z nedorozumění, sice by nebyly ani pochopitelné. Mohlo by snad jiné jméno zavedeno býti, a pokusův k tomu stalo se dost, avšak nižádný se nepotkal se zdarem; výhoda zůstala vždy na jméně posavadním.

Dejme tomu, že jednou bylo *A* obsahem metafysiky tak že ji definovali: metafysika jest věda o *A*. Přišla doba, kdy někdo dokázal, že o tom *A* ani nic věděti nemůžeme, ba že ho ani není, že tedy prý metafysika nemá práva k existenci. Pak jest tento

*) Viz obdobu v českých slovích, jako jsou: Zámostí, Zálabí, Zábřeh, Zámorí a j.

důkaz sám zase metafysikou. Atom jest pojem metafysický (i o n e n, jehož ve fysice užívají); kdyby věda přinucena byla, čeliti proti atomu a dokazovati, že atomův ani není, byl by celý tento myšlénkový postup opět jen metafysický. Každý krok vpřed, každá oprava náhledův zase jen myšlením se přivodi, a odtud vždy metafysika znova pučeti bude, kdyby se předešlý její útvar nedostatečným ukázal, proti nezdaru a pokusům pochybeným znova se snažiti, opravovati a obnovovati. V tom záleží její perennující a sebeopravovací povaha. A kdyby sama sebe popřela, musí znova položití sebe, v tom popření už položila sebe zas. Proti chybám rozumu pomůže zase jen rozum, proti pokusu nezdařenému pokus obnovený, proti metafysice křivé metafysika pravá.

Nové a nové spůsoby budou se vyskytovat, jak pojímati metafysiku nebo části její, ale ty vznikati budou následkem většího vědění, následkem pokroku. Vládne-li ten prý všude, týká se také jí, a také skutečně dějiny podávají o pokroku v pravé metafysice tenký, ale právě proto průhledný obrázek.

A tak se dalo několikrát, že nový útvar metafysiky překonal nauku starou. Ale to byl opět výtěžek přemýšlení metafysického.

Souhrn osvědčených pravidel, kterak si věda při zkoumání počínati má — my zveme jej empirismus kritický — jest něco metafysického a vypěstěn byl znenáhla. Co Newton volá k fysice: »Varuj se metafysiky!« nic jiného není, nežli: varuj se přenáhlené, ukvapené a neoprávněné dedukce; nevynášej všeobecné věty, pokud se jim nedostalo dostatečné podpory a nepleť žádných vyšších mocností v dění přírodní a vysvětlování jeho. A kdo pro obor přírody pojal kritický empirismus, byl na stopě pravější metafysiky, než jiní myslitelé. Výtěžky zkušenosti samé nutí nás, povznést se nad ni; a jako snaha vysvětlovací nutila ducha k atomismu, podobně dále nutí k obdělávání a třibení atomismu, k atomům jiného druhu (aether) atd.

I pro metafysiku reklamujeme právo pokroku a nárok, aby se při ní hledělo k celku a k těm výtěžkům, které se zřetelně pojí jeden k druhému a tak skládají červenou nit v myšlénkových pokusích lidských.

Jestliže všechno se mění a zejména v říši ducha mnoho nového se vyrozuje, situace i pro filosofii nezůstává tatáž. Jest tomu asi tak, jako když člověk dostane se do jiné otevřenější, obsáhlejší krajiny, stoupaje na horu výše a výše: tu ne že by pozbyval rozhledu, ale nabývá ho více. Či má násilně zavíratí oči před tím celkem, jenž mu tady mohutní, a jen jednotlivostmi před sebou,

kamenem, bylinou podrobně se obírá? Nebo když se dostane do jiné situace životní, když postoupí na stupnici společenské, když jeho rodina roste: tu musí pozměniti své zvyky, své názory a obyčeje a přizpůsobiti se novým poměrům, pořádací činnost, kterou už provozoval v malé domácnosti, nejen nezapuditi, nýbrž rozhojnit. Tak se každá věda měnila; že tedy filosofie také, není žádnou výtkou, jak by se rádo líčilo. Však je jistá genealogie čelných myslitelův, kteří pravě světlo si dále podávají, přese všechnu měnu něco stálého, jako souhrn vědomostí na jisto postavených a pomalu se rozmnožujících. Má se s metafysikou jako s astronomií na příklad; Hipparch jest přece také astronom, a nová astronomie povstala ze staré.

Kdo však utkví na některém kusém výměru metafysiky, pokládaje metafysiku za něco, čím už dávno není, nad čez se povznesla: ten může snadno pak proti metafysice vystupovati a ji popírati. Tak má-li kdo metafysiku za vědu o věcech nadsmyslých, snadno učiní závěr, že, poněvadž nadsmyslého nic neexistuje, ani věda o něm existovati nemůže; závěr jest správný, ale návěsti ne nepochybné. Podobně kdo kuse metafysiku pojímá jakožto vládu předpojatých ideí, entit, odstranil metafysiku snadno, ješto se poznalo, že entity vládu onu nevykonávají. Nebo když člověk přesvědčený zvolá: Juž nechte všeho hloubání; nic po tom, jen hmota jest, spravující se neproměnnými zákony, a dost! — Všichni ti sami nejen ignorují metafysiku a pud myšlenky, nýbrž oni všichni mají jakousi svou metafysiku za lubem, ovšem jen kusou a teprv hodně osobně — subjektivní. Učenec odborný vydal knižečku o některých záhadách všeobecných a nazval ji: Úvahy antimetafysické. Říká, že metafysiky není, ale svým činěním dokazuje opak svých slov. Změtění pojmů a pých lidského jednostranného vědění zvláštním se tu způsobem snoubí. Kdo ten autor jest — na tom nezáleží. I antimetafysika jest metafysika. — K uznání metafysiky stačí jen se vzpamatovati. — Svit není dalek; *cogito ergo sum*, už jest metafysika. Proto všichni, kdož metafysiku zamítají, sami hned týmž dechem ji zase páchají, — jenže nastává otázka, jakou hodnotu jejich metafysika má. Ty staré soustavy aneb aspoň věty metafysické jsou mnohem silnější, nežli popěrači sami se domnívají, a drží je pevnou rukou ve svém okruží. Ikdož proti metafysice bojuje, bojuje pouze proti některé metafysice, proti metafysice zvláštního útvaru a váží své zbraně z metafysiky jiného útvaru,*) tak že obyčejně i v jejich pokusích více té staré meta-

*) Die bittersten Verächter der Metaphysik haben gewöhnlich eine doppelte

fysiky jest, než by člověk očekával. Je-li tam mimo to něco nového, pravdivého, jest to právě příspěvek další k metafysice, a budeme rádi vždy, když v pracích popěračů metafysiky něco tak drahocenného nalezneme.

IV. Nižší a vyšší metafysika. Potřeba metafysiky.*)

Vyčetli jsme svrchu celou řadu záhad metafysických. Jsou některé snadnější, jiné však obtížnější; jedny jsou přístupné, tak že můžeme jednat o nich po vědecku a řešiti je neb se aspoň o řešení pokoušeti. — druhé vzdorují. Nechť by se o některých bylo i dokázalo, že v jejich věci ničeho nevyřídíme, přece zbývají jiné, kterým svou snahu věnujeme. Záhady nitra i zevnějška (rozeznání pocitu a pohybu), proměny a příčinnosti, hmoty, síly, vývoje, rozlišení mezi oborem theoretickým a praktickým, možnost mravnosti a podobné nám vždy zůstanou uloženy, — a poněvadž nám spolu ve zkušenosti naší dány jsou hlavní povzněty k nim, budeme se vždycky snažiti, abychom záhady ty rozřešili, — a to methodami vědeckými, tedy především analyticky čili regressivně, totiž z daných složených zjevů rozbořem přicházeli na složky jich, poznávali to jednoduché, a odtud syntheticky čili progressivně postupovali k poznatkům obsáhlejším.

Ale na otázky o celku světovém, o účelu a cíli života, o počátku a konci všech věcí, o bytosti nepodmíněné, o nesmrtnosti, o náboženství a o Bohu bude duch lidský sobě také odpovídati, po všechny věcky o nich přemýšleti, poznatky a domněnky o nich pořádati, v soustavu vpravovati, zkrátka podle jakéhosi řádu o nich jednat. A kdyby se mu i dokázalo, že jich po vědecku nevystihne, bude důkaz ten zase metafysikou. Opatrná filosofie nebude ani popírati a priori možnost jiného zdroje poznání, pokud se v něm protimluv logický neukazuje.

I činíme rozdíl mezi metafysikou elementární a vyšší.

falsche Metaphysik im Kopfe: neben einer, die sie bestreiten, noch eine andere, von der sie zum Streite die Waffen holen. (Herbart IX. 22. Viz ostatně o téže věci ještě II. 260 a 261.)

*) Tato část přejata skoro celá doslovně z článku »O metafysice« a to Krok 1887. str. 113. — 117. zde str. 93. (»Vyčetli jsme svrchu . . . «) — (» . . . nikoli ideal metafysiky.«), při čemž několik málo odstavců poněkud rozšířeno. Vyd.

a vyniknutí toho rozdílu objašní nejen podstatu metafysiky, nýbrž roztrídí také výtky proti metafysice ve dvě třídy. Co jsme podali svrchu v prvním odstavci jakožto ukázkou metafysiky, jest metafysika elementární, metafysika, k níž nás vede rozbor daných zjevů, základ, jenž může býti dále vzděláván, — nauka, která vyplývá přemýšlením z daných zjevů a už v přírodovědě i v duševědě se pěstuje nebo předpokládá — pokud nás zkušenost dobře pojatá sama nutí, abychom se nad ni povznegli. Tu se otvírá pole neomezené dalšímu zpytování i přemýšlení; budeme o světě a příčinách (složkách) jeho zvidati více a více, příspěvky k tomu brátí ze všech stran, ale také poznatky své i metody sdělovací zjednodušovati a tím vše činiti snadnějším. Zdeť pevný, vědecký podklad, jádro krystalisační, jež už zjednáno jest a podvráceno nebude. Věda se všemi výtěžky svými posavadními o něm svědčí. Že hmota se skládá z částic, že spolubytím těchto vzniká dění, síla, působení, — že příčinnost jest neodbytná supposice všeho zkoumání, — že absolutní nikání a vše, co s ním souvisí, jest protimluv, a podobné věty uvádějí každého člověka myslícího do metafysiky přímo. Přírodozpyt, o němžto posaváde se říkává, že ji činí zbytečnou, jest právě nejlepším spojencem jejím.

Co se však týče celku světového a bytosti nepodmíněné (Boha), nemá rozbor tolik látky dané, aby regressivně jako v oněch případech ku poznatkům jednoduchým přicházel, — i zbývá duchu lidskému skoro jen synthesisa, určující se však jinými závažnými a neodbytnými zřeteli. Nejen že tato synthesisa nezmizí nikdy, někteří zrovna z ní činí filosofii vlastní, metafysiku samu. Ukázkou jsou stávající soustavy, jednak ty, které to vše popírají dogmaticky (materialismus), jakož i druhé, které vše v pochybnosti ostavují (skepticismus, agnosticismus), i konečně, které o tom určité věty vyslovují.

Metafysiku jakožto odbor theoretický lišíme od ethiky, i víme, že co vědy jsou obě samostatné. Jedna zkoumá, co jest, — druhá, co býti má. Avšak toto rozlišení samo náleží také do metafysiky, a to do části první, elementární. Mimo to, — když mravověda se domohla svého vědeckého stupně, když i v ní jisté poznatky se na jisto postavily, podává ona též příspěvek k názoru světa, musí tedy výtěžky její anebo důsledky jich také pojaty býti do metafysiky. Tím se význam metafysiky rozšiřuje a určitěji stanoví. Nad rozlišením metafysiky a ethiky stojí zase metafysika, a tak přece u výkoně synthetickém poslední úloha metafysiky se splnívá. Proto povede faktum mravnosti vždy znova k metafysice. Kdo si

uvědomí, že mravnost jest činitelem ve světě, že on sám jest bytost mravnosti schopná, ten činí něco podobného jako kdo říká: Cogito, ergo sum. Mravnost nedá se vysvětliti z pouhých pohybů hmotných; z ní Kant soudí, že stává něco Vyššího. Proto někteří myslitelé, kteří obklopeni jsouce stálým pokřikem, že žádné metafysiky není a nesmí býti, zazoufali si nad theoretickým zdrojem jejím, chytli se tohoto motivu a chtěli etikou uváděti metafysiku; jiní zase aesthetikou, a spřežili spekulaci s uměleckým tvořením, s volnou produkcí idealů.

Mnozí tkvějí v mínění naprosto omylném, že když o něčem nemůže býti soustavně, vyčerpavě vědy, ono samo také neexistuje. Dejme tomu, že není systematické bohovědy; z toho soudí mnozí, že není Boha, nebo že se o něm vůbec ani mluvíti ani mysliti nemá, že přemocí a odstraniti ideu i samo slovo o Bohu znamenalo by nesmírný pokrok lidstva. Ale zkušenost, tedy ne snad spekulace, nás stále poučuje o něčem jiném. Kdyby ve vědě se stalo cokoliv, ideu božstva žádný pokrok z lidstva nevypudí. Neběží o to, prozkoumati Boha, — ale vyšetřiti, zdali idea o Bohu snáší se s vědou, zdali výtěžkům přírodopytu neodporuje, ano zda tyto jí nevyžadují; odkud její původ, vývoj, jaký má význam v životě lidstva i jednotlivce — věru to jsou otázky, které sahají dnes jako jindy také do metafysiky.

Jsou lidé, kteří nevědomky uznávají atomismus, blouzní pro novověkou fysiku, ale neuznávají prý domněnek, zejména žádné metafysiky. Že se svou novověkou vědou vězí už v plné metafysice, neznamenají. Jiní zavrhnou i atomismus, poněvadž dobře čijí jeho hypothetickou povahu, — a podobně zavrhnou i jiné domněnky, zkrátka, všechny domněnky bez rozdílu a věří jen, co vědí. Tímto výstřelem proti domněnkám domnívají se, že kdo ví jakou ránu zadali metafysice: vyhlásiti metafysiku za vědu domněnek! Ano kdyby se metafysika skládala ze samých domněnek: tyto domněnky týkají se věcí nejdůležitějších, jsou nutné, a už proto metafysika má své právo zřejmé a zabezpečenou jsoucnost. Neboť ani věda ani všední život bez domněnek se neobejdou, a nejnápadnější poznatky vědecké byly jednou domněnkami.

(Pokračování.)

DR. OLDŘICH KRAMÁŘ.

O původu časomíry.

(Pokračování).

Uvažme především, na čem zakládá se vědomá souvislost našeho života. Jednotlivé dny od sebe jsou odděleny dobou bezvědomí a následující dobou vědomí snového, a přece činí suma jednotlivých dní s o u v i s l o u ř a d u bez mezer a vědomých skoků. Empirickou příčinu toho pouhým pozorováním snadno nalzáme. Probouzejíce se ráno ze spánku setkáváme se ihned s upomínkami toho, co jsme předešlého večera zažili neb konali. To nejpatrněji pozorovati lze u lidí činných a rázných. Sotva z rána se probudí, již dostavují se snahy a starosti života, kteréž nedovolují, aby odávali se nečinnému lenošení na loži. Upomínky předešlého večera a dne navazují se tedy na dobu ranního probuzení, a tím zjednána jest vědomá souvislost celého života.

Naproti tomu však jest vědomí snové od bdělého čili skutečného života v ě d o m ě o d d ě l e n o. Tento úkaz jest psychologicky tak závažný, že třeba si ho bedlivě povšimnouti. Pozorujeme-li svoje sny, shledáváme, že první doba snění od skutečného života jest nápadně rozdílna; z pravidla vytvářejí se obrazy temné, ano zhusta příšerné, jež s naším skutečným životem nemají nižádné podobnosti a spíše děsivým vidinám melancholika se podobají. O příčině jich nebudeme zde uvažovati. V pokročilejší době spánku nastává snění skutečnému životu bližší, v němž i činnosti rozumové povolna docházejí uplatnění. Nejvýš zajímavo při tom jest, že každý sen vytváří lživou minulost, což jest opět jen dokladem toho, že děje snové z pravidla nejsou pokračováním skutečného života. Jen řídké výminky jsou, kdy sen přímo navazuje na skutečný život, a do děje se nejspíše při krátkém snění denním, když z únavy na krátko usínáme. Kterak orgánová nálada snová vytváří onu lživou minulost, jíž každé snění se vyznačuje, není dosti zřejmo. A poněvadž tato látka přímo nesouvisí s právě vytčeným zde úko-

lem, nebudeme se jí nyní zanášeti, nýbrž ponecháme ji pozdější kapitole. Avšak věc sama jest jista. Než o jedné věci již zde zmíniti se třeba, poněvadž objasňuje základy theorie času. Jako jednotlivé řady dní podobností orgánových nálad splývají v jednu celkovou řadu životní, tak i vědomé řady snové z rozličných dob života mohou podobností nálad sestrojiti se ve vědomou souvislost. Odtud snad pochází onen úkaz, že mnohdy ve snu máme to vědomí, že jsme podobné věci již viděli aneb podobné děje zažili. Obdobné úkazy poskytuje šílenost, o čem později promluvíme.

Úplná rozdílnost orgánových nálad jest tedy příčinou, že ony výtvory snové nenavazují na skutečnost. Opravdu tedy možno říci, že řada časová ve snu se tvořící jest prostě oddělena od minulého průběhu našeho života, jest to zcela jiný individualní život než byl skutečný. Ranní snění však, které vyplývá již z nálady skutečnému životu blízké, není úplně odděleno od následné souvislosti životní. Proto ráno vzpomínáme posledního snění, a proto doba večerní, předspánková, snadno vybavuje upomínky minulých snů. Temné snění po tvrdém spánku nastávající jest však z pravidla od ranního vědomí zcela odděleno, a jen tehdy zbývají po něm slabé upomínky, když jsme se po děsném snu probudili. I tu jest příčina toho patrná. Probudivše se po děsném snu zůstáváme nějakou dobu beze spánku, a to dostačí, aby nálada orgánová spolu s upomínkou předešlého snu mohla vejíti ve styk s náladou ranní po probuzení. Že však vědomí po tvrdém spánku se objevující, ať snové, ať skutečné, z pravidla odděleno bývá od denního vědomí, poznáváme i z jiné známé zkušenosti. Probudíme-li v noci mladého člověka, zvláště věku dětskému ještě bližšího, dovede se zhusta rychle tak vzpamatovati, že na otázky mu kladené dává rozumné a souvislé odpovědi. Avšak po ranním probuzení nemá o tom ani tušení. Sem spadají i všechny případy vědomí spánkového, které zařadují se mezi úkazy prozíraní čili jasného vidění, ovšem pokud jsou zaručeny.

Opět jiný zajímavý případ přerušené souvislosti vědomí následkem náhlé změny orgánové nálady jest tento: Lidé omdlevše, po probuzení ze své mdloby nemají žádné upomínky na dobu omdlení předcházející; jen pozvolna vracejí se jim představy minulé, a souvislost zůstává vždycky kusá. Zkrátka, zde jest opravdové přerušení vědomí, poněvadž není té možnosti navázání, která nastává při každém ranním probuzení. Totéž děje se při křečech epileptických. Epileptik po probuzení ze svého záchvatu

má souvislost vědomí úplně přerušenu, a jen poněnáhu dostávají se vzdálenější upomínky, ale mezera ve vědomí zůstává. Podobného rázu jsou též některé případy náhlého usnutí za dne, na př. z přílišného vedra. Pisatel několik takových případů sám na sobě pozoroval, a podobné případy zajisté nejsou mezi lidmi neznámy. Usne-li člověk z přílišné únavy náhle, pak jest po probuzení v prvních okamžicích souvislost vědomí úplně přerušena. A tato mezera trvá potud, až okolní předměty pozvolna vybaví upomínky předešlé. Tak stává se, že člověk z takového náhlého usnutí se probudiv jest v úplném nevědomí o tom, co se dalo, neví, jaká jest doba denní, zdali ráno či večer, a kterak do těch okolností se dostal.

Podobného významu jest dále též náhlé probuzení ze tvrdého spánku; i tu jest po nějakou dobu vědomá souvislost života úplně přerušena.

Nejzávažnějším případem však jsou ony stavy šílenství, kdy střídá se chorobná nálada náhle s obvyklou zdravou. Takový člověk žije v pravém smyslu slova dvojím životem, zdravým a šíleným, neboť doby jednoho i druhého způsobu seřadují se ve dvě v sobě souvislá, ale od sebe oddělená vědomí, právě tak jako jednotlivé dni splývají v celek života.

Kromě těchto případů jsou ještě některé méně nápadné. Studujeme-li ráno po probuzení bez dostatečného osvěžení, tedy před požitím teplého pokrmu, bývá nezřídka výbava řad utvořených pro pozdější denní vědomí valně znesnadněna aneb zcela znemožněna. Majíce později odpoledne neb v jiné době dne tyto řady vybavit, shledáváme, že se výbava nijak nedaří, ba nastává někdy úplně zapomenutí. Takové stesky možno někdy slyšeti od studujících, kteří ráno časně studovali, a každý člověk ráno pracující může tyto zkušenosti potvrditi. Co při nedostatečné čilosti se pracuje, jest více méně nedobytno paměti v pokročilejší době dne, když úplná čilost nastala.

Posléze i náhle vznikající prudké vášnivé city způsobují náhlou změnu orgánového vědomí a tím poněkud přerušují souvislost vědomí. Co zažili jsme před vznikem takového citu, to zaniká v zapomenutí.

Z těchto zkušeností lze poznati, jakou důležitost má orgánová nálada vůbec a mají všechny rychlé změny pro sestrojení souvislosti časové. Lze odvoditi se vši jistotou tyto tři věty:

Podmínkou souvislosti časové jest souvislá orgánová nálada, mírnými aneb nepozorovatelnými změnami v denním vývoji postupující; čím pravidel-

něji, čím strážlivěji a klidněji se mění, tím jasnější a nezkalenější jest názor souvislosti časové. Úplně rozdílné nálady však roztrhují souvislost vědomí, jako n. p. jest sen od minulosti oddělen.

Náhlé změny orgánové nálady zamezují souvislost časovou a přerušují tedy též souvislost vědomí. Čím náhlejší jest změna, tím větší mezera ve vědomí nastává, jako při omdlení, náhlých záchvatech šílenství a při opětovném jich dostavování se, při záchvatech epileptických, ano též při náhlém usnutí a náhlém probuzení.

Řada, za jisté orgánové nálady se vytvořivší a s touto náladou úzce spojená, nesnadno vybavuje se za orgánové nálady zcela rozdílně. Z toho přímo následuje, že každá řada musí býti vyproštěna z úzké souvislosti s jistou náladou orgánovou, má-li výbava její býti možna za každých okolností. To však děje se tím, že řada v nejrozdílnějších náladách orgánových, tedy na př. v rozdílných dobách dne, opět a opět se sestruje. Jen tak stane se nezvratným majetkem intelektuálním.

6. Dosud měli jsme na zřeteli toliko souvislost časovou aneb její přerušení. Avšak k tomu druží se další významné úkazy, nevědomá totiž časomíra, jež všecky děje vědomí provází. Při každém jakémkoli ději, ať jest složený z prvků rozeznatelných, ať není složený a ve vědomí jako jednoduchý se jeví, máme více méně jasný názor jeho trvání. Rozeznáváme kratší nebo delší trvání tónu neb jiného zvuku, pocitu chuťového neb čichového, nebo místního pocitu tělového neb svalové námahy atd. Jsou-li děje složeny z prvků patrně rozeznatelných, jest názor délky časové čili trvání sice zřetelnější, avšak není touto smyslnou rozmanitostí nikterak podmíněn. Opětuje-li se na př. týž tón c vícekrát za sebou, máme zajisté jasnější vědomí té doby, než když tón c nepřetržitě trvá tutéž objektivní dobu. Avšak v jednom i druhém případě máme názor trvání. Proč v případě rozmanitosti jest názor trvání zřetelnější, dá se snadno pochopiti. Pozornost jest upjatější a nevědomý názor míry dochází zřejmějšího uplatnění. Že však rozmanitosti nikterak není zapotřebí, to dosvědčují nám četné zkušenosti. Hudebník rozděluje nějakou dobu přesně ve dvě neb tři neb čtyry neb šest neb osm neb dvanáct neb šestnáct částí atd., ano i neobvyklý rytmus pětičlenný může se pro-

váděti přesně. Rozumí se samo sebou, že hudebník této přesnosti cvikem se naučí. I při jiných činnostech pozorujeme přesné rozdělování času, a rytmické dělení při různých činnostech jest vůbec všeobecně známým úkazem. Jak přesně vytríbí se časomíra u astronoma, toho důkazem jest, že při poledníkovém pozorování průchodu hvězd dělívá se vteřina na deset částí, jež astronom cvikem přesně dovede odměřovati.

Tato přesná subjektivní časomíra jest tedy nezvratnou zkušeností, avšak otázka, odkud pochází, není tak snadná. Se vsí jistotou možno tvrditi, že z obsahu smyslových naprosto nepochází, nýbrž že jest zde činitel, jenž přímému pozorování se zatajuje a jehož toliko nepřímou dohadati se možno. To je příčina, proč pisatel již ve svém spisu o »nevědomých představách« se vsí rozhodností tvrdí, že původ této časomíry není empirický, to jest z látky smyslové pocházející. Tomuto výroku bylo nesprávně porozuměno, tak jakoby pisatel tvrdil, že přesná časomíra jest již a priori hotově dána. Naopak pisatel na mnohých místech k tomu poukazuje, že tato časomíra poněnáhu se teprv vycvičí. A ve spisu »Hypothese der Seele« byly v různých kapitolách tyto předměty tak zevrubně rozebrány, že pochybnosti o tomto předmětu ani býti nemůže. Co však vycvičiti se má, musí míti nějaké pevné základy.

Původ času a časomíry jest tedy rozhodně apriorický a vzhledem k empirické látce smyslové opravdu transcendentní. Že původ její v názorech smyslových, pocitech a jich upomínkách, spočívati nemůže, to taktéž pisatel ve zmíněných spisech jasně odůvodnil a bude o tomto předmětu později ještě zevrubně promluveno.

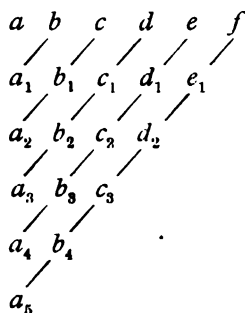
Shledali jsme prve, že orgánové vědomí jest základem časových názorů a také tvoření řad, aspoň do té míry, že zjednává a neb zamezuje souvislost časovou a že výstavu řad buď usnadňuje aneb naopak ztěžuje a znemožňuje. Postupem rozborných úvah seznáme ale dále, že orgánová nálada nejen usnadňuje neb ztěžuje, nýbrž že jest opravdu jediným základem názorů časových. Ona jediné způsobuje, že představy druží se k sobě ve spojení řadové. Shledáme taktéž, že tento apriorický podklad všech názorů časových spolu jest příčinou časomíry, ježto měření a čítání času z něho přímo následuje.

Předeslavše zde stručné naznačení výsledků pisatelem dříve již zjištěných, zakončíme tuto všeobecnou úvahu krátkým znázorněním podstaty času a prostoru. Nutno zmíniti se o obou úkazech, poněvadž podstatou k sobě náležejí a z též podstaty organismu původ svůj berou.

Čas i prostor nejsou nikterak nahodilé výtvořiny vědomí, jak Herbart se domníval a jak onen neoprávněný empirism, jenž štítí se bedlivějším pozorováním hlouběji zasáhnouti do problémů psychologických, dosud snad se domnívá. Oba tyto úkazy jsou naopak s vědomím tak úzce spojeny, že toto bez nich ani mysliti se nedá. Rozumí se ovšem s vědomím původním čili orgánovým, kteréž samo sebou jest již názorem časovým a prostorovým. Názory časové a prostorové, ze sféry smyslů odvozené, vznikají toliko na základě původního názoru časového a prostorového, jenž v orgánovém vědomí nutně jest obsažen.

Kap. II. Kritika řadové theorie.

Základ řadové theorie, již Herbart k odvození názorů časových a prostorových vytvořil, dá se nejsnadněji znázorniti následujícím vzorcem :



Tento vzorek naznačuje nám, že pocit b se zbytkem a_1 , pocit c se zbytkem $b_1 a_2$, pocit d se zbytky $c_1 b_2 a_3$, pocit e se zbytky $d_1 c_2 b_3 a_4$, pocit f se zbytky $e_1 d_2 c_3 b_4 a_5$ se spojil. Dejme tomu, že následující zbytek a_6 již rovná se nulle, pak pocit g , jenž by po f nastupoval, nezastihuje více žádné upomínky pocitu a ; pak jest řada vzhledem k prvnímu členu a ukončena, což neznamená nic jiného, než že člen a ovládá toliko členy $b c d e f$. To však dalšímu sestrojení řady nepřekáží, poněvadž členové $g h$ atd. připojují se k ostatním členům.

Vzorec řadového tvoření takto naznačený vyjadřuje p o v š e c h n ě možnost výbavy řady a spolu i názoru minulosti a budoucnosti, jak již prve o tom zmínka se stala. Avšak sledujeme-li tuto theorii do všech podrobností, setkáváme se s nesnáze, které nasvědčují tomu, že k vysvětlení názorů časových nedostačuje. Závažná ná-

mitka naskytá se ihned, máme-li na zřeteli časové řady ze samých stejných členů složené. Takovéto řady jsou psychologickým základem čítání. Kdykoliv čítáme, máme před sebou řadu přesně stejných aneb aspoň velmi blízce podobných členů. Na př. řadu stejných zvuků, rytmicky t. j. po stejných dobách následujících, neb řadu předmětů stejných, na př. sloupořadí, neb řadu oken, neb stromořadí atd. Nebudeme zde celou theorii čítání rozebírat, toliko základy její naznačíme. Kdykoli tedy čítati máme, třeba jest nám takovéto řady, a není-li již sama sebou dána, sestrojíme ji. Přirozeně dané řady k čítání jsou prsty u rukou a u nohou, které člověku v prvních dobách lidské kultury byly jediným návodem ku čítání. Odtud pochopíme původ vigesimální soustavy čítání, kteráž v mnohých jazycích dosud se zachovala. Tak počítají Eskymáci po 20, a číslovka 20 naznačuje asi tolik, jako »celý člověk«, t. j. prsty na rukou i na nohou sčítané. Národové iberští taktéž úplně vyvinuli soustavu vigesimální, jak to vidíme v jazyku baskickém. Možno, že od nich přijali Keltové tento způsob počítání, který v nepatrných stopách zachoval se i v nynější frančtině. Též kaukazské jazyky vytvořily soustavu vigesimální. To jest toliko vedlejší poznámkou, abychom poukázali k důležitosti těchto původně člověku daných stejných řad. Kde však takových řad není, tam člověk již čítati se naučivší řady si sestrojuje. Tak na př. čítající peníze, klademe je jednotlivě do řady po desíti a čítáme takto napřed jedničky a pak desítky atd. Nutno tedy k tomu zřetel míti, že čítání vždy a všude předpokládá řady stejných členů, které rytmicky, t. j. ve stejných vzdálenostech následují.

Toto předpokládající, tažme se nyní, kterak možno, aby onen vzorec řadový byl také prostě přenesen na řady stejnočlenné. Onen vzorec nabývá tím této formy:

$$\begin{array}{cccccccc}
 a & a & a & a & a & a & \dots & \\
 a_1 & a_1 & a_1 & a_1 & a_1 & & & \\
 a_2 & a_2 & a_2 & a_2 & & & & \\
 a_3 & a_3 & a_3 & & & & & \\
 a_4 & a_4 & & & & & & \\
 a_5 & & & & & & &
 \end{array}$$

Setkáváme se zde s otázkou velikého psychologického dosahu, a sice touto:

Kterak může táž představa čili týž pocit vícekrátě býti dán, tak aby jednotlivé tyto případy téže kvality jako rozdílné pří-

pady byly rozeznávány, a aby upomínka jednoho se skutečným pocitem druhého případu mohla býti sdružena a přece od něho rozeznávána.

Nutno především konstatovati, že tyto případy jsou nesmírně časté; jeden příklad však dostačí místo mnohých. Slyšíme více stejných tónů za sebou, ve stejných neb rozdílných vzdálenostech časových, na př. tón c, a rozeznáváme přesně tyto rozdílné případy jako rozdílné a spojujeme vždy pocit s upomínkou předcházejícího členu, ano i se vzdálenějšími upomínkami těchto členů stejné kvality. Neboť tak jedině děje se čítání. Co platí o tomto případě, platí ve všech obdobných.

Věc tedy sama sebou nezvratně jest jista, avšak pochopení této možnosti není tak snadné. Uvažme především, že na stanovisku monadické psychologie Herbartovy pochopení této možnosti jest prostě vyloučeno. Je-li totiž představa neb pocit, jak Herbart za to má, jednoduchou energii jednoduché bytosti, pak jest možnost rozličných případů čili exemplářů též představy naprosto nepochopitelná. Neboť kdykoli naskytne se podmínka zevni, tuto kvalitu představovou kladoucí, jest to vždy táž energie, táž představa, a nově vznikající jest toliko obnovením čili vybavením staré. Tedy jest také naprosto nepochopitelné, jak by pocit v novém případě vzniklý mohl býti rozeznáván od upomínky dřívějšího případu. Jinaké ovšem jeví se nám okolnosti na nynějším stanovisku psychologie, kdy předpokládáme, že podmínkou pocitů jsou děje chemické, pravidelně rytmicky se vybavující. Ježto středisko každého čidla jest mnohobuněčné, opětuji se ovšem tytéž děje buď ve všech neb aspoň mnohých buňkách. Poněvadž pak pocity mohou co do síly býti velmi rozdílné — což právě při pocitech sluchových jeví se ve vší ryzosti a nezkalenosti — dá se rozdílná síla též kvality nejjednodušeji asi takto vyložiti. Působí-li slabý podnět fysický, rozšíří se jeho působnost jen na malý počet buněk, v nichž ony děje chemické se vybaví. V ostatních pak buňkách nedojde ke skutečné výbavě dějů chemických, toliko nedostatečné náběhy k nim nastávají. Čím silnější pak fysický podnět jest, tím větší počet buněk bude účasten oněch pochodů chemických pocitotvorných.

Tato věc zdá se býti velmi prosta a důsledná a nevzbuzuje žádných pochybností. Tyto však ihned nastanou, uvažujeme-li možnost přesného oddělování více případů téhož pocitu, jak toho právě vytčený náš předmět vyžaduje. Dejme tomu tedy, že tón c více-

krátce za sebou se opětuje a naznačme si za příčinou zřetelnosti jednotlivé případy číslicemi, tedy c_1 , c_2 , c_3 atd.

Nastává nejprve otázka, zdali rozlišování těchto po sobě nastupujících stejných tónů lze snad tím odůvodnit, že by tón c_1 , v jedné části příslušné buňkoviny, tón c_2 v jiné části byl vybaven atd. Tento předpoklad sám sebou jest velice pravdě nepodobný, neboť nedá se mysliti, z jakých příčin by při opěťovaném vzniku téhož tónu výbava chemických dějů jednou v těch, po druhé v oněch buňkách díti se měla. K tomu pak ještě jiná nesnáž přistupuje, která možnost tuto vyvrací. Týž tón může se po sobě střídati v nejrůznějších silách, pianissimo a v nejsilnějším fortissimu, a případ stejně se opěťující síly jest zajisté jen jediným z možných případů. Zde naznačená možnost velmi rozdílných sil téhož tónu jest věc tak prostě známa, že každý na klavíru neb harmoniu o ní přesvědčiti se může. Zkrátka není pravdě podobno, že by vytvoření téhož tónu v rozličných případech rozličným částem buňkoviny bylo ponecháno.

Předně jest patrné, že střídání slabého a silného tónu za sebou již vylučuje vědomé oddělování týchž kvalit, poněvadž, kdyby i při slabém tónu jen malá část buněk byla účastna děje chemického, přece zajisté při silném tónu velká část jich do onoho pochodu bude zabrána. Tím však by předpokládané odloučení bylo učiněno velmi pochybným. Mimo to však jest oddělování stejných kvalit, i kdyby při opětném znění téhož tónu rozličné částky buňkoviny byly děje účastny, proto velice pravdě nepodobno, poněvadž vzájemné spojení buněk činí oddělování téhož děje nemožným.

Ježto ale ono oddělování jest nepopíratelnou skutečností, nutno hledati příčinu jeho jinde. A tu naskytá se jediná možnost tato. Předpokládáme-li právem, že postupem smyslových, svalových a rozumových činností latentní energie všech těchto středisek stále se zmenšuje, pak jest patrné, že jednotné vědomí orgánové, které všechny tyto stavy zahrnuje v jeden celek uvědomění právě stávající čilosti, již v každém okamžiku v sobě pocítujeme, naznačuje onen postup ubývající energie od největší čilosti až do patrné únavy. Poněvadž pak ony všechny činnosti stále se střídají, děje se postup nepatrnými plynulými přechody a naznačuje tedy řadu souvisle plynulou, jejížto členové vědomí našemu sice nejsou přímo patrní, přece však nicméně působí.

V této plynule postupující řadě shledáváme tedy jediný možný prostředek, aby stejní členové číselné řady mohli býti rozeznáváni.

Pravdě tedy velice podobá se, že věc takto se má. Tón c_1 splývá s jistým stavem onoho orgánového vědomí, ton c_2 s jiným stavem atd. Řada stejných tónů aneb jiných stejných pocitů tím tedy může býti rozlišena jako opravdová řada rozeznatelných členů, že jednotlivé stejné tony skládají se do jiné řady, která s touto současně a zákonitě postupem denního vývoje se vytváří. Již úvaha o jediném středisku samém, zde sluchovným, vede k témuž přesvědčení. Dejme tomu, že by před tvořením řady stejných tónů ono středisko mělo jisté kvantum latentní energie. Jisto jest, že výbavou pocitů sluchových tato energie se stále zmenšuje, což nejpatrněji pozorujeme z únavy sluchu, když delší dobu slyšíme zvuky. Avšak patrně pozorovatelná únava zajisté naznačuje již vysoký stupeň zmenšení latentní energie čili čilosti čidla. I když tedy nepozorujeme ještě únavy, přece této energie bude stále ubývat. Ubývá-li jí však již tu, když rozdílné tóny se střídají, jako na př. při hudební skladbě, tím více bude jí ubývat, následují-li po sobě stále stejné tony. I to jest opět významná psychologická jistota, že vykonávání těžé činnosti více unavuje než střídání rozličných. Proto střídáme vůbec činnosti, aby totéž středisko nebylo příliš rychle vyčerpáno. Kdo na př. nese břímě, překládá je z jedné ruky do druhé, aneb nese je jednou na levém, jednou na pravém rameni atd. Z toho všeho následuje, že vědomí latentní energie, tedy orgánové vědomí střediska, bude patrně se měnit, opětuje-li se stále týž pocit, jako zde týž tón. Ať bychom tedy za podklad brali vlastní středisko příslušných pocitů, ať soustředěné nějak orgánové vědomí celku, vždy docházíme téhož výsledku, že vytváří se patrná řada ubývajících latentní energie.

K objasnění ještě toto: Schopnost rozeznávat stejné pocity má své meze. Následují-li příliš rychle za sebou, splývají v jeden ton, a řada rozeznatelných členů přestává býti řadou, splývají v jedno nepřetržitě vědomí. To krásně pozorujeme při srovnávání velmi hlubokých a vyšších tónů, zvláště při harmoniu. Velmi hluboké tóny pedálové při tomto nástroji patrně skládají se z jednotlivých nárazů zvukových, jež zřetelně dovedeme rozeznati. Postupujeme-li ale ve stupnici výše, mizí tato rozeznatelnost stále více, až posléze tóny jsou nepřetržitým jednolitým pocitem. Rozeznávání těchto jednotlivých nárazů jest tedy také jen případem onoho problému psychologického, jež máme před sebou.

Co tedy zde znamená, že týž pocit a netoliko stále se opětuje, nýbrž s rozličnými zbytky též kvality (jak Herbart se domníval) se spojuje? — Opětuje-li se týž pocit, musí nutně splývat

v jeden v upomínce, není-li něco dáno, co by pocity stejné kvality a jich upomínky dovedlo od sebe oddělovati. Bez nějakého řadového podkladu nedovedeme tedy nikterak pochopiti ustálení takovéto řady a možnost čítání. Zkrátka, poznáváme z možnosti stejnočlenných řad, že musí býti ve vědomí dána nějaká řada a priorická, t. j. vzhledem k nahodilým vjemům smyslovým původní a trvalá čili nezměnitelná. Takovou řadou ale jest jediné plynule postupující řada orgánového vědomí. Řada číselná vzniká tedy tím, že stejné pocity druží se ku členům této původní řady ve stejné vzdálenosti; neboť takováto rytmickost stejnočlenných řad jest přímým a původním podnětem ku čítání. Mimo onu původní řadu orgánového vědomí nemáme však žádného prostředku, jímž bychom možnost řady stejnočlenné pochopili. Že však takováto původní řada orgánového vědomí skutečně dána jest, ovšem s vývojem člověka spolu také se vyvíjející, to bylo právě naznačeno a ještě později o tom promluvíme.

Jestliže však řady stejnočlenné opírají se o vědomí orgánové, jest nejvyš pravděpodobno, že vůbec všechny řady tímto způsobem vznikají. Nad to shledali jsme již dříve, že orgánové vědomí buď podporuje neb zamezuje výbavu řad; co jiného může to znamenati, než že při tvoření řad vůbec vcházejí jednotliví členové, ať nestejně, ať stejné kvality, do nejužšího styku s danou řadou, orgánového vědomí.

Avšak shledáváme ještě další nedostatky oné theorie řadové. Dle intencí Herbartových měla ona theorie řadová vyložiti vznik názoru časového, avšak zkušenost zřejmě ukazuje, že při tvoření každé takové řady již hotový názor časový dán jest a že onen výklad obtížen jest na všech stranách nezbytnými kruhy logickými. Chtějíce vyložiti vznik takové řady $a\ b\ c\ d\ e\ \dots$, nutně všude již předpokládáme hotový názor časový. Pravíme totiž: Nejprve vstupuje do vědomí pocit a , a přestáváje býti pocitem, rychle mizí v zapomenutí. Prve než úplně se zapomene, vstupuje do vědomí pocit b a sdružuje se s jakýmsi zbytkem pocitu a , či správněji řečeno, s upomínkou a , více méně jasnou. Říkáváme také zkrátka, že po a nastupuje b , po b , c atd. Ano i když naznačujeme rychlé klesání upomínky v zapomenutí, stále opíráme se o hotový již názor časový. Přímé pozorování každého tvoření se řady potvrzuje nezvratně tuto jistotu, že pojmáme členy tvořící se řady jako následné po sobě, a to dotvrzuje nám upomínka do nejvzdálenějších dob dětství, pokud ještě vůbec v upomínce jsou zahrnuty. Ano pozorující děti, když se učí na paměť, vidíme zřejmě,

kterak s plným vědomím následnosti spojují členy, aby si je vštípily. Kdo tedy názory časové z nahodilé řadotvorby vysvětliti se pokouší, nezbytně zapletá se v logický kruh, neboť všude již předpokládá hotový čas.

Ještě nápadněji však vyniká tento kruh myšlení, když máme na zřeteli řadu, která nesestrojuje se prostým stejnodobým rytmem. Takové řady nejnázorněji podávají nám prosté melodie písní národních a vůbec skladeb hudebních. Melodie stejnodobým rytmem postupující jsou téměř výminkou, obyčejně střídají se déle trvající tony s jinými tony kratší doby. Avšak poučuje nás pozorování malých dětí, ještě věku nemluvněte zcela blízkých, že všimají si těchto nestejných dob a při napodobení melodií je taktéž napodobují. Ovšem ne s takovou přesností jako člověk dospělejší, ale často tutéž melodii slyšíce, konečně si ji přesně osvojují. Kterak lze pochopiti tuto možnost, kdyby názory časové o takovou řadotvorbu se opíraly a tedy teprv z těchto řad vznikaly?

Avšak ještě jeden závažný argument se naskytuje, který ukazuje, že již u malých dítek nutno předpokládati, že mají více méně jasné vědomí nestejného trvání, tedy kratších i delších dob. Dítky libují si v stejnokroku, a zejména chlapci takto bavívají se. Odkud tato libost ve stejnodobém čili rytmickém kráčení, není-li vědomí této stejnodobosti s kročeji samými dáno, ano nepobádá-li podnět vykračování sám již k této stejnodobosti? — Zajisté smršťování příslušných svalů jest spojeno s více méně jasným uvědoměním doby, již zaujímá. Krok tedy sám zahrnuje v sobě vědomí svého trvání. I jinak možno pozorovati, že dítky při svých živých a rozpustilých pohybech zachovávají stejnodobost. Skákajíce neb rukama živě rozmachujíce, neb hlavu s jedné strany na druhou kloníce, konají to rytmicky. I pohyby v reji čili v kruhu, jež nejvíce u malých dívek pozorujeme, vyznačeny jsou rytmičností, a jak známo, jest obzvláště ženské pohlaví vyznačeno živým podnětem ku konání rytmických pohybů tance. Taktéž známo jest, že malé děti rády poslouchají pořekadla, jež vznikají nápadnou stejnodobou rytmičností, a že i nemluvnata bývají chlácholena rytmickými po sobě následujícími zvuky neb údery.

Nedostačují-li všechny tyto úkazy, aby přesvědčily nás, že názory časové jsou jinakého původu než nahodilé vjemy smyslové, jichž střídání jest většinou nepravidelné a tudíž k vytvoření rytmických řad nezpůsobilé?

Avšak uvažme ještě dále přesněji, jaký význam má delší neb kratší trvání nějakého pocitu. Dítě i dospělejší a dospělý člověk

má patrné vědomí rozdílného trvání, třebaš v útlejším věku dětském nebylo tak přesné, jako později. Než uvažme význam trvání zcela všeobecně. Nějaký zvuk, n. př. *c*, může trvati vteřinu, dvě, tři, čtyry, pět vteřin atd., aneb půl vteřiny, čtvrt a ještě kratší dobu. Jisto jest, že déle trvající doby nedovedeme již přesně odhadovati, ani ve věku dospělém, a že třeba jest, abychom čítali, což děje se, jak známo tím, že v určitém rytmu, třeba vteřinovém neb kratším, vyslovujeme čísla 1, 2, 3, 4 atd.

Ať jest měrná doba jakákoliv, kratší neb delší, jen když čítání se děje rytmicky, máme vždy zcela přesný pojem o trvání zvuku neb jiného pocitu. A tak lze pozorovati, že již poněkud větší dítky měří trvání něčeho hlasitým počítáním. Při všech těchto úkazech naskytuje se nám však fundamentální otázka, co jest toto trvání pocitu, a kterak je poznáváme a po případě od jiného trvání rozlišujeme. Ve smyslu fysickém a chemickém řekneme ovšem, že pochod skladu a rozkladu buďto vícekrát nebo méněkrát se opakuje. Avšak počet těchto skladů a rozkladů jest tak veliký, již při tónech, že nelze ani pomýšleti na to, aby odtud bráno bylo měřítko trvání. Ostatně o této věci ještě později promluvíme. Avšak zde jedině o to jde, že nějaký prostředek, empirickému vědomí nevědomý čili polovědomý, dán býti musí, aby možnost rozeznání doby byla pochopitelná. Neboť kvalita pocitu sama o tom ničeho nepovídá. Také jsou zajisté případy, kdy vědomí trvání valně jest zatemněno, tak že měření doby vůbec se neděje, aneb děje-li se, jest nesprávné. Tak stává se v polospánku.

Jisto tedy jest, že měření doby čili trvání děje se nějakým nám nevědomým způsobem, avšak zkušenost spolu ukazuje, že cvikem a vytříbenou pozorností stává se ono odměřování téměř matematicky přesným. Příkladem toho jest především vycvičený hudebník, pak astronom při pozorování rovného výstupu hvězd, a neméně i obratní řemeslníci v rozmanitých činnostech.

Konečný výsledek této úvahy jest tedy ten, že ona míra časová, ono odměřování dob kratších a delších, jest opravdu již od nejútlejšího věku člověku dáno, že však se zbystruje a zdokonaluje a zejména při bedlivé pozornosti přesně se vykonává. Není tedy pochybnosti, že jest zde činitel, jehož podstata však nespočívá ve vjemech smyslových. Ovšem ale říci nutno, že vjemy smyslové dávají onomu původnímu názoru časovému střídavé a spolu jasné obsahy.

V oné theorii řadové jest jako základní názor obsaženo přesvědčení, že počet členů v řadě se vystřídajících jest mírou délky

časové čili trvání. Zajisté jest tento požadavek myšlení metafysicky oprávněn, a jediné takto dovedeme vůbec pochopiti, co jest délka časová. Avšak nikterak nevyhovuje tento požadavek myšlení, máme-li na zřeteli střídání stejnorodých pocitů smyslových. O tom nás nezvratně přesvědčí krátká úvaha. Mysleme si řadu tonů čili stupnici od \bar{c} až ku \bar{c} a nazpět. Každému z těchto tonů můžeme dáti trvání celého taktu čtyřčtvrtního, neb polovinu neb čtvrtinu neb osminu neb šestnáctinu této doby. Postup stupnice nahoru a nazpět trvá tedy velmi nestejně doby, ačkoliv počet pocitů čili tónů jest týž. Můžeme dále místo jednoho tonu položit dva, tři, čtyři, osm stejně znějících a takto stupnici provésti, že ony dva, tři, čtyři, atd. stejně znějící tony zaujímají tutéž dobu, jako v prvném případě souvisle znějící jeden ton. Doba trvání celé stupnice bude opět táž, ačkoliv počet členů jest dvakrát, třikrát, čtyřikrát, osmkrát větší. Avšak můžeme pronesení oné stupnice ještě jinak modifikovati. Můžeme každému tonu dát trvání na př. poloviny taktu, neb čtvrtiny taktu, neb osminy a ostatní dobu pausovati. Doba bude se shodovati s některým z dříve uvedených případů, a přece jsou podmínky pronesení zcela rozdílné od dřívějších. Všecky tyto tak prosté příklady ukazují nám zřejmě, že doba trvání není vyjádřena počtem střídajících se členů t. j. tonů, nýbrž něčím zcela jiným. Trvání jest v jedněch případech vyplněno celými tony neb půltony atd., v jiných opět krátce trvajících tony a následujícími pausami.

Mimo to pozorujeme, že počet týchž členů stejnodobě dle objektivní časomíry, totiž dle hodin se vystřídajících, může nám subjektivně znamenati kratší neb delší dobu. Jedemeli na př. po dráze známou cestou, jejíž stanice a střídání míst a krajín nám jsou zcela známy, bude přece subjektivní doba trvání celé cesty velmi nestejná dle toho, s jakou citovou náladou onu cestu konáme. Konáme-li jí zcela klidně, nebude se nám zdáti delší než jindy, když jsme jí taktéž klidně projížděli. Máme-li však na zřeteli nějaké důležité jednání, bude cesta očekáváním a netrpělivostí prodloužena. Zkrátka, možno pronést všeobecnou větu zkušenosti, že táž řada členů může znamenati subjektivně delší neb kratší dobu dle toho, jaká nálada toto střídání provází.

(Pokračování.)

IN, ARNOŠT BLÁHA :

Analysa a skepse.

Volná kapitola.

Lamartine řekl, že lidstvo jest tkadlec, jenž pracuje na zadní straně nesmírného tkaniva časů. Přejde jednou den, kdy předstoupí a uzbí na přední straně plátna nádherný a velkolepý obraz, jež vytkalo svojí vlastní rukou během dlouhých staletí. Až do té doby nedovede si představit krásy svého díla, neboť vidí jen zmatek a chaos nití, jež se rozbíhají a zase setkávají, protínají a křížují všemi směry.

Den ze dne kontury na obrovském plátně času jsou ostřejší a jasnější. Níť spojuje se s nití, barva řadí se k barvě, linie k linii. Nezastavitelně a neúnavně valí se evoluce v před. Ona jest řekou, jež strhuje s sebou vše. Lidstvo jest jen mystickým dělníkem ve službách evoluce. I geniové — a vlastně, zvláště geniové radostně přijímají na se její jho a stavějí bílé a tvrdé silnice v mlhavých stopách tajemného, a za nimi kráčí udivená masa se širokým zrakem a naivně hraje si s objevenými pravdami jako dítě s pískem na břehu mořském, tiše a důvěřivě dívá se do dálky, kde do noci ztrácejí se vlající roucha proroků hledajících novou cestu a novou radost pro naivní, hrající si masu.

Na velikém plátně časů barvy se zatím harmonisují více a více a tajemné obrazové písmo stává se zřetelnějším. Ale masa o tom neví. Ona se jen těší na něco, co neumí jmenovati a o čem nemá určitých představ, na něco radostného, jako se děti těší na štědrý večer. Neboť slyšela od těch bílých proroků o mnohem vypravovati a hledí k nim důvěřivě. Tak malé děti dívají se k dospělým a v duších jejich rostou teplé představy, když začíná padat první sníh — — —

Masa neví — a přece stojí ve službách, přece pracuje. Neboť Evoluce, Kultura jest vláďce, jenž si všecky podmaňuje. To není pohný název, prádný pojem, hluché slovo, to jest život milionů,

duše milionů setkavší se v jednom ohnisku práce, práce milionů v jedné Synthese.

Evoluce — Kultura — to je Synthese —

Evoluce — Kultura, to je Osud sám. Proto nikdo není vyňat, nikomu není nic odpuštěno, všichni pracují — i ti nevědomí —

V duši genia jeví se jako tajemná vnitřní gravitace, jež jej vede. V duši masy jako těšení se na štědrý večer, jako mezinárodní obchodní konkurence, jako sen chudého studenta v podkrovní světničce, jako vzdor či úsilí dělníka v továrně rudé požárem nesčetných pecí atd. Ale málokterí vědí o tajemném svém poslání. — Pro masu jest všecko řízeno malými, viditelnými příčinami a účely — ona nechápe spojitost těchto malých příčin s velkou Příčinou, ona nechápe, že každá cesta účelu někam vede.

A všecko jde, ano letí v před, aniž by to všichni chtěli. Fata viam invenient. Les destinées trouveront leurs voies. Často sopečnými výbuchy rází si cestu veliká závěrečná synthesa.

Vzpomeňme jen křesťanství. — Co nových tónů přineslo do harmonie životního názoru, jak jej, abych užil obvyklého slova, zhumanisovalo. A což stěhování národů! Tato velká analýza v dějinách světových měla též svůj účel. Mnoho bylo zničeno, ale nic nepřišlo na zmar. Kultura západní visela smutně na zdegenerovaném těle národů západních. Bylo potřeba bujně a zdravé krve přírodních národů, aby mohla žítí dále. A stalo se. Kultura nezahynula — nositelé její omládlí. A francouzská revoluce — Také analýsa — ale jen k tomu účelu, aby vybaveny byly násilím utlačované prvky — ideje, jež do moderního názoru světového pak synteticky vřazeny měly ho vysoko povznést a zušlechtit. Tato analýsa byla jen k vůli nové, vznešené a krásné synthese.

A tak všecko a všichni slouží neznámému Bohu — někteří vědomě a úmyslně, jiní naivně a mechanicky.

Jsou vyvolení, kteří nestavějí překážek do cest přirozenosti, kteří neumlčují významu věcí, kteří prodlužují životnost a účelnost a dávají všemu směr k jedné konečné Synthesi. Jsou jiní, kteří jdou ve stopách vyvolenců a nechápajíce podloženého smyslu všeho, konají jejich předpisy a rozkazy a jsou hotoví vždy k činu na pokyn jejich vůle — ať již bezprostřední, ať již prostřední. — Ti nechápou pravého pozadí všeho, pro ně jest všude mlha a tma a jedinou hvězdou jest jim Cizí Vůle. — Jen za večerů, když ulehnu, jde duši jejich sladký, zlatý sen o zázračné souvislosti a příčinnosti všeho, o velikém příštím jejich slávy. — Ti jsou šťastni v poslušnosti cizí vůle a v nevědomělé práci ve stopách evoluce, a jejich sen

nekalí jejich štěstí — ani jejich apathii hlouběji nevyruší a nerozvlní.

Masa pracuje mechanicky, odevzdaně, bez jasného a všecko vysvětlujícího, všemu radost dávajícího vědomí hlubších vztahů a příčinnosti každého jsoucna. Masa a její jedinci nechápu svého stavu, svého povolání. Proto tolik nespokojenosti s tím stanoviskem, kam každý životem byl postaven, proto tolik nářků, tolik pochybnosti, tolik vyčítání. Kdyby každý jedinec věděl, na jak důležité strážní stojí, kdyby každý chápal, jaký význam má jako jednotka v oně vysoké číslici, již se určuje kulturní stupeň toho kterého národa, kdyby každý věděl, že jest etherickou vlnou veliké záře světelné, že jest složkou výsledné síly ohromných výsledků, kdyby každý jasně chápal svůj vztah k Evoluci a pokroku a svoji úlohu, která nepřesahuje velikost jeho fysických schopností a jeho dokonalosti, tak že další touha jest jen nemožný sen, poněvadž další zdokonalení jest vzhledem ke stávajícím smyslům člověka nemožné, (na př. někdo řekne: dnes vidím na dálku 5 minut; budu si zvykatí a siliti zrak, za týden budu již viděti na dálku jedné hodiny atd., až konečně snad za rok, za dvě léta budu viděti z Prahy až k Alpám; to jest vzhledem ke stávajícímu ustrojení oka lidského nemožné a připomíná to onu známou povídku o silakovi, který nosil tele každý den od začátku jeho života na ramenou kolem dvora a doufal, že si zvykne a že je unese, i když tele bude volem) — jak radostné by byly jeho dny a jak klidné jeho noci.

Ale náboženství a filosofické systémy mluví o jakémsi budoucím království, kde všecka fysická námaha a bolest — a o tu se zatím jedinci masy jen jedná — rozplývá se v pouhý mráček, v mlžnou abstrakci. A každý nižší jedinec domnívá se, že jeho vyšší a šťastnější bratr jest již o stupeň blíže k onomu krásnému království. Jaký to omyl! Jakoby po hmotných stupních možno bylo dojít do nebe!

A tak ten ubohý jedinec nechápaje nutnost své cesty a neodvratnost své gravitace a neuměje si objasniti svůj vlastní význam, příčinu svých bolestí, pot své práce, nepokoj svých dnů a sveden k tomu ještě hesly vůdců, kolísal mezi touhou vzpoury a hnusem vůči tomuto životu.

Tím není nic řečeno proti sociálnímu povznášení mas, proti sociálnímu vyrovnání křiklavých nepoměrů a nesrovnalostí, tím není krátce nic řečeno proti sociální práci.

Tím se jen mluví proti nepoctivosti sociální práce, proti ne-

splnitelnosti slibovaných požadavků, proti kladení posledního cíle jinam, než kam by měl být položen, proti jinému, násilnému sřetě-zování životních osudů, fakt a cest, než jak to vysvětluje Evoluce.

Jestliže by i při jakémkoli sociálním převratu dostali se jedinci někteří o stupeň, neb i o několik stupňů výše, tedy v té slávě udrží se jen ti, kteří jí jsou hodni, kteří jsou schopni, aby pracovali a působili přiměřeně tomuto stupni — kteří tedy na dolejší stupni byli jen jaksi v přípravce — ostatní všichni při dalším postupu tíží své neschopnosti a nevědomosti padnou zase zpět, neboť evoluce chce míti všecky na svém místě. Formální povýšení nic neznamena. Dejme tomu, že při nějakém vojenském převratu prostý vojn dostal se až k hodnosti vyššího důstojníka. Zdaž na té výši se udrží?

Nejedná se o to, zdaž dostati se tam mohl, ale zdaž se tam dovede udržeti, zda k tomu má schopnosti a síly, zda k tomu byl připraven.

Totéž jest při Evoluci. To neznamena dále: »Netřeba nic dělati — Evoluce si sama pomůže.« — Evoluce není žádný duch, jenž dělá zázraky. Evoluce jest jen síla a expansivnost lidských duší, lidských rozumů. A není možná všeobecná úmluva: nic nebudeme dělati. Ta by vzbudila při různosti lidských povah jistě reakci a opozici, která by pracovala. — Jako různé květiny kvetou v různých podnebích, tak i různě se projevuje evoluce v různých duších. — Nelze říci: nebudeme pracovati pro evoluci! Neboť ona sama si najde pracovníky, t. j. budou tu vždycky lidé, kteří budou míti nezastavitelnou touhu po práci, žízeň po vědění, budou tu vždy vyšší duchové, kteří pohrdati budou ničemnou revolucí masy vedoucí k líné a rozkladné hnilobě.

A není to také žádný fatalism, neboť to by znamenalo, že musiti dýchat i jísti jest také fatalism.

Ale vzdálil jsem se příliš od jedince masy — On nemá té duševní schopnosti, aby dovedl zařaditi svoji práci jako důležitou součást velikého kvanta všelidské práce, on neví, že i on jest významným dělníkem na obrovském chrámu, jehož věže budou se dotýkati nebes. On nedovede dojíti k syntesei nevýslovné životní krásy na základě účelnosti každého mravence.

A poněvadž nemá opory ve vědomí důležitosti svého stavu v životě, malý krok chybný, jediná domluva chleboďárce, jediné strhnutí na mzdě, nespravedlivá disciplinárka, maličké nedorozumění v lásce, taková či onaká nehoda tělesná, nepokojná noc a špatné vyspání, nepodařený oběd, zbavení místa, zahanbující lo-

kálka v časopise, doléhání věřitelů atd. dovedou ho přivést z rovnováhy, dovedou ho rozrušiti, a dáti najednou celému jeho životnímu názoru barvu smuteční. —

A myslíte, že všechny ty malichernosti, či snad, chcete-li, i důležité a vážné životní nehody nemají svůj význam? Jen kdyby každý přemýšlel o nich, ale ovšem v souvislosti s okolnostmi a poměry, v nichž se udály, se vztahem jejich k postiženému a vůbec s ohledem na všecku jejich tajemnou příčinnost, již by se přemýšlející snažil uhodnouti — myslíte, že by nedošel k přesvědčení, že to vše se nedálo proto, aby ho zastavilo na dráze, po které neměl jíti, nebo posunulo ho na cestu, která byla určena jeho přirozené povaze, jeho schopnostem a zásluze?

Mluvím ovšem o normálních poměrech, ne o zlomyslnosti. —

A jak krásnou, důstojnou a mocnou se pak jeví Evoluce, — podobnou všemohoucí Vůli neznámé Bytosti.

K témuž závěru nespokojenosti s tímto životem došel i skepticism. Na jedné straně lidé třebas pracující, ale nevědoucí o vztahu své práce, o jejím posvěcení, o jejím zařazení a přináležení někam, nevědoucí ničeho o radosti tohoto přináležení, této příbuznosti, lidé nevědoucí krátce o svém životním poslání, na druhé straně ti, kteří se domnívají o něm věděti mnoho.

Oni pili ze všech studen a nikde se nenapili zázračné vody zapomenutí životních bolestí. Oni rozumějí tajemnému písmu touhy lidské duše, oni chápou hlas neurčitého volání svých srdcí. A konec konců nic neuspokojuje. Ani když šli na radu, nepotázali se s dobrou. Náboženství žádalo příliš mnoho obětí od jejich rozumu, filosofie od jejich citu, věda od jejich pohodlí, život od jejich egoismu. A tak zbyli na konec sami se svými přesycenými smysly, se svojí duší pustou a chladnou jako vyhaslá sopka. Neboť oni přesadili cíl, přehodnotili cenu života, zaměnili význam slov. — Nepochopili, že vše je k vůli všemu, ne k vůli nim. Byli příliš aristokratičtí, aby se snížili k mase, k jejímu mechanickému a analytickému pojímání všeho, a k vysokým duchům, k jejich smíření a harmonii, k jejich věděni měl jejich rozum příliš daleko. Proto zůstali sami, cyničtí a zoufalí, sarkasticky se smějící a malomyslně pohrdající. A jejich jediná sláva byla, že se snad někdy i nevědomky stali vůdci masy, již pohrdali.

Měli sami dosti inteligence. — Proto jejich větší neštěstí. Odněkud to dýchali, znělo to jako vzdálená hudba, jejíž melodii marně se namáhali rozpoznati, tušili blízkost toho jediného řešení, neboť vedle nich žili duchové velcí, chápající, oni v jejich životě viděli

šťěstí a důsledky toho řešení, ale sami neměli tolik opravdovosti, tolik vytrvalosti, tolik trpělivosti, tolik nezištnosti a hlavně tolik soustředěnosti. —

A tak zůstali sami se svou pochybností, která se stala jejich soudem. — A když malichernost se dotkla silněji, neodolali ve svém kolísání — a padli. — Jak zbabělou a malichernou, bezdůvodnou a sobeckou jeví se sebevražda ve světle evoluce!

A padli-li, byla v tom ovšem také někdy touha býti blíže tomu tušenému, o němž se domnívali, že nemůže již býti v tomto životě, jenž pro ně byl prázdný, neboť nemohli jej vyplniti ničím ze své duše, její krásou, jejím nadšením, stupňovaným až k činu — ale častěji bylo to nepochopení, resignace a sobecká zoufalost. A kde působili v životě, zůstala po nich skála a prázdnota, neboť, kde květy udupalo násilí, znova již nevykvetou.

Maličká sociální nesrovnalost, nutná snad proto, aby pro příště tím ostřeji vystoupila nutnost zákonů humanitních, a upozornila k dobývání jich ty, kdož mají srdce zvučná jako mnohostrunné lyry, resonující všechny bolesti bližních — malá křivda, která měla utlačit expansi jejich sobecké rozpínavosti, malá skvrna, která jim měla ukázat krásu barev světové harmonie, zviklala jejich vůli stíženou malomocenstvím. Dívajíce se příliš do sebe, do své vlastní tmy a do maličkosti svého rozumu, neviděli nekonečného prostoru, jenž celý měl býti vyplněn prací; a odměnou té práce byla nesmrtelnost. To oni neviděli, proto volili smrt. Při svíčkách a žlutých lampách malých myšlenek, příliš obchodnických a vypočítavých, oslepili svůj zrak pro vnímání září slunečních, které stály nad nesmírnem vykonané i budoucí hromadné lidské práce, v malých potyčkách s příšerami a fantasmagoriemi svých mozků vysílili se pro zápas za jediné, slavné, všemu cenu a radost, význam a štěstí dávající heslo. A neměli síly začít znovu život věřících dětí, nadšených a ideálních, neboť tím žářem závidosti a záští již mnoho vyprahlo a stvrdlo na suchopár.

Co jest však u nich nejironičtějšího, to jest to, že nepodléhajíce a snažíce se vymaniti z vlivu každé synthesy a každé víry, stali se otroky předsudků. Chtějíce míti přílišnou svobodu, klesli do opačného extrému.*) Nechtíce tedy býti poddáni ideji a víře svo-

*) S'ils ont abandonné toute idée générale, préconçue consciente, s'ils n'ont pas eu la force de s'en créer de nouvelles, ils ne sont pas dépouillés de leurs goûts, de leur impressionabilité propre, ni même de leur routine intellectuelle, de leurs opinions instinctives et irréfléchies. Comme on ne peut guère sortir un peu de sa personne qu'en réalisant en soi quelque chose de supérieur qui la dépasse et la do-

bodně volené, stali se otroky svých přijatých či životem nabytých předsudků, neboť se změnou slov Amielových možno říci, že «ve světě duševním není půdy bez pána, a místa pustá náležejí duchu zlému». Kde nebylo oseto dobré símě, tam vyrostlo bodláčí a býlí. Ani duše jako chrám nemůže býti bez oltáře. To byl jejich neblahý osud. A poněvadž nic nevolili a k ničemu láskou nezaplánili mimo sebe, zbyla jim jen málo hřející láska k sobě samým. Omrzelo je všecko, znudili si všecko, co bylo mimo ně, a schoulení a ranění vrátili se do sebe. Proto tolik začali mluvit o své bolesti a o své nudě.

Ovšem vypadalo to moudře všemu se vysmát, ale v jádře to nebyla moudrost, nýbrž neschopnost. A ze své neschopnosti často usuzovali i na neschopnost jiných (možno tu říci oboje:) — protože nevěřili, i: a proto nevěřili.

A jako nepochopili krásy oběti a práce ve službě jedné ideje, jako neporozuměli štěstí cesty k jednomu cíli, tak nepochopili také geniů — — Nepochopili jich, tak jako apathie nepochopí lásky, jako umírání nechápe radost života. Geniové šli vedle nich vychladlých neb zmitaných, a jen záře na jich čele padala do jejich noci jako těžký sen o štěstí ztraceném — vlastní vinou.

A stali-li se vůdci, i tu se pak jevily smutné následky jejich nedostatečnosti. Masa zdivočilá a slepá, neboť — jejím štěstím a jejím nejlehavějším požitkem smyslným jest: dáti se voditi, — šla za nimi. Snad někdy i myšlenka přejatá od genia a jimi přisvojená, již chtěli masu vésti, byla dobrá, ale nepřišel ještě její čas. Neboť žádný porod nesmí se uměle urychlovati.

A výsledek byl, že masa tu pak zůstala sama s roztráštěným starým bohem svého života, s ostřejším a ještě více duši rozřezávajícím vědomím malomoci a se zatpklým rozhořčením na všechny řády i na život sám. Stará víra, starý los, na nějž snad by byla mohla ještě vyhrát, byl roztrhan — —

To jsou závěry skepticismu. Ovšem základní vlastností duše skeptikovy jest *analýza*. Samt sebou se rozumí, že tím nemyslím, že *analýza* vede vždy k osudným koncům. Neboť i *analýza* jest práce — a jest *činná*, neboť není *synthesy* bez *analýsy*. Ale důlně

mine, les principes directeurs des idées risquent d'être remplacés, quand ils disparaissent, par de simples humains, des goûts plus ou moins étroits, des préjugés d'autant plus tenaces, qu'ils sont plus imperceptibles ou plus tenus et que l'esprit se fait gloire de n'en avoir point conservé. Et parfois cette largeur d'esprit aboutit à un élitisme étroit, où finissent par triompher les goûts les plus personnels et les plus étroits. — (Proudhon).

tu dobře rozeznávají. I nůž může býti buď užitečný buď nebezpečný. Tu platí, že účel posvěcuje prostředky. Jsou někteří, u nichž analýsa, práce analytická vede k synthese, třebaš by materiál analytický jimi připravený jiní teprve pro synthesu využítkovali. Tím analytik vykoná svůj úkol a veliký úkol.

Skeptikové jsou temnou folií analytiků zdravých, i těch, kteří pracují a vědí, proč pracují, i těch, kteří pracují, naplnění sice radostí ze své práce, ale neznajíce vyššího jejího poslání a účelu. Jejich práce dojde ocenění teprve v rukou synthetika. V tom je cena její i jejich.

Ale vzhledem k radosti ze synthetické krásy života, jest u nich přece jen cosi tragického.

Analytikové neuvěří tak snadno a jsou vždy opatrní. »La prudence, la méfiance, sont encore des qualités intellectuelles et morales qui s'accomodent fort bien de l'esprit d'analyse« (Paulhan). Oni neznají toho nadšeného a vášnivého oddání se v jedné náhlé a velké oběti. Pro ně všude číhá nedůvěra, zrada, nepřítel. Oni neznají důvěřivého svěřování se ani oddané naděje v budoucnost, pro ně není nikde rovné cesty a každý následující krok je bolestným překonáváním překážek. Oni musí dobývat každé píď nové půdy, a ničeho nepřijímají jen proto, že se přesvědčili; pro ně není daru, jehož by nepodezívali. Jest i v tom cosi čestného, ale tragického. Poněvadž nemají pevného bodu, na němž by slepě a houževnatě lpěli, s nímž by byli duší svojí a její láskou nerozlučitelně spojeni, jsou liberálnější vůči jiným, cizím míněním. Ale často tato liberálnost se těžce mstí, neboť od liberálnosti není daleko k naprostému smutnému skepticismu, a cesta, jež k němu vede, jest rovinou nakloněnou.

Analytikové nemají významu leč jako členové sociálního celku, jenž jich využitkuje, leč jako dělníci a pomocníci synthetiků. Proto smutek jejich života a jejich práce. Milují drobnou práci a milují ji jen k vůli práci. Sem patří vědci posmívání, zamilování do počtu nožiček svého hmyzu, do jeho křídélek, do všelijakých těch prvoků a nálevníků atd.; do počtu tyčinek, lístků okvětních, pestiků atd. Oni pracují pro jiné — řečeno ovšem v širším slova smyslu.

To jsou vážní a úctyhodní analytikové. Tito nemohou dojíti k synthese, poněvadž jejich analýsa se jim stala přílišnou, všecko jiné vylučující láskou a vyplnila celou jejich duši, ovládla všechny jejich snahy — —

Analytikové všeho si všímají, a přece všecko jim uniká, nic se v nich nezastaví a nepromění v teplo potenciální energie, nic

nikam nezařazují, nic si neosvojují, Nikdy nebohatnou a nikdy nestavějí domy. Jsou to chudáci hladoví, kteří sedí u bohatých, prostřených stolů a přece ničeho se nedotýkají. Celá příroda a všecko se jim vzdává a nabízí, ale oni nechápou toho úsměvu a toho svolení.

Slepi vidoucí — hluší slyšící! Jak smutná to tragika osudu, která nezůstala bez následků na jejich životní názor. Šalda («Synthetism v novém umění») praví: »Analýsa byla smutná, poněvadž je vyhnanstvím ducha, rozdělením dědictví, poněvadž přivádí s sebou zapomenutí věčné pravdy a nutí umění, aby na místě jejím kladlo pravdy časového detailu.« —

Analytikové vytrhli malou chvíli času z půdy věčnosti a jsou s ní nespokojeni, pro ně má význam malé omezené chvíle, za níž nic nenásleduje — ne částí nekonečna. Kterak by je ta malá chvíle mohla uspokojiti? Kterak by v ní mohli kliditi a trhati, co zraje věky? Kterak by v ní mohli obdržeti, co jest odměnou dlouhého čekání a doufání?

A jako čas, i sebe i člověka vytrhli z velikého, organického celku, nepovažují ho za část velké světové synthesy, nevidí v jeho touze řeč jeho velké příští vlasti, odlučují jeho i sebe ode všeho; proto se cítí tak sami, vydědění, nepoznání, nechápání, ač-li jejich sebeláska dá tomu všemu vzniknouti, aneb vzpomenu-li na to při své zaměstnanosti malým bodem. Ale ti mělčejší na to jistě vzpomenu. Sem náleží velká část plačtivé literatury. —

Oni zapomínají, či nevědí, že jest třeba chápat život v jeho velkých vztazích, ne v jeho maličkých nedůslednostech a bolestech. Kdo toto pochopil, ten nikdy neuzří stínu, jenž padá do jeho vlastní duše, pro tu nesmírnou záři krásy, která leží nad vesmírem, nad světem, nad životem, ten zapomene na trpasličí bolest jedince. —

Ale ovšem takový nešťastný analytik podobá se tomu, jenž jest »né dans un creux de vague et ne sait rien du vaste océan qui s'étend en arrière et en avant.« (Suchier.)

Ale přijde hodina, kdy prolomí se dutina této vlny a kdy nešťastní postoupí do vyšší třídy vědění a chápání, kde poznají význam a krásu práce pro něco, víry v něco. —

Dodati dlužno, že psal jsem jen o těch, u nichž analýsa převládá, aneb jež převážně vyplňuje. Pendant k nim tvoří ti, kteří příliš slouží a příliš obětují synthese. Harmonie obou jest řídká a jen u vzácných duchů.

Psal jsem dnes jen o smutku a tragice analýsy, ale analýsa má též své radosti. A o těch zase jindy.

Ke sporu o asociaci podobností.

I. Psychologické námítky proti asociaci vnitřní.

(Pokračování.)

1. Tento přechod od vjemu k vzpomínce a od vzpomínky jedné k vzdálené jiné lze dle zastanců theorie styčností vysvětlit asociací vnější. Dle nich zelené světlo signálu dnes viděné nevyvolá nejprve vzpomínku na zelené světlo distančního signálu na horské trati a tato zase další vzpomínky, nýbrž přímo dnešní vjem zeleného světla vyvolá obraz jedoucího vlaku. »Když představa (vjem) daná smysly se spojuje s jinými představami, jež dříve s ní současně byly aneb bezprostředně za ní následovaly, je tu asociace styčností. Schéma $A + (b + c + \dots)$.¹⁾ »Kdysi byly pospolu ve vědomí vjemy A a B . Dnes znovu objeví se vjem A . To má v zápětí, že objeví se vzpomínka na vjem B , představa b . Obě podmínky jsou nutny, ale spolu dostačí, aby způsobily reprodukci b , a není tedy nutno přijímatí mezi členy: reprodukci vjemu A jako vzpomínku a .²⁾ »Okolnost, že A a B byly pospolu, musí způsobit něco v duši, nebo v mozku nebo v obojím, co umožňuje, aby opětné vystoupení vjemu A přivedlo s sebou představu b .³⁾

Theorie styčností⁴⁾ uznává tedy, že mezi vjemem A a vzpomínkou b je jakýsi vztah, že se neasociuje k vjemu vzpomínka jakákoli, nýbrž jen ten úlomek minulé zkušenosti (A , B), která obsahovala aspoň jeden element stejný s nějakým elementem vjemu. Dle theorie podobností ten element stejný minulé zkuše-

¹⁾ Lehmann: Ueber Wiedererkennen. Phil. Stud. V. 98. — Veliká písmena znamenají vjem, malá vzpomínku, představu.

²⁾ V téže studii str. 103.

³⁾ V téže studii str. 107.

⁴⁾ Theorii styčností nazývám domněnku, že přechod od vjemu k reprodukci * stejně tak od vzpomínky jedné ke vzdálené jiné děje se asociací vnější, styčností.

nosti, jež skrze něj je reprodukce schopna, se dnes reprodukuje, asociuje k stejnému elementu vjemu a prostředkuje další asociaci ostatních elementů. Theorie styčností to popírá a tvrdí, že ten element stejný (*a*) se nereprodukuje, nýbrž až další elementy *b c d...* s elementem *a* kdysi soumezně do vědomí přijaté. Ten stejný element minulé zkušenosti se nereprodukuje, poněvadž prý jest již ve vjemu obsažen. Tak dí Münsterberg: »onen element jedné představy nevyvolá stejný s ním element druhé, nýbrž je psychologicky jeden a týž; jako element dřívější představy přichází nám jen tím na vědomí, že k němu ostatní části její asociujeme.«¹⁾

To není správné. Elementy dnešního vjemu tvoří zcela jinou zkušenost duševní než elementy minulých vjemů neb představ, a elementy různých zkušeností sblížují se asociací. Pak ovšem splývají, ježto jsou stejné — ale splnutí to předpokládá asociální děj. Stejný element minulé zkušenosti reprodukuje se právě jako ostatní její elementy a druží se k stejnému elementu vjemu nového asociací stejností. Jinak si ani reprodukci minulé zkušenosti a přidružení se její k vjemu mysliti nelze. Ony ostatní elementy vzpomínkové přidružení se mohly jen k elementu stejností k vjemu se přidruživšímu. K vjemu přímo soumezností se připojit nemohly, když před tím s ním soumezně ve vědomí nebyly a býti nemohly, neboť vjem je stav poprvé ve zkušenosti duševní se vyskytující. Řekl jsem již, že soumeznost jako asociální činitel reprodukce předpokládá soumeznost při předcházejícím vjimání nebo při předcházející reprodukci. Jiného činitele při reproduktivní asociaci než styčnost a neuznávanou podobnost (stejnost) nelze si mysliti. Musí tedy právě tyto stejné elementy býti asociativně činnými a prostředkovati spojení různých, posud ve vědomí spolu se neobjevivších zkušeností. Jest vůbec nemyslitelno připustit reprodukci všech elementů nějaké představy a jen ne toho elementu, který s elementem představy, k níž asociace se děje, je stejný. Jakmile shledáváme, že se reprodukuje úryvek minulé zkušenosti, nemůžeme libovolně vyloučit reprodukci jednoho elementu poukazem, že reprodukce jeho je zbytečná, poněvadž týž element již prý ve vjemu, k němuž asociace se děje, je obsažen. Ukázal jsem, že to není

¹⁾ Beiträge zur experimentellen Psychologie I. 128. Věta zní v originále: »jenes Element der einen Vorstellung ruft das ihm gleiche der anderen nicht hervor, sondern es ist psychologisch eines und dasselbe; als Element der früheren Vorstellung kommt es uns nur dadurch zum Bewusstsein, dass wir andere Theile derselben hinzuassociiren.« — Podobně Külpe: Psychologie 195., 196.

správné. Zbývá tedy theorii styčností tvrzení, že vůbec element stejný se nereprodukuje a není ve vjemu obsažen. To by byla absurdní psychická pravidelnost.

Theorie styčností vychází z faktu, že ten stejný element reprodukován nepozorujeme¹⁾, že splývá se stejným elementem vjemu nebo vzpomínky. Fakt ten nesmí se vykládat tak, že se reprodukce stejného vjemu neuskutečnila. Nepostřehujeme sebe-pozorováním všech dějů duševních, jež se uskutečňují.²⁾ Sebe-pozorování je užší kruh než duševní dění. Proto také nemožno dokázat existenci asociace vnitřní experimentálně, jak dokazují neshody v pokusech o »mittelbare Association,« ač celkový jich výsledek mluví pro asociaci vnitřní.³⁾

Musíme tedy na vnitřní asociaci souditi z povahy reprodukce samé, t. j. z poměru jejích elementů k elementům komplexu duševního, k nimž asociace se děje. Je psychologicky nutno postulovati, že se reprodukuje také ten element z úryvku minulé zkušenosti, jenž jest stejný s jistým elementem vjemu, když se vůbec jen takový úlomek reprodukuje, jenž ten stejný element obsahuje. Na přítomnosti toho elementu v minulé zkušenosti závisí celá reprodukce

¹⁾ Lehmann: Cit. studie str. 102.: podobnostní asociace nedá se zjistit sebe-pozorováním.

²⁾ Příklad: Vidím skupinu břiz v parku. Vzpomínám na březový lesík. Obdivovali jsme se s přítelem bělosti kory a průsvitnosti listů v jarním odpoledním slunci. Vzpomínky na břizy vystupují ve vědomí jasně, a obrazy jsou samostatné, a přece nepostihují, které elementy prostředkovaly asociaci. Ty elementy splývají; teprve celkové obrazy, jež obsahují mnoho rozličných elementů, jež ustavičně ve vědomí se vyměňují, vynikají jako konkrétní představy. Tedy i tam, kde jsme si podobnosti vědomí, kde srovnáváme, nepostřehujeme asociujících se elementů, stejných, nejen tam, kde nezajímá nás podobnost nového dojmu a minulé zkušenosti, nýbrž, kde zájem odnáší se k dalším vzpomínkám. Viz Höfding: Psychologie: 167.; Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. XIV. 43. 44.

³⁾ Scripture: Ueber den associativen Verlauf der Vorstellungen. Phil. Stud. VII. 76.—84.; Cordes: Experimentelle Studien über Associationen, Phil. Stud. XVII. 30.—77. Howe: The American Journal of Psychology VI. 239.—241.; Titchener: Mind. N. S. I. 226., 227. II. 235.; Smith: Zur Frage der mittelbaren Association. J. Orth: Kritik der Associationseinteilungen. Zeitschr. für Pädag. Psychologie III. 109.; Ein Beispiel der Association durch unbewusste Mittelglieder. Sind die Mittelglieder einer mittelbaren Association bewusst oder unbewusst? Phil. Stud. X. 323., 328. Ein weiteres Beispiel von Association durch eine Geruchsempfindung als unbewusstes Mittelglied. Zeitschr. für Psychologie der Sinnesorgane XII. 60., 61. Wundt: Bemerkungen zur Associationstheorie. Phil. Stud. VII. 360. 361.

jistého trsu vzpomínek, a právě on by se neměl reprodukovati? Jest-li pak se reprodukuje, jen on je asociativně činným mezi vjemem a reprodukcí, poněvadž asociace styčnosti je zde vyloučena.

Lze však proti theorii styčnosti ještě dále namítnouti, že původ její není v psychologickém pozorování splývání stejných elementů, nýbrž v nesprávné interpretaci Wundtovy theorie asociací. Wundt považuje představy (Sinnes- und Erinnerungs-Vorstellungen) za komplexní stavy skládající se z elementů (Sinnes- und Erinnerungs-Elemente, Empfindungen). Tyto celky jako takové se k sobě neasociují, nýbrž jen elementy různých celků (vjemů a vzpomínek). Naopak jsou samy produktem asociace svých elementů. Představy, které mají některé elementy stejné a jiné odlišné, zdají se podobnými a odtud názor o asociaci podobnosti. Těto však není. Je jen asociace stejných elementů a takových [vzpomínkových] elementů, které před tím již [jako vjemové nebo vzpomínkové] ve vědomí se stýkaly. Dojem, jenž budí vzpomínky, budí nejprve elementy stejné. K těmto druží se elementy kdysi soumezné. [Vzpomínkový element s dojmem stejný a tímto vyvolaný byl před tím ve vědomí spolu s jinými elementy, tyto nyní jsou jím vyvolány a vyvolávají se navzájem styčností.] Asociace reproduktivní zavádí se tedy asociací stejností a šíří se soumezností. Těchto stejných elementů při asociaci my nerozlišujeme, ony se nám nejeví jako samostatné stavy duševní, nýbrž splývají (verschmelzen); proto kvalitativní obsah původní představy splýnutím v ní reprodukováného elementu se nezmění, jen intenzita původní představy¹⁾ se tím zesílí a zejména také účinek její na apercepci. — Wundt tedy nepopírá asociace vnitřní: princip, že se spojují intelektuální elementy též dle svých stránek kvalitativních, zůstává.

Wundt však byl nesprávně pochopen:

a) popření asociace podobnosti přijato jako popření principu asociace dle kvalitativních znaků²⁾ a jeho výklad, že stejné elementy splývají, pochopen tak, jako by splývání to vylučovalo asociací děj, jakoby ten se vůbec tu neuskutečnil,

b) jeho názor, že vjem (Wahrnehmung, Sinnesvorstellung) obsahuje vedle pocitů také vzpomínkové elementy, vyložen tak, že vzpomínkový element je již v pocitu obsažen a nedruží se k němu

¹⁾ Pro svou theorii použil toho Lehmann str. 106 cit. studie.

²⁾ Lehmann dovolává se Wundta v tomto smyslu na str. 154 cit. studie.

asociací. Ale Wundt sám praví, že vjem utvořen je asociací pocitů a elementů vzpomínkových.

Z tohoto mylného výkladu Wundtovy theorie vznikla styčností theorie Lehmannem a Münsterbergem representovaná.¹⁾

2. Jiný pokus theorie styčností je vyložit asociaci vnitřní ro zšířením pojmu asociace vnější. Münsterberg dí: »Vnitřní asociace lze rovněž svést na vnější; ano, ať se vytvořily jakékoli vnitřní vztahy mezi podobnými představami, bez výjimky souvisejí spolu také vnějším stykem, a jest tedy spojení v obou způsobech asociacních totožné. Nesmíme ovšem podmínky vnější asociace omezovati libovolně na to, když obě představy v téže podobě již před tím spolu byly spojeny. Táž asociace je tu též, když nějaký element oběma představám je společný; element, jenž nyní jest v libovolném spojení, vyvolává představu s tímto spojením nikdy dříve nsvázanou, poněvadž jest také v této jako faktor obsažen, s ostatními elementy jejími tedy dříve ve spojení vstoupil«. (Beiträge I. 127.) »Dvě podobné představy jako takové nikdy ve vědomí nebyly pospolu, ale s druhé strany není proč nazývati je podobnými, nemají-li jistých společných elementů, elementů, které nyní v skutku v jedné představě s jednou skupinou, v druhé představě s druhou skupinou pocitů ve vnější souvislosti simultaneity jsou. Vnitřní příbuznost lze tedy pro účely psychofysiky přeměnit (auflösen) ve styčností asociaci součástí představových«. (Grundzüge der Psychologie I. 495.)

Proti tomu uvádím:

a) V představě vyvolané ($m_n n_n c_n p_n q_n$)²⁾ není faktorem element nové dnešní představy vyvolávající ($a b c d e$, kterou Münsterberg nazývá »libovolné spojení«). V představě vyvolané je pouze element již minule, při jejím prvním vzniku, nebo dalším přeměňování se, její součást tvořící (c_n), stejný s nějakým elementem představy dnešní (c). Ony dvě skupiny ($a b c d e - m_n n_n c_n p_n q_n$) nemají společných elementů — nýbrž mohou mít jen stejné (a dle theorie podobností musí mít, mají-li jedna druhou vyvolat).

¹⁾ Rovněž ji zastávají: Lipps, Külpe, James, Mary Calkins. Wundt však i v posl. vydání své Fysiologické psychologie III. díl str. 558—561 uznává vedle vnější asociace i asociaci vnitřní: asociaci stejných elementů. Podrobně podán sporný problem v »Bemerkungen zur Associationslehre«, zejména str. 339.

²⁾ Index n označuje u vzpomínky neurčitou minulou dobu, kdy vznikl stav, jehož ona je reprodukcí.

Nazýváme skupiny ty podobnými ne proto, že mají jisté společné elementy, ale poněvadž mají stejné elementy.

Každá skupina má své elementy, jež jsou k sobě navzájem v poměru styčnosti, současné neb následné zažitosti. Styčnost je uvnitř jedné každé skupiny a je asociacním činitelem jen mezi elementy jedné každé skupiny (představy), styčnost není ale mezi elementy obou těch různých představ (ani mezi jejich stejnými elementy), a není asociacním činitelem mezi elementy obou těch různě zažitých skupin. Ty stejné elementy obou skupin (c, c_n) se spojují jen asociací vnitřní. Styčnost mezi oběma skupinami nastává až po provedení asociace stejných elementů. Tu elementy stejné asociací mezi nimi nastavší ($c + c_n$) stanou se styčnými. Posud ve vědomí se nesetkaly a předchozí setkání se intelektuálních elementů je předpoklad reproduktivní asociace styčnosti.

b) Reproductivní asociaci styčností nutno omezit jen na ten případ, kdy představy jako vjemy nebo vzpomínky ve styčném poměru před tím byly. Vymezení to není libovolné, jak jsem ukázal v úvodu, a proto nelze pojem této asociace libovolně rozšiřovati. Münsterberg tak učinil, tím že (jak sub 1. a 2. a. ukázáno) nesprávně stotožňuje stejné elementy skupiny vyvolávající a vyvolávané. Zůstává tedy vždy poznání, že jedna forma asociace nestačí pro vysvětlení asociacních dějů: máme případy, kde asociované elementy před tím nikdy spolu ve vědomí nebyly. Münsterberg správně pochopil, že k výkladu těchto případů asociací vnější nestačí posavadní pojem asociace vnější, nýbrž že nutno ho rozšířiti. Všimnul si, že styčnost reproduktivní předpokládá již nějakou minulou styčnost, a že jsou asociace, kde předchozí styčnosti elementů dnes asociovaných nebylo.

*

3. Lehmann ve své studii činí ještě jiné námítky proti asociaci vnitřní. Jako všechny ostatní týkají se sporného » a_n «. Práví: »Zastanci theorie podobnosti tvrdí, že vjem A může vyvolati představu b jen prostřednictvím představy a_n , která s dřívějším vjemem B byla společně ve vědomí jakožto vjem A_n . Není to A nově vznikající, které s B bylo společně, nýbrž dřívější A (A_n). Jen pokud A může toto A_n reprodukovati, může také, ale nepřímou jen skrz a_n , jako člen prostřední, vyvolati b_n . Ale to je nesprávné: A a a_n se od sebe neliší než tím, že A je způsobeno vnějším podnětem a a_n příčinou psychickou, ne fysickou. » a_n nebylo nikdy s B

spolu ve vědomí právě ne jako v okamžiku nynějším vznikající představa (vjem) A . A_n bylo současně s B , ale A_n je stav podobný stavu a_n , jen v jiném okamžiku se naskytající. Jak máme tomu rozumět, že A může vyvolat b jen skrze reprodukci bývalé A -představy, když A_n právě tak jako A nikdy s B nebylo současně. A a a_n jsou v poměru zcela stejném k B , neb označují tentýž stav v témž momentu, pouze vyvoláno je A vjemem, a_n neznámým působením A . [roz. minulého A .] Nemůže-li tedy A reprodukovat b , jak by mohlo to a_n ?¹⁾

Námítky Lehmannovy jsou nesprávné:

a) a_n nebylo ovšem s B spolu ve vědomí. a_n vzniká dnes jako vzpomínka na A , B je minulý vjem (který by Lehmann měl označiti též jako B_n). Nejde ale o současnost a_n s B_n , nýbrž A_n (vjemu, jehož reprodukci je a_n) s B_n . Ta kdysi byla, a ta je podmínkou reproduktivní asociace styčnosti. Může tedy vzpomínka a_n vybavit b_n styčností, neboť vjemy A_n a B_n , na něž ony upomínají, byly spolu ve vědomí.

b) Dnešní vjem A a reprodukce a_n (vzpomínka vjemu A_n) nejsou v stejném poměru k B_n . A a a_n není jeden a týž stav.²⁾ Dnešní vjem A , jako stav nový, nemohl do té chvíle přijít v poměr s bývalým vjemem B_n . a_n jako vzpomínka je v jiném poměru k B_n , poněvadž vjem A_n , na který ona upomíná, byl v poměru styčnosti k B_n a dnes nejde o poměr a_n k B_n , ale o poměr a_n k b_n , o schopnost vyvolat další vzpomínku, založenou na poměru minulém A_n k B_n . Lehmann chce říci: a_n je dnes stav nový jako A . Jestli A nemůže pro novost svou vyvolat b , nemůže to ani a_n . Pak by ale dle Lehmannova asociace styčnosti vůbec byla nemožnou. Dle toho by vyvolané b_n nemohlo vybavit c_n , toto ne d_n atd. Neboť to je vždy tak, že a_n , b_n vyvolané už vzpomínky, nebyly jakožto stavy nové s B_n , C_n minulými vjemy — spolu ve vědomí. Vzpomínka je stav nový, který jako vzpomínka posud nebyl, a vjem minulý zase není teď. Aní v minulosti aní dnes nesetkaly se spolu a nemohou se setkat. Ale schopnost jednoho stavu vyvolat druhý je tu založena na minulé styčnosti vjemů A_n , B_n , C_n . Reprodukce je ten zjev, že elementy, které kdysi byly spolu (nebo jsou stejné), když jeden z nich je vyvolán, jím se vyvolají. Pro vnitřní asociaci jde z toho, že reprodukční schopnost vzhledem k b_n má jen a_n , ne nový vjem A , že reprodukční schopnost a_n a A není stejná.

(Pokračování.)

¹⁾ Cit. studie str. 104.

²⁾ Vloženo již sub 1.

Korespondence slovanská.

Nekrolog: M. M. Filippov.

Michajl Michajlovič Filippov měl značné zásluhy o filosofii a proto se sluší, by Česká Mysl mu věnovala pohrobní vzpomínku. Tento mladý učenec zemřel náhle 12./25. července 1903 v Moskvě a jeho smrt zůstane asi záhadou. Poslední dobou byl vydavatelem a redaktorem žurnálu Naučnoje Obozrěnije, který si náležitě všímal filosofie. Filippov narodil se r. 1858, studoval na petrohradské universitě práva, v Oděse matematiku a vědy přírodní. Spisovati počal Filippov záhy; už r. 1881 byl uveřejněn v Mysli jeho článek »Boj o život a součinnost (kooperace) ve světě organickém«. Byl pilným spisovatelem nejen v oboru filosofie, přírodních věd a sociologie, než i pokoušel se v krásné literatuře. Přispíval do mnohých listů a r. 1889 byl samostatným redaktorem časopisu Slavjanskija Izvěstija.

V r. 1890 odejel za hranice, by se zdokonalil v mathematice. Výsledkem jeho studií byla výtečná práce *Sur les invariants des équations différent-linéaires*, za kterou obdržel doktorát Heidelberské university. Leč suchá matematika nemohla utlumiti jeho zálibu v otázkách politických i společenských, pročež už r. 1890 uveřejňuje v *Nouvelle Revue* článek *La réconciliation polonaise* (Rusko-polské smíření). Mnohem důležitější byla v Ruském Bohatství (1892) řada článků »*Osudy ruské filosofie*«. V r. 1894 posléze Filippov uskutečňuje své přání a počíná vydávati svůj týdeník *Naučnoje Obozrěnije* věnovaný hlavně přírodním vědám a mathematice. Avšak též zde suchá věda brzo mizí ze stránek žurnálu a dává místo otázkám hospodářským a sociologickým. Na Rusi tehdy zkvétal marxism — Vědecký Obzor stává se jeho orgánem, a v něm uveřejňují své názory tací stoupenci »nového učení«, jakými byli Struve, Beltov, Tugan-Baranovský. Avšak záhy mezi stoupenci Marxovými na Rusi nastal rozkol; vznikly strana »pravověrných« (orthodoxe) a »kritiků«. K posledním náležel Filippov, ale později, když »kritikové« dospěli k metafysickému idealismu, zápasil též s nimi. On zůstal vždy ve filosofii pozitivistou a v té příčině nejbliže stojí V. Lesevičovi, jenž v poslední době mimo to mnoho čerpá z filosofie Avenariusovy. Ve svých kritických člancích z oboru literatury (o Ibsenovi, Sudermannovi, Hauptmannovi, Gorkém a j.) Filippov hledí smířiti individualism s kolektivismem. Psal mnoho a za deset let uveřejnil celé množství článků v různ-

ných časopisech, ale při tom zbývalo mu dosti času, by napsal též velká díla. Hlavním dílem jeho bylo »Filosofie skutečnosti — dějiny a kritická analýse vědeckých názorů od dob starých až do našich dnů«, jakož i »Přednášky z logiky, psychologie a dějin filosofie«.

Asi před dvěma lety Filippov odhodlal se sebrati všechny své práce, roztroušené v různých časopisech a uveřejniti je v pěti svazcích s následujícím obsahem: I. Dějiny filosofie od nejstarších časů; II. Kriticizm a dogmatizm; III. Osudy ruské filosofie; IV. Marxism a jeho kritikové; V. Dějiny nové filosofie. Tiskem vyšel posud pouze díl první. Poslední svou stať Filippov uveřejnil v páté knížce Vědeckého Obzoru (1903); jednala O tvůrčí síle osobnosti, tvořící nové pořadí Filosofických listů.

Filippov, jenž netěšil se nikdy pevnému zdraví, shořel v pravém smysle toho slova následkem své horečné, neúnavné činnosti, která ovšem musila zhoubně působiti na jeho slabé srdce a nejspíše přivedla ho ku katastrofě. Jedenáctého (24) července zavřel se ve svém pokoji, hodlaje činiti jakési důležité lučební pokusy; z jitra dne následujícího našli ho mrtvého u pracovního stolu, který byl zastaven různými fysickými přístroji a preparáty. Téhož dne obdržely Petrohradské Vědomosti a v předvečer Ruské Vědomosti v Moskvě otevřený list, určený pro širší veřejnost tohoto obsahu: »V časném mládí vyčetl jsem z Bucklea, že vynálezce prachu učinil války méně krvavými. Od té doby pronásledovala mne myšlenka o možnosti takého vynálezu, který by učinil vojny téměř nemožnými. Co nyní povím, může se sice zdáti podivným, leč v skutku tyto dny jsem učinil objev, jehož praktické využití fakticky znemožní vojnu. Míním vynalezený mnou způsob nechat účinkovati vlny výbuchu ve vzdálenosti, což soudě dle vyzkoušené metody jest možno třeba ve vzdálenosti tisíců kilometrů, takže účinek výbuchu v Petrohradě můžeme přenésti třeba až do Cařihradu. Způsob ten jest neobyčejně prostý a laciný. Ovšem vedla-li by se vojna ve vzdálenosti naznačené, stala by se fakticky šílenstvím a musila by zaniknouti. Podrobnosti uveřejním na podzim v pamětech Akademie nauk. Pokusy konají se velmi pomalu pro nesmírné nebezpečí potřebných látek, dílem silných traskavin, jako na př. NCl_3 (trichloristý azot), dílem velmi jedovatých. — Michajl Filippov.«

Své tajemství vzal sebou do hrobu; snad jeho vynález byl pouhým duševním poblouzením mozku, znaveného silnou prací; avšak v každém případě svědčí o ušlechtilé povaze svého původce.

J. Mikš.

ROZHLEDY.

—

I. NOETICKÉ.

Píše František Čáda.

II.

(Pokračování.)

První otázka Kritiky čisté empirie: Pokud vnějšek jest podmínkou zkušenosti. — Druhá a třetí otázka kritiky čisté zkušenosti. — Obsah pojmu o světě. — Introjekce.

Tak tedy v empiriokriticistickém předpokladu zahrnuty jsou vlastně tři předem kladené součástky: individua, okolí a výpovědi. Vlastním východiskem dalších úvah noetických jsou arci výpovědi, a individua i součástky okolí jsou podmínky, či, jak Avenarius říká opět, předpoklady (Voraussetzungen), výpovědi. Každou hodnotu přístupnou popisu, pokud jest kladena jako obsah nějaké výpovědi jiného lidského individua, označuje *E* (Erfahrungsaussage), každou hodnotu přístupnou popisu, pokud jest předpokládána jako součástka našeho okolí, značí pak písmenou *R* (Reiz).¹⁾ Rozmanitá *E* (*»E-Werte«*) třídí se jednak v *»charaktery«*, pokud totiž individua nějaké *E* závislé na *R* označují blíže jako *»příjemné, nepříjemné, pravdivé, nepravdivé, známé«* atd., a pak v *»elementy a komplexy elementů«*,²⁾ pokud označují jisté *E* jako *»zelené, modré, sladké, hluboké, ton A«* atd. anebo jako *»strom, zvuk, cukr, led«* atd.

Mysleme si na př., že v zahradě mé byl strom nějaký *R* dříve

¹⁾ Kritik d. r. E. I., str. 15 n. Weltbegriff str. 10.

²⁾ V Krit. d. r. Erf. (II., str. 17., 426²⁾), jakož i ve Viertelj. f. w. Ph. 18, str. 407. zná toto třídění v elementy, komplexy elementů a charaktery; naproti tomu Weltbegriff str. 12. rozlišuje *E* jen v elementy a charaktery, přidává však třídění ch *E* další, totiž ve věci a myšlenky.

vysazen, nežli denní host, můj bližní *M*, mne navštívil. Když *M* ke mně přijde, zvolá: »Nový strom.« Podle této výpovědi předpokládám, že hodnoty *E* mého bližního byly rozmnoženy o nějaké *E*, které odpovídá onomu *R*, jež nalézám jako součást svého okolí.¹⁾ Z tohoto případu a podobných odvozují si poučení, že řada rozličných *R* jest podmínkou rozmanitých *E*, která předpokládám se zřetelem k jistému *M*, a naopak, že onano *E* ať jakkoli, ale v podobném nějakém smyslu jsou závisla na *R*.²⁾ Ale závislost vzájemná mezi *E* a *R*, jak při bližším uvažování vidím, není bezprostřední, nýbrž abych mohl ji klásti, jsem nucen klásti jistého *M* a k němu, speciálně k jistým jeho součástkám klásti ve vztah i *R* i *E*. Tyto součástky jsou konce sensitivních jeho nervů, sensitivní vlákna nervová a pak ostatní veškerá část centrálná soustavy nervové, kterou nelze obecně přesněji vymeziti, ale která právě také činí vztah mezi *R* a *E* možným, a kterou zahrnuje Avenarius označením »system *C*«. Tak dostává potom poučku: Všecka *R* jsou podmínkou změny nejprve periferního zakončení určitých nervů, dále nervů těch samých a posléze systému *C* jistého *M*, a *E*, které závisí prostředně na *R*, závisí bezprostředně na změnách či »modifikacích soustavy *C*« [»Schwankungen des Systems *C*«³⁾]. Jako však *E* nezávisí přímo na *R*, tak také *R* není samotné, které vyvolává ony modifikace systému *C* a změny v organismu *M* vůbec nutně předpokládané. Jest tu ještě jiný činitel, totiž potrava, kyslík atd., který způsobuje udržování, po případě uničování živoucnosti či vitálnosti organismu onoho *M* a tedy také jeho systému *C*. Toho činitele označuje si Avenarius *S* (Stoffwechsel) a tak dostává formuli, že změny či modifikace systému *C* závisí či jsou funkci jednak *R* jednak *S*, jinak napsáno: $f(R)$ a $f(S)$ jsou podmínkami modifikací systému *C*.

¹⁾ Kritik d. r. E. I., str. 16–22.

²⁾ Weltbegriff str. 17.

³⁾ Kritik d. r. E. I., str. 25 nn., 45 nn., 72 nn., II. str. 14 n. Weltbegriff str. 18. Viertelj. f. w. Phil. 18, str. 417 n. — Pojem »systemu *C*« vyložen v Krit. d. r. E. I., str. 36 nn. takto: Předpokládáme-li, že se jisté množství centrálních elementů formových (t. j. buněk) jaksi funkcionálně spojilo, a označíme-li každou takovou spojeninu jakožto »centrální system parciální«, jest souhrn těchto »centrálních systemů parciálních« — a Avenarius neopomijí stanovit, kolik a jaké jich jsou druhy — to, co zve se »systemem *C*«; myslíme-li si »system *C*« jako orgán, resp. jako místo, jest to ono místo, v němž se sbíhají všechny konce nervů sensitivních, a z nichž právě *E* jsou bezprostředně závislá, jakož i konce nervů centrigálních (motorických v širším sm.).

Avšak $f(R)$ a $f(S)$ jsou hodnoty navzájem sobě protivné; čím menší by byla hodnota $f(R)$ a čím větší $f(S)$, tím více by hrozilo systému C uničení, ale i naopak; anebo i zřetelněji řečeno: čím více buď $f(R)$ nebo $f(S)$ blížilo by se nule, anebo čím více by se proti druhé hodnotě jedna z nich ztrácela, tím větší nebezpečství jest, že system C zanikne. Krátce rozdíl obou druhů změn, obou »parciálně systematických faktorů« to jest, jenž rozhoduje o živoucnosti (»vitale Erhaltung«) anebo opaku systému C . Protož také »vitální zachování« každého elementu formového (buňky) bude nejdokonalejší, jestliže pro něj by platilo

$$f(R) = -f(S)$$

a pro vitální zachování nejdokonalejší jednotlivých parciálních systémů dostaneme obdobné podmínky:

$$f(R_1) = -f(S_1)$$

$$f(R_2) = -f(S_2)$$

$$f(R_3) = -f(S_3)$$

$$\vdots$$

$$f(R_n) = -f(S_n)$$

čili pro úhrn parciálních systémů, t. j. pro system C :

$$\Sigma f(R) = -\Sigma f(S)$$

jinak psáno:

$$\Sigma f(R) + \Sigma f(S) = 0$$

Nazveme-li jednu stranu této rovnice »vitální diferencí«, a onu vitální hodnotu zachování systému C , která jest myslitelná jako největší vůbec, nazveme-li »vitální maximum zachování« (»vitaler Erhaltungsmaximum«), dospíváme k poučce, že jest si mysliti system C ve vitálním maximu jeho zachování, jestliže jeho parciálně systematické faktory protivně jsou si rovny.¹⁾

Vyskytne-li se případ uvedený za splněné podmínky, naznačené formulí svrchu symbolisovanou, máme případ »klidu systému C « (Systemruhe); nastane-li nějaké »vzdálení se« od vitálního maxima, takže $f(R) + f(S) \geq 0$, dochází ke kolísání či modifikacím (»Schwankungen«) systému.²⁾ Jestliže jest vitální diference větší než nula, nalézá se system C v pozitivně rostoucím kolísání čili myslíme si jej v umenšování (Verminderung) jeho vitální hodnoty zachování, pakli jest menší než nula, nalézá se system ten

¹⁾ Kritik d. r. E. I., str. 70 n.

²⁾ Kritik d. r. E. I., str. 72 nn.

v negativně přibývajícím kolísání, a myslíme si jej v hájení či utvrzování vitální jeho hodnoty. System *C* má však neustále snahu udržeti se anebo dospěti k maximu vitálnímu, a proto ocitne-li se v onom »kolísání«, dostaví se další změna v něm, kterou hledí se přiblížiti zase k svému maximu zachování. Každou pak předpokládanou řadu změn, která značí úplné utvrzení za umenšení vitální hodnoty systému *C*, označuje Avenarius jako nezávislou řadu vitální anebo jen řadu vitální (kat exochen).¹⁾ Tato řada jeví se ve třech oddílech; počátečním (Initialabschnitt), jenž začíná vitální diferencí, středním (Medialabschnitt), který zahrnuje změny přivozující odstranění difference, a konečném (Finalabschnitt), který dospívá k úplnému zrušení difference.²⁾

Aby další stopování vitální řady si zjednodušil, snaží se vybrati za předmět analyzy své »základní případ« (Fundamentalfall), t. j. pochod změny v systému *C* (resp. v některém parciálním systému centrálním), jenž by (u individua ve věku dospívání se nalézajícího) počínal stejnoměrným rozmnožováním potravy (jakožto vitální diferencí), po němž následovalo by stejnoměrné rozmnožování práce (jakožto rušení vitální difference).³⁾ Předpokládanému stejnoměrnému či navyklému rozmnožení potravy (»gleichmässige« či »eingeübte« či »gewöhnliche« Ernährungsvermehrung), říká Avenarius moment *II*, stejnoměrnému či obvyklému rozmnožení práce pak komoment *I*. Za těchto předpokladů máme na mysli neustále vitální řadu prvního řádu; jsou však také vitální řady vyšších řádů⁴⁾, a ty vyznačuje především variace práce či variovaný komoment *I*, jenž má v zápětí vitální diferencí vyššího řádu. Změny, které v systému *C* dostavují se následkem variovaného komomentu *I*, jsou hlavně dvojího druhu; jedny — endosystematické změny — odbudou se v systému *C* samém, takže od pozorovatele druhého nejsou zpozorovány, druhé — ekto-systematické — vedeny jsou ze systému *C* motorickými vlákny a mají v zápětí pohyby svalů atd., a jsou i jiným lidem patrné.⁵⁾

Jako řady vitální jsou nižších a vyšších řádů, tak i systémy *C*. Vždyť již vlastně každý parciální system jest v pravdě system vyššího řádu, poněvadž skládá se ze složek prvků, a system *C* zase jest

1) Tamtéž I., str. 79 nn.

2) Tamtéž I., str. 85 nn.

3) Tamtéž I., str. 91 nn.

4) Tamtéž str. 100 nn.

5) Tamtéž str. 113 nn.

řádu vyššího než parciální systemy, jejichž jest systemem. A tak možno mluvíti o systemech C vyššího a nejvyššího řádu, které tedy = ΣC . Nejdůležitější z nich jsou systemy, jejichž elementy či díly jsou lidská individua, tvořící (menší nebo větší) společnost, a ty Avenarius nazývá kongregálními systemy (a ovšem zase jsou rozličného řádu, dále pozitivní a negativní kongregální soustavy atd.).¹⁾

To jest v jádře, co odpověděl Avenarius k první otázce, kterou si »Kritika čisté zkušenosti« učinila,²⁾ totiž: v jakém smyslu a rozsahu vůbec mohou součástky našeho okolí pokládány býti za předpoklady zkušenosti. Trest jeho výkladů, rekapitulovaná jedinou větou ke konci I. dílu velkého spisu jeho, zní, že, jestliže vůbec součástky okolí považují se za předpoklady zkušenosti, mohou za ně býti kladeny jen ve smyslu podmínek částečných (Komplementärbedingungen). Druhá otázka jeho »Kritiky čisté zkušenosti« — a tou počíná druhý díl spisu — jest: v jakém smyslu a rozsahu mohou vypovídáné hodnoty vůbec býti pokládány za zkušenost? To znamená jinými slovy považovati zkušenost za speciální případ hodnot E a určití tedy ona E , která k oněm nezávislým řadám vitálním náležejí jako závislá a takovým způsobem skládají závislé řady vitální rozličných stupňů či řádů. Avenarius stanoví si nejprve jako »závislé hodnoty základní« (abhängige Grundwerte) celkem 7 skupin, a každou takovou skupinu chce přiřaditi příslušnému znaku kolísání (Schwankungsmerkmal).³⁾ K základním těm hodnotám náleží:

1. Tak řečené počítky či podle Avenaria přesněji: výpovědi o tlaku, teplotě, chuti, čichu, sluchu, zření, a tyto výpovědi přiřaditi jest některé z myslitelných forem kolísání (Schwankungsformen).

2. Všecky výpovědi o síle či slabosti, krátce o intenzitě, a tyto výpovědi k velikosti kolísání jest přiřaditi.

3. Všecky výpovědi týkající se účinnosti dojmu či »afektivní charakteristiky« jistého E , a ty závisejí na relevanci (po případě irrelevantci) kolísání (Schwankungsrelevanz).

4. Všecky výpovědi o libosti nebo nelibosti, slasti, strasti, a

¹⁾ Str. 153 nn.

²⁾ Tamtéž I., str. 25.

³⁾ Tyto »znaky kolísání« vyčetl Avenarius již v I., str. 73 n. a jsou následující: forma, velikost, relevance, směr, navyklost (Schwankungsgeübtheit čili Exerzitát), odchylka zvyklosti (Schwankungstransexercitium), článkování (Schwankungsartikulation).

tuto stránku (»affekcional«) nějakého *E* máme za závislou na směru kolísání.

5. Všecky stránky, které při opětném kladu nějakého *E* označují jeho různost (»Heterote« = »negatives Idential«) anebo totožnost (»Tautote« = »positives Idential«) a při tom předpokládají jest, že »idential« onoho *E* závisí na odchylce (nebo jejím opaku) v navyklosti kolísání (Schwankungstransexercition).

6. Všecky výpovědi, které označují skutečnost, jistotu, známost (nebo jich opaky, aneb jak Avenarius mluví: »Existenzial«, »Sekural« a »Notal«, úhrnně: »Fidential«) a fidential jistého *E* máme pokaždé za závislý na větší menší vycvičenosti či navyklosti kolísání (Schwankungsgeübtheit, Exercitat.)

7. Všecky výpovědi o specifickém formálním odlišování a praevalenci (Abhebung) jedné hodnoty *E* od jiných hodnot,¹⁾ při čemž máme za to, že tento »praevalenciál« hodnoty *E* závisí na článkovaní kolísání (Schwankungsartikulation). (Pokračování.)

III. Z FILOSOFIE PŘÍRODNÍ.

O vitalismu.

Napsal Dr. Em. Rádí.

1. Střídání směrů v biologii.

Hledíme-li na denní práci vědy, na otázky, které dnes odborníky zajímají, na nové, velké, malé i nejmenší objevy, na spory badatelů a vůbec na vše, čím věda dnes žije, zdá se nám, jakoby rozřešení toho, co dnes nás zajímá, už bylo tím pravým rozřešením vědeckých otázek, jakoby to a jen to jisté nás přivedlo výš a dál, nač by se naši nástupci postavití mohli, aby zase oni ještě výš a dál se dostali, jakoby naše práce vědecká byla stavbou jakous obrovskou, která stále roste a poroste do nekonečna. V tom smyslu přirovnávají se odborníci k dělníkům, kteří nacházejí úlohy už rozdělené, a v tom smyslu velká většina jich pracuje, vyřizující svoji vědu jako úřad; všude okolo sebe můžeme toto zúradnění, zorganizování vědy pozorovat: nejen že jsou odborníci považováni a

¹⁾ Na př. jako když hodnota *E* nad jinými se »povznáší« za práce korektory, jenž upozoruje, že nějaké vytištěné slovo odlišuje se od obyčejného způsobu psaní. (Kritik d. r. E. II., str. 51.)

ustanovování za vědecké jakés úředníky, nýbrž vědecké úkoly se rozdělují dle určitého plánu na mnoho spolupracovníků, ustanovují se vědecké výpravy a vypisují se ceny na řešení určitých vědeckých otázek.

Vedle tohoto denního chodu a také v něm samém vidíme však ještě jinou, rovněž vědeckou činnost, které se vůbec říká směr vědecký nebo filosofie, všeobecné názory atp.; mluví se o darwinismu, o materialismu, o mathematickém směru ve fysice a o jiných filosofích, které vládly anebo vládnu tu ve větším, tam v menším rozsahu ve vědeckých oborech. Pro vědu samu mají tyto směry podobný asi význam, jako směry pro politiku: také v této rozeznáváme denní politický život, fakta politická, chcete-li, a »přesvědčení«
všelijaká. Jako v politice, i ve vědě se směry časem střídají, a také o vědě platí, že směry ty ani ne tak pro svoji obsahovou nesprávnost, jako spíše proto zajdou, že zmizel interes o ně, že vyjdou, abych se triviálně vyjádřil, z mody. Ne každý by souhlasil, kdybych uvedl příklady z nejnovejší doby; ale přehlízíme-li dějiny vědy, nic tak zřetelně nebije do očí, jako toto faktum, totiž, že žádná vědecká filosofie nebyla opuštěna pro věcné důvody, které proti ní byly uvedeny, nýbrž pro jiné příčiny.

Tak na př. bylo jednou ze základních nauk Aristotelových, že embryonální vývoj děje se epigeneticky, t. j. že živočich vyvíje se z vajíčka, bere na sebe nové a nové tvary. Descartem, Leibnizem a jejich biologickými přívrženci byl tento názor odmítnut a místo něho zavedena theorie t. zv. evoluční, t. j. že při vývoji živočicha nevznikají nové formy, nýbrž že zárodek a dospělý organism jsou tatáž forma, jednou zavínutá, podruhé však rozvínutá. Ale tato nauka, ačkoli velmi dlouho trvala, přece byla na konci 18. a na začátku 19. století znovu vytlačena naukou zase epigenetickou, která byla v třicátých, čtyřicátých letech 19. století za neochvějnou pokládána. Ale ku konci téhož století už zase ne-li všeobecně, tož velice byla rozšířena víra v evoluční způsob vývoje (Weismannem), a dnes už zase »neochvějně«
věříme v epigenesis.

Jestliže však takováto střídání ve směrech biologických dají se historicky zjistiť, jest to možné, aby na př. aristotelovská epigenesis byla bývala z vnitřních důvodů, z přesvědčení o její nesprávnosti opuštěna? Pak by to přesvědčení bylo bývalo jistě po všechnu následující dobu svého významu nepozbylo. Říkává se, že nově objevená fakta vyvrátí starý směr, ale odkud pak to střídání, když fakta se nemění? Malpighi objevil zcela správná fakta, kte-

rými aristotelovskou epigenesis vyvracel; také z těch fakt, která proti vítězné evoluční teorii později C. F. Wolff uvedl, velmi mnohá jsou správná a dokonce už jsou správná fakta, která na začátku 19. století přinesli němečtí embryologové na podporu epigenesis, a přece Weismann bránil evoluční teorie a také on pro ni uváděl nová fakta atd.

Úvahy o tomto kolísání teorií vědeckých jsou s to, aby vzbudily pesimistický názor o významu fakt i teorií vědeckých, pokud se netýkají přímo praktického života, názor totiž, že do všeho pouze theoretického snažení vědeckého nic není, když práce taková nevykazuje pokroku, nýbrž pouze střídání mínění, dnes do nebe vynášených, zítra zatracovaných.

Jistě však není takový pesimism správný, třebaš měl — také u nás — hojně přívrženců; a jako se pro něj uvádějí důvody z dějin biologie, tak zase, myslím, dějiny biologie správněji pochopené pesimism tento dovedou vyvrátiti. Jest ovšem pravda, co o střídání a kolísání směrů vědeckých pověděno, ale jest také pravda, že v tomto kolísání a v těchto míněních neprávem by se hledal obsah dějin vědeckých; jestliže kolísání, jest to jistě kolísání okolo něčeho pevného, jsou to nedosti správné a tu více, tam méně jednostranné pokusy o formulování něčeho správného, nejen na čas správného, ale opravdu objektivního. Epigenetické a evolucionistické teorie nejsou jen plané mluvení — už faktum, že se oba směry tak houževnatě drží, ukazuje, že tu něco jest, co oběma slouží za podklad, že tedy i tyto teorie mají jakous objektivní platnost.

2. Poměr vitalismu k jiným směrům.

Chci v tomto článku jednati o jednom takovém směru biologickém, který také dožil se toho osudu, že brzo byl všeobecně vynášen, brzo všeobecně zatracován, a to několikrát za sebou, o vitalismu. V článku o V. Rouxovi¹⁾ uvedl jsem již, jak v biologii dnes panuje směr mechanický, a srovnával jsem s ním Cuvierův směr formalistický. Bylo by vůbec možno rozeznávat tři hlavní směry v biologii, pokud totiž v dějinách této vědy došly většího významu, totiž formalistický (morfologický nebo logický) a empirický, který zase jest buď mechanický nebo vitalistický. Krátká věcná a historická charakteristika každého z těchto směrů bude čtenáři dobrým úvodem k výkladu o vitalismu.

Směr morfologický jest poměrně nejsnáze pochopiti, neboť, ačkoli dnes v biologii ani jednoho zástupce nemá, jest tento způsob

¹⁾ Česka Mysl 1902.

myšlení velmi přesně vypěstován v mathematice a z veliké části i ve fysice. Uvažujíce na př. v geometrii o nějakém útvaru, pokládáme jeho elementy za tak na sobě závislé, že, měníme-li jeden, mění se dle určitých zákonů všechny ostatní; elementy toho útvaru tvoří dohromady jednotu pevně a zákonitě spojenou. V biologii tento směr znamená předpokládati, že organism i svou stavbou i svými úkony životními tvoří celek, nebo, jak druhdy se vyjadřovali, že jest stavěn dle jednotného plánu, a všechny jeho elementy (t. j. orgány, části orgánů, fyziologické, psychologické i jiné úkony) souvisejí tak pevně a zákonitě dohromady, že jedním elementem všechny ostatní jsou do jisté míry určovány a naopak. Na př. tvar ssavčí stoličky souvisí tak zákonitě se stavbou a úkony ostatního těla, že možno z podobnosti dvou stoliček souditi o podobnosti celých zvířat, anebo: zastaví-li jedna ledvina svoji činnost, pracuje druhá intensivněji, tak že rovnováha (jednota) funkce zůstává zachována. Logickým jsem nazval tento směr proto, že ze všech směrů nejvíce pracuje s abstrakcí, s pojmy; přírodní zjevy mají proň pouze potud význam, pokud může z nich učiniti znaky nějakého pojmu; na př. formalistického, logisujícího botanika méně zajímá tato rostlina, tyto její listy, květy, buňky atd., nýbrž hlavně poměr, v jakém k sobě listy, květy, buňky, atd. stojí; ten botanik hlavně bude vymýšleti mathematické zákony postavení listů, bude přemýšleti o souměrnosti rostliny, bude hledat equivalentní úkony atp. vesměs věci, které nejsou ve skutečnosti, nýbrž pouze v pojmu.

V biologii kvetl tento abstraktní směr ku konci 18. a na začátku 19. století; zvláště francouzští morfologové té doby (Cuvier, Geoffroy St. Hilaire, A. L. de Jussieu a P. Decandolle) jej v theorii i praxi velice zdokonalili. Princip, z kterého vycházeli, jmenovali různě: Cuvier mluvil o korelaci orgánů, Geoffroy o jednotě plánu, dle něhož jest tvorstvo stavěno, Jussieu o nadřazenosti a podřazenosti znaků rostlinných, Decandolle o symetrii těla rostlinného.

Formalistický směr byl v biologii zatlačen směrem mechanickým a vitalistickým. Oba tyto směry mají mnoho společného a v dějinách biologie nabyly daleko většího významu než směr formalistický. Ani mechanistu ani vitalistu nezajímá poměr mezi různými přírodními zjevy, t. j. ten abstraktní pojem, který dostaneme, když dvě přírodniny srovnáváme vzhledem k nějaké společné jejich vlastnosti, nýbrž oba, i vitalism i mechanismus zajímají se hlavně o děj, o to, jak z jedněch zjevů druhé vznikají. Upozornil jsem v referátě o Roux-ovi (mechanistovi) na to, jak stále akcen-

tuje děj a »příčiny dějů«; podobně mluví O. Bütschli ve své přednášce, ve které brání mechanický směr proti vitalistickému,¹⁾ pouze o »zákonitosti dějů« (Geschehensgesetzlichkeit). Ale i vitalista H. Driesch stále jen děje má na mysli, tak velice, že by nejraději z celé biologie udělal nauku o vzniku a vývoji tvorstva, jakous všeobecnou embryologii.

Naproti abstraktnímu směru morfologickému jest mechanický a vitalistický směr více empirický, neboť jej zajímá více věc, materiál, méně pojem, jest více smyslný než rozumový a jak jinak by se ta věc dala vyjádřiti.

Ať se na př. čtenář všimne, jak zřídka dnes lze dočísti se v biologických studiích řešení otázky, co jest podstatou toho onoho zjevu. Nikoliv po podstatě (smyslu, významu) ptá se dnes biolog, nýbrž po příčině, ne co jest podstatou života, rostliny (naproti zvířeti na př.), podstatou rozdílu pohlaví atp., nýbrž co způsobuje život (jak vznikl a vzniká), co bylo příčinou rozlišení rostlin a zvířat, odkud povstalo dvojí pohlaví atd. Málo co charakterisuje tak dnešní směry v biologii, jako toto faktum, že se nikdo skoro neptá po podstatě zjevů. Srovnajte to na př. s fysikou: fysik přemýšlí, co jest podstatou elektřiny, rozdílu kladné a záporné atp. Fysik bude hledět svojí teorií vystihnout, proč jsou jen dvě elektřiny (budiž mi toto krátké rčení dovoleno) a proč ne tři — zeptejte se některého biologa, proč jsou jen dvě pohlaví a ne tři, a ta otázka mu bude tak absurdní, že si o vašich duševních schopnostech udělá nanejvýš nelichotivý úsudek.

Oba směry, jak mechanický tak vitalistický vycházejí dále z fyziologie, z nauky o úkonech organismu jako základního fakta, kdežto morfologové uváděli biologické zjevy na tvar organismu. Také toto faktum jest velmi důležité a pro celý směr biologického myšlení v 19. století velmi význačné. Triviální příklad věc objasní: žirafa má dlouhý krk a žije se listím vyšších stromův. Co jest příčina a co následek? Žije žirafa tak, jak žije, protože má takové tělo, anebo má naopak takové tělo následkem svého života?

(Dokončení.)

¹⁾ O. Bütschli, Mechanismus und Vitalismus, Leipzig 1901.

LITERATURA.

Arnošt M. Tichý-Lidée, Nad Bahno. Nákladem vlastním. Praha-Trenčín 1903. Str. 124.

»Co jsme? — Proč jsme? — Co se s námi stane?« Tyto otázky staly se takořka podmínkou mého bytí. Stokrát jsem již chtěl učiniti konec všemu, ale touha po dokonalém poznání dovedla mne vždy zdržeti a rozplameniti k chorobné takořka vášni, která mne nutila k vytrvalému útoku na hradby těchto záhad. Vrhł jsem se na různé cesty k jich luštění a po dlouhotrvajícím zápase stál jsem zase tam, kde jsem byl na počátku. Teprve v poslední době, kdy zoufalství dostupovalo svého vrcholu, podařilo se mi za součinnosti nového vědeckého objevu přijíti na pravou cestu. — Věříme auktorovi úplně, že podařilo se mu uspokojiti svou vlastní touhu zvidací, ale žádáme, aby věřil také nám, že jeho uspokojení není uspokojením naším. Ani způsob ani obsah jeho spisu není s to vzbuditi v nás důvěru.

Rozřešení záhad filosofických je podáno v rámci děje, kterým vznik jejich je dosti plasticky znázorněn; nelze upříti auktorovi vypravovací talent. Z děje toho také vycítíme jistou náladu, která nám činí pochopitelným, jak jisté myšlenky mohly na auktora, jenž je hrdinou děje, míti přesvědčivý, neodolatelný vliv. Snad také této náladě někdo podlehne při čtení, avšak pro filosofický význam názorů, na něž předmluva naši zvědavost napjala, jest celý ten aparát z dílny básnické vypůjčený bez ceny. Vypravuje se nám, jak auktor, snad lékař, rozpadlý dávno s učením církevním, se zamiloval do prostoduché dívky, jak měla býti svatba, před níž ovšem bylo se podrobiti všelikým obřadům, mezi jiným i jíti ke zpovědi. Při té příležitosti snoubenec dostal se do sporu s knězem, jenž mu odepřel rozřešení, svadba odročena a ubohá zbožně věřící Ema se zbláznila. Kněz v horlivosti svého úřadu podjal se práce neznabožného ženicha přivésti na jinou cestu, a tím nabył auktor vhodné příležitosti, aby ve výměně názorů těchto mužů, kteří mimochodem řečeno se spřátelili, postavil proti sobě v celé příkrosti dva různé, zcela odporne názory na svět, křesfansko-katolický s jeho divy a zázraky a dogmaty přičicimi se rozumu a, řeknu prozatím, monisticko-pantheistický se silnou dávkou mysticismu. Výměna názorů vede však k opačnému výsledku, než jaký obmyšlel kněz. Auktor krok za krokem rozvíjí své učení, a kněz zviklá se

ve své víře tak dalece, že učiní závislým svoje definitivní odvrácení se od ní na tom, podaří-li se jeho příteli-odpůrci uzdraviti šílenou Emu. Slyšme rozmluvu: »Já sám chci ji vyléčiti, rozumíš«. — »Nerouhej se, byl by to zázrak. Toliko Kristus dovedl jediným slovem uzdraviti chorého, a ty bys chtěl učiniti totéž?« — »Nesmysl! Jaký pak zázrak? Bude to čistě psychickovědecký úkaz podmanění duše. Takový zázrak může učiniti každý druhý člověk, který má nezvratné přesvědčení o své síle. Myslíš, že Kristus činil své zázraky jinak? Kdybychom nebyli již znaveni, tedy bych ti řekl, kdo byl Kristus. Odhalil bych ti celou jeho božskou vznešenost, o níž nemáte ani potuchy.« — »Ty že bys odhalil Krista vznešeného? — Ty, který jsi potupně zašlapal Boha, kterému nám poručil sloužiti, který jsi řekl, že bůh nestvořil svět — ty chceš dokázati, že vidíš v Kristu Boha? . . . Nuže, učiň tak, a já ti odpustím vše, na vše zapomenu . . . Nyní vim, že nejsi tak hluboko kleslý. Ty věříš a ctíš Krista a to před tváří Všemohoucího postačí.«

Na druhý den auctor připravuje se ke své úloze: »Ano! dnes mám dokázati Tvé Božství. Dnes mám říci, že, ač jsi člověk, jsi přece Bůh, ale jen člověk. Ty velikáne Nazaretský, ty Sílo Cedronu! Propůjč mi svoji odhodlanost, svoji výmluvnost, kterou jsi porážel a zahanboval farizeje.«

Nyní některé citáty z výkladu o bohu Kristu: str. 89. Každý člověk jest Bohem, jest Silou. Tamže: Kristus byl dokonalým obrazem božství, onoho božství, které já uznávám, to jest kolosálního, silného Nic! Str. 70. Víš, příteli, proč šli za Kristem opouštějíce vše? Kristus je podřídil svoji sugestivní silou rozkaznosti své. On věděl a byl přesvědčen, že, oč bude žádati, bude vyplněno. Bylo to sebevědomí, byla to Síla. I ty můžeš býti takto silným, ale musíš především poznati sebe sama, pak musíš mít nezvratné přesvědčení, že ti je dána Síla, která podmaní každou duši, a naposled nesmíš pochybovati o své duševní nezdolnosti . . . Každý člověk jest obalem psychického atomu, který nás činí příkře rozdílnými od ostatního tvorstva, činí nás bohy!

A teď učin toho všeho na kněze: »Uzdrav ty, který toto hlásáš, svoji Emu, učiň jasno v její duši. Poruč, aby se tento mramorový globus vznesl do vzduchu, a pak ti uvěřím, pak budu sám hlásati, že člověk jest Bůh, a Kristus že byl člověk! Učiň tak, volal rozčileně, kouleje divoce očima — a já nazvu Krista lhářem, já ho bez bázně potupím, já ho strhnu s kříže a budu se posmívati jeho marné snaze namluviti nám, že jest Bůh« . . .

To se rozumí, že auctor globus zvedne — to je maličkost — takový experiment a že uzdraví Emu, při čemž všechno pěkně vysvětlí a znázorní výkresem jako doktoři magie své kousky. Na to následuje ekstatické vzrušení, v němž rozprorokovaný auctor vykládá svou morálku, z jejichž vět uvádím: Víra vychovává lotry a nevěra blbce (98). Výhradně vědomí lidskosti vede k dobru a chrání před zlem. Nemáme víru v sebe, neznáme sebe, neznáme pravého boha, a to jest pravá příčina všeobecného mravního úpadku. Až budou všichni lidé věřiti v Boha, o kterém jsem tobě mluvil, pak — pak budou sami bohové, a svět bude nebem (101) atd. To ostatní se domyslí, a čtenář už se dovtipí, že názor auctorem propagovaný je mystický, a že ta součinnost vědeckého objevu, o níž řekl v předmluvě,

že jej uvedla na pravou cestu, jest vzata ze sedění kroužku inteligentnějších a rafinovanějších spiritistů. Kl.

Rudolf Neuhöfer: **Úvod do psychologie dítěte.** (Časové otázky a rozpravy paedagogické svaz. 3). Spisů »Dědictví Komenského« čis. 34. v Praze 1903, str. 72.

Spisovatel konal loni o stejnojmenném tematě přednášku v kroměřížském spolku »Libuše« a povzbuzen byv zájmem, s jakým byly přednášky jeho sledovány, i chtěje dáti českým čtenářům vhodný úvod do studia psychologie dítěte, odhodlal se propracovati a rozšířiti prvotní své výklady. Tak vznikla právě uvedená kniha, ve které jedná se o základních vědoslovných otázkách psychologie dítěte. Stanoví si nejprve pojem psychologie dítěte, její rozřídění, přechází pak k úvaze o methodách, systematice, jakož i o cílech a hodnotě této nauky psychologické a uzavírá spis rozhledem po práci v tomto oboru jak v Evropě, tak v Americe i speciálně také u nás vykonané.

Kniha psána jest instruktivně i snaží se co možná nejširšímu kruhu inteligence přístupně načrtnouti jak stav některých otázek sporných, tak především všecky důležitější body metodologie této mladé ještě větve nauky psychologické. Při vzdálenosti působiště spisovatelova od větších středisk vědních pochopitelně jest, že veliká čásť pramenů nebyla mu přímo dostupná; z téže příčiny a pak asi k vůli čtenářstvu svému má nejraději zření jen k názorům v domácí literatuře se objevivším. Ve svědomitosti, s jakou uvádí po každé, odkud tu či onu vědomost čerpal, zašel však auctor, tuším, příliš daleko: ustavičné citování, zavinuje zjev ne právě příjemný při četbě, že se s některými jmény setkávame téměř ob stránku. Speciálně pokud referenta sama se týká, byla by postačila, myslím, úplně povšechná jen nějaká poznámka v předmluvě.

Pro poměry naše nejuvítanějším doplněním uvedeného spisu byla by důkladná bibliografie české literatury k psychologii dítěte se odnášející, a tu, jak s potěšením dovidáme se na konci knihy, právě auctor chystá se uveřejniti. Č.

Walt Whitman: **Výhlídky demokracie.** Přel. V. A. Jung. »Otázek a názorů« svazek VIII. Nákladem J. Laichtera na Král. Vinohradech 1903.

Tři hlavní studie zařazené do přítomného svazku jsou z části obranným komentářem básnického díla Walt Whitmanova; zevrubným theoretickým výkladem jeho smělého uměleckého směru, jenž ztělesněn hlavní veršovou knihou »Leaves of grass«, narazil v padesátých létech v Americe na úporný odpor obecnstva, literátů, kritiků. Jestliže v studiích »Moje kniha a já« a »Pohlédnutí se nazpět na vlastní cestu« vystupuje tento defenzivní ton v popředí, a stojí-li tu básnická individualita »pěvce pantheismu a demokracie« jako osa, kolem níž otáčí se esteticko-moralistní výklad, posunuje Walt Whitman v nejdelší a nejvýznamnější své stati »Výhlídky demokracie« svoji věc do pozadí a povznáší se k všeobecnému výkladu, objímajícímu široké kruhy myšlení a žiti amerického, i stává se filosofickým mluvčím společenského a mravního ameri-

V šedesátých letech — »Vyhličky demokracie« jsou psány r. 1868 — kdy Evropa opakovala si stále ještě odmitavé úsudky Dickensovy o Americe, kdy pozorovatelé tak bystří jako kritik Sydney Smith nedovedli pochopiti, že by někdo se zájmem mohl přečísti americkou knihu, kdy rozjitřený Carlyle v příkrém pamfletě »Proplutí Niagarou — a pak?« nemilosrdně lámal hůl nad hodnotou Ameriky pro intelektuální a mravní rozvoj člověčenstva, byly Whitmanovy nadšené a optimistické věštby velikou odvahou, právě jakou o desetiletí dříve byly jeho verše stavějící se do příkrého protikladu vši tehdejší transatlantické poesii. Současníci Whitmanovi v Evropě i v Americe pochybovali, že by politická zřízení, národohospodářské útvary, finanční skupenství, společenské formy skládající těleso Spojených Států Severoamerických po válce Otrocké mohly býti podmínkami intelektuální samostatnosti, umělecké a vědecké kultury. Věřilo se, že americká demokracie, americká průměrnost, americká praktická účelnost jsou schopny vytvořiti organický život hmotný, že však pro potřeby duchovní, pro filosofii, vědu a umění musí se Amerika obracet k Starému Světu, jehož náboženské i státní formy zdály se jedině příznivou půdou pro rozvoj myšlenkový a umělecký. Proti tomu názoru staví se Walt Whitman co nejprudčeji.

Jeho polemičké úvahy vycházejí od nevyjádřeného sice, ale mnohonásobně parafrasovaného názoru o konsensu členů sociálního organismu a nabývají touto jednotící ideí *Comte* o v o u filosofické povahy. Umění, poesie, filosofie jsou mu takovými členy, právě jako finančnictví, obchod, politika, průmysl: konstatuje-li tedy mohutnění hospodářské, závratný vzestup peněžní, neobyčejné zdokonalování ústavní, musí dle pravidla solidarity společenské nutně požadovati rozkvět ostatních členů sociálního organismu, jimiž jsou literatura, umění, filosofie, a současně předpokládati příčinný poměr mezi těmito členy skupiny sociální a oněmi částmi. Prvnímu požadavku odpovídají jeho pevné naděje v blízké zrození se literatury a poesie americké, druhému jeho názor o svéráznosti, novosti její, o její demokratičnosti, všeobecnosti a duchovosti. Na těchto dvou ideách stojí celá stavba Whitmanových essayí, pohybujících se mezi analytickým vyšetřováním životních podmínek a věšteckým vzletem, mezi příkrou kritikou feudalismu a církevnictví v životě a literatuře Starého Světa i v napodobeninách jeho ve Světě Novém a horoucími apostrofami Ameriky.

Walt Whitman s úplnou důsledností rozvíjí ideu vzájemné závislosti členů sociálního tělesa nejen vzhledem ke své domovině, nýbrž i k Evropě a dovozuje, jak literatura, věda vzniklá na podkladě společnosti církevnícké a rytířské nese vždy její rysy a znaky, a jak proto nemůže odpovídati duševním potřebám těch, kteří společensky a mravně stojí na opačných základech. I dospívá tou cestou k úplnému protikladu Evropy a Ameriky, feudalismu a demokracie, ježž rozvíjí s důraznou výmluvností sobě vlastní spíše jako řečník stojící sympathiemi na straně Ameriky, než klidný a věcný filosoficko-historický pozorovatel.

Z uvedeného rozboru podmínek vychází jednak požadavek americké duchovní, předem básnické kultury, vedle stávající kultury hmotné, jednak důsledný závěr o rázovitosti a novosti tohoto budoucího útvaru. Walt Whitman jde však od logických závěrů dále a podpirá některé své závěry spíše věrou proroka než důkazem analytického myslitele: sem náleží sou-

bor znaků, jež na určito přisuzuje budoucímu básnictví Nového Světa. Shledáváme-li mezi nimi vedle individualistického demokratismu a kosmické extensivnosti i rys idealistického transcendentalismu, nemůžeme se neptáti, zda básník »Stébel trav« nepodléhal vlivu Emersonovu a jeho Concordské skupiny, k níž patří hlavně Margareta Fuller a Henry Thoreau. Tato družina závislá do jisté míry na německém idealismu patrně prostřednictvím doktrin Carlyleových, získala ve svém optimistickém ethicismu a transcendentalismu Americe v oboru praktické filosofie to, co Walt Whitman daroval jí svými básněmi: ryzí, domorodou duchovní kulturu. Osobně byl Whitman »americkému Weimar« cizí, jména Emersonova neuvádí ani tam, kde ideová souvislost jest překvapující. Koincidence nedají se však upírat: jest tu snad pouhá shoda ideí, rodících se z týchž předpokladů společenských? Byl by to vítězný důkaz pro správnost Whitmanových závěrů, pro jeho filosofii sociální a literární naděje, jak bych stručně charakterisoval trest jeho vývodů theoretických.

Četba Whitmanových »Vyhlídek demokracie« jen tehdy jest poučná, vmyslíme-li se do amerických poměrů šedesátých let a odmyslíme-li si dnešek, kdy intelektualism americký působí svojí nepopěrnou originalitou na vývoj myšlenky v Evropě. Kdo však zpřítomní si dobu, kdy Whitman úvahy své psal, neubrání se dojmu mravní i myšlenkové velikosti, jímž působí tato kniha zmužilé víry v nepřetržitý pokrok, v stupňující se vývoj, toto přesvědčivé vyznání o nutné souvislosti života a básnictví, skutečnosti a umění, obrození společenského a renesance literární. *Arne Novák.*

M. Dessoir und P. Menzer **Philosophisches Lesebuch.** Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1903. Str. VI. a 258.

Nepopíratelně čilejší a dnes již i v širších vrstvách patrný ruch a zájem o otázky filosofické s jedné a vždy mocněji se ohlašující snaha přihlédnouti při reformě středního školství s větším než doposud důrazem k filosofii s druhé strany vyvolaly tuto knihu. Účelem jejím jest nabádati všechny, kdož ať ze záliby, ať z povolání věnuvati se chtějí studiu filosofie, k tomu, aby nespokojovali se pouhými výtažky (ne vždy dosti spolehlivými) v různých dějinách filosofie, nýbrž čerpali přímo z pramene. Toho míní dosáhnouti tím, že z děl nejznamenitějších filosofických myslitelů podává vhodně vybrané ukázky usnadňující porozumění připojenými poznámkami a uvádějí v podrobnější studium jednotlivých filosofů výctem nejnutnější literatury. Jest tedy tato filosofická čítanka pokusem v tomto způsobu prvním a dosti zajímavým.

Jelikož knize podobně doporučuje se vzhledem k propedeutickému rázu jejímu zachovati i v rozsahu náležitou míru, omezen výbor jen na následujících 17 myslitelů, z nichž podáno buď po jedné delší, aneb několika kratších ukázkách: Platon (2), Aristoteles (3), Plotin, Tomáš Akv., M. Eckhart (2), Bacon Ver. (2), Descartes (2), Spinoza (3), Locke, Berkeley, Hume (2), Kant (5), Fichte, Hegel (2), Herbart, Schopenhauer. Pořadí je chronologické, a aby pozornost čtenářova soustřeďovala se pouze na obsah čteného, podány články z filosofů cizích vesměs v překladu německém. Z téže asi příčiny není také, proti obyčeji, v textu vůbec poukázováno k poznámkám vzadu umístěným. O výběru filosofů i článků samém dalo by se arci mnoho hovořiti; neboť má-li z celých dějin filosofie a ne-

přehledné literatury býti vybráno jen 17 zástupců a 31 článků, dá se již předem s jistotou očekávat, že nebude možno vyhověti všem v této příčině činěným nárokům a přáním. Pořadatelé byli si toho také plně vědomi a neosobují si nikterak neomylnost. Ostatně kniha sama, původně zcela jinak zamýšlená, jest jen jakýmsi předběžným pokusem v tomto směru, po němž, osvědčí-li se, mají následovati pokusy další, dokonalejší, v nichž také bude přihlédnuto k oprávněným tužbám co do výběru, rozmnožení a uspořádání látky. — Ač při účelu knihy a povaze věci samé bylo velmi obtížno zachovati mezi jednotlivými články jakous takous vnitřní, obsahovou souvislost, snažili se pořadatelé přece vyhověti, pokud bylo lze, i tomuto požadavku a dle toho také články vybrali. Touto vnitřní páskou jest jim myšlenka ukázati různé u různých filosofů pojmání záhady poznání, čímž zároveň se vysvětluje, proč články (až na 4) jsou vesměs obsahu noetického a metafysického. K esthetice, psychologii a pedagogice prozatím nehleděno. Poznámky, veskrze jasné, stručné a srozumitelné, pomíjejí zcela správně všech podrobností historických a filologických, jež by v našem případě více škodily, než prospívaly, a přihlížejí pouze k nejdůležitějšímu uvádějící čtenáře bezprostředně v myšlenkový okruh čteného článku. Svými kritickými, srovnávacími a pod. odbočkami poskytují čtenáři mnoho nabádavých momentů k vlastnímu přemýšlení. Že jimi není plýtváno, jest jen na prospěch knize i čtenářům, ač ovšem na některých místech doporučovalo se přece se zřetelem k těm, kdož jako začátečníci berou knihu do ruky, je rozhojnit, tak na př. v čl. I. b, XI., XIII., XIV., XV. b.

Pořadatelé rozdělili se o práci rovným dílem, pouze ukázka z Tomáše Akv. vypravěna Commerem. Na konci knihy připojen dobrý osobní a věcný rejstřík, v úvodu mimo to přehled článků dle stoupající jich nesnadnosti. Tiskové chyby závažnější jsme postřehli tyto: na str. 14. udán rok úmrtí Platonova na 397. (místo 347)., na str. 183. odkazuje se k zevrubnějšímu vyličení nauky Kantovy na Ueberwega-Heinze IV. (místo III.) Úprava knihy je vzorná. — P.

E. Platzhoff Lejeune: **Paul de Lagarde.** (Moderne Essays zur Kunst und Literatur. Heft 25.) Berlin 1903.

V berlínské sympatické knihovně »Moderních essayí o umění a literatuře« bystře redigované kritikem H. Landsbergem, jenž dovede vždy vyhledati mezi odborníky a esayisty toho, kdo by o svém předmětu promluvil nejjživěji, nejnázorněji, nejstručněji, pojednal o Paulu de Lagarde E. Platzhoff-Lejeune. Nevím, byl-li kdo více uzpůsoben k těžké a důležité té úloze než ženevský profesor, jehož britký atticový duch zosobňuje v rozhledu i názoru svém kulturní přednosti zprostředkující otčiny švýcarské. Stejněměrně subtilní vzdělání v literatuře francouzské i německé, rovnováha románského estheticismu i spekulace germánské, soulad vysvětlujícího historismu i hodnotícího kriticismu charakterisují všechny práce Platzhoffovy. Jen tento neodvislý posuzovatel, blahovlnný kosmopolita, distinguovaný essaista mohl odvážit se obtížné a přece svůdné práce podati na třiceti stranách spolu informační studii i kritickou úvahu o jevu tak složitém, jakým jest Paul de Lagarde.

Nejněmečtější spisovatel a myslitel, gottinský profesor Paul Anton Bötticher, známý pod pseudonymem Paul de Lagarde, roztránil svoji čin-

nost mezi východní filologií a textovou kritikou na jedné a náboženskou polemiku na druhé straně, nahromadil na fragmentárních stranách svých statí široké úvahy národnostně-politické a podrobné návrhy pedagogické; vykládal brzy Giordana Bruna a brzy horlil proti židovství a utratil tak bohatou svou hřivnu v drobných mincích poznámek, polemik, náčrtků. Za těmi zdánlivě nesouvislými úlomkami dlužno nalézt souvislý celek; za tolika různými odborníky jednotnou osobnost; za změní reformních plánů, společenských diagnosí, mravních thesů ústřední názor filosofický: toť problém všech prací o Paulu de Lagarde. Jedni hledají klíč k této komplikované povaze myslitelově v jeho ideji čistého, ryziho německví a připínají tak jméno de Lagardovo nejen k Juliu Langbehnovi, auktoru samozřejmě paradoxního »Rembrandta vychovatele«, nýbrž i k filosofu račy hraběti Gobineau a jeho epigonovi G. Le Bonovi; proto právem zahrnul R. M. Meyer svoji vystižnou studii o de Lagardovi do knihy »Deutsche Charaktere«. Druzí kladou hlavní důraz na individualism Lagardův a shledávají základní tvar individualismu toho v Lagardově osobitosti náboženské, takže nelze nezdužití ho se Sørenem Kierkegaardem. Platzhoff-Lejeune sprostředkuje obě hlediska, vykládá, která račová filosofie Lagardova prýští z jeho individualismu, a snaží se nad to v závěrečné kapitole svého spisku vysvětliti vše z osobních osudů Lagardových.

V době, kdy Bismarck s Moltkem stavěli novou německou říši, přemítal de Lagarde opětovně a usilovně o podstatě německví a skládal své abruptní, nesouměrné úvahy, jež jsou shrnuty v populárním jeho díle »Deutsche Schriften«. Národnostní liberalism překonával ideí o neporušené ryzosti račy, jejíž zachování a zmohutnění činil ústředním programem veškeré vnitřní i vnější politiky. Nepřihlédaje však — snad že skla jeho zakalena byla profesí filologickou — k anthropologické podstatě račy, nezduřazňuje s proticírkevního svého hlediska dostatečně významu historických útvarů náboženských, domníval se evidentní znaky račy německé nalézati ve věrnosti, pravdivosti a hlavně individualismu. Platzhoff-Lejeune vytýká zcela správně, že vyjímajíc individualism jest nesnadno rysy ty prohlásiti za znaky vůbec německé, a že není spravedливо přičítati za charakteristiku rače vrozené vlastnosti, jež kulturním vývojem národové vůbec si osvojují. Ve vymezení račových vlastností není Lagardova síla ani aktuálnost; naopak vlastního tónu dospívá teprve tam, kde od formulace obrací se k programatičnosti.

Lagarde stojí v odporu ke svým současníkům, již jsou mu příliš vlažní, příliš málo osobní, příliš málo německí, a ukazuje schátralost jejich německví na třech vztazích: poměru k židovstvu, k politice a výchově. Lagarde jest důsledný antisemita, jeden z nečetných filosofů onoho hnutí, jež tak rádo počítá s nemyslicím lidem a se zfanatisovaným davem; jeho račová rozhodnost nesnese, aby o půdu německé rače dělila se rača jiná, krajně odlišná, ba protichůdná, jejíž různost přesně a podrobně vykládá. Ze dvou smírných cest vedoucích k překonání semitského živlu, totiž z absorpce a vystěhování, připouští Lagarde vzhledem k tuhé resistenci židovství vůči cizím vlivům prostředek druhý; v jeho době však, kdy hnutí zionistické posud nebylo na postupu, nemohl se tento prostředek nejeviti marným, i rozhoduje se Lagarde nepokrytě k otevřenému boji proti Židům, jimž chce uzavřít školy i úřady. Nemyslím, že

jsou tu pouhé nutné konsekvence Lagardovy filosofie račové, nýbrž tuším, že Lagarde v úporném odporu proti běžnému liberalismu své doby staví se na stanovisko paradoxně protikladné. Platzhoff ukazuje případně, že Lagarde neuvažoval, nejsou-li snad Židé kulturním fermentem výhodným pro naši osvětu, a že neodlišil primitivního Žida reprezentujícího čistotu račy své a Žida prošedšího ústředím západní kultury. Antisemitism Lagardův odmítá dobrý Evropan Platzhoff vůbec, odkazuje od bezvýsledné dosavadní pedagogiky přisnosti k nevyzkoumané potud pedagogice lásky.

Lagarde není jen filosofem soudobého antisemitismu, i státní politika německá našich dnů nalézá v něm svého theoretického mluvčího. U Lagarda čteme vše, co v trůnních řečích císaře Viléma II. jest vysloveno, a i to, co nedopověděno, snad až na kolonisační politiku africkou, jejíž bezmyslenkovitost by Lagarde spíše ironisoval než schvaloval. Lagarde, jehož pojem račy neuznává ani historických celků ani náboženských skupin, nerozlišuje Německa katolického od protestantského a láme celní i politické přehradu mezi říší německou a Rakouskem; Německo jest mu říší německé račy; dokud říše ta není politicky uskutečněna, dlužno pracovati o stálé uvědomování si jí jakožto životního postulátu. Platzhoff posuzuje přísně tyto názory, jež, dle jeho přesvědčení, přeceňují význam račy touže měrou, jako druhdy přepínána byla důležitost prostředí; nedostatek smyslu pro historický vývoj dal by se mnohonásobně Lagardovi vytknouti. Ale potud jsou jeho úvahy alespoň důsledné a tím spravedlivé; co připíná o kulturním poslání takto upevněné německé račy, o koloniaci a vzdělanostní misi mezi Slovany, není organicky přičleněno, není zdůvodněno; mluvil-li dříve ze srdce, mluví teď z okna, přiváděje svoji filosofii rač ad absurdum. Račy vedle sebe promítnuty v státní celky — budiž; ale monopol jediné račy? Či to, co vyložil Lagarde pro raču německou, platí pro raču vůbec? Tak by však realizace těch názorů vyústila v bellum omnium contra omnes. — Platzhoff - Lejeune odkrývá slabosti jediného důvodu, jež Lagarde uvádí, důkazu o nadřazenosti kultury jedné nad druhou a s plným důrazem protestuje proti kulturní koloniaci a germaniaci Slovanů, pro niž má pěkný termin »die Erbkönigspolitik« (»und bist Du nicht willig — —«).

Lagarde nepomýšlí jen na extensivní upevnění němectví, nýbrž se zápalem usiluje i o zmohutnění intenzivní; politika doplňuje vychovatelský reformátor, jenž zdůrazňováním národnostně náboženského motivu na mnoze připomíná Fichta. Individualism ve školství, bezprostřední působení učitele na žactvo, zrušení tříd, rozdělení žactva dle odborů, snížení kvanta učiva, výchova k zbožnosti neodvisle od konfesí, vyloučení vědeckých výkladů z náboženského vyučování, — toť hlavní hesla nesoustavné pedagogické reformy Lagardovy. Někde vypracoval svoje reformy do detailů, tak na př. reorganisaci fakult theologických, kde chce zcela odtrhnouti vzdělání vědecké od výchovy nábožensko-církevní, nebo emancipační návrhy o vyanění se států z područí církví, z nichž každá chtěla by státi se církví státní. Lagarde, jako vychovatelský reformátor do dnes jest pln života a síly; jeho individualism ve výchově ještě posud hájí si místo vedle sociálního nazírání na školství. Platzhoff Lejeune obdivuje se nadšeně pedagogickým názorům Lagardovým.

Jiště však není bezvýznamno, že tato stránka činnosti Lagardovy dá se bez násilí odloučiti od jeho filosofie národnosti a račy a že proto její cena není a nemůže být zkušebním kamenem oné; nehledíc k individualismu stojí obě stránky vedle sebe a mimo sebe. Platzhoff sám, jenž staví se k národnostní filosofii Lagardově odmítavě, upozorňuje s úctou na reformní jeho návrhy v oboru výchovy a školství. Nechtějme však snad proto posouvatí obrazu Lagardova: jeho »iustus titulus« jest přece jen individualistická a račová filosofie německví. V ní zračí se pochmurná osoba Paula Antona Böttichera, trpkého od mláde, kdy otec byl mu krutým tyranem, až do mužství, kdy svobodné postavení soukromého učence musil z ohledů existenčních zaměnití za dvanáctiletou službu středškolskou, plnou námahy a ústrků. Jeho poctivé dílo učenecké bojovalo s příkořím stranníků, odmítavostí vlivných kruhů i tehdy, kdy Lagarde vstoupil na stolicí Michaelisovu a Ewaldovu v Gottinkách. Rozhněván na vědecký svět, na nějž vysílal časem polemické blesky, nespokojen s planým liberalismem své doby, proti níž obracel své plamenné epístoly, hořknul Lagarde vždy více. Podoben do jisté míry Carlyleovi zvykl si na sloh hněvivý, přednes misanthropický, na zvláštní směsici poesie a logické přesnosti. Odvraceje se od současnosti a jejích lidí jako od krutých vinníků, skláněl své srdce k slabým a nevinným, k dětem a žákům a svůj zájem k neúprosné formulaci vlastních zásad. Tento důsledný individualista byl též význačnou individualitou. Platzhoff v poslední hlavě své úvahy poukazuje stručně, ale mistrně, na tuto přezíranou souvislost.

Lagarde jest typ: filosofický typ dnešního německví, jež vypracovalo se od liberalismu o stupeň dále; pro naše poměry není bezvýznamno studovati typ ten. Knížka Platzhoffova jest k tomu případným a krásným úvodem.

Arne Novák.

Проблемы Идеализма. Сборник статей. (V Petrohradě 1903.) Str. IX. + 521. (Cena 3 ruble.)

Problémy idealismu vydává Moskevská Psychologická Společnost. Redaktorem knihy jest P. J. Novgorodcev. Obsaženy jsou v ní práce jednácti spisovatelů-idealistů, a sice Bulgakov píše o Základních problémech theorie pokroku; Trubeckoj Jevgenij N. dává příspěvek k charakteristice učení Marxova a Engelsova o význ. ideí v děj., anonymus P. G. k charakteristice ruského filos. rozvoje, Berďajev vykládá ethický problém ve světle filosofického idealismu, Frank: B. Nietzsche a ethika »lásky k vzdálenému«. Askoldov Filosofie a život, Trubeckoj Sergěj N. Čemu učí dějiny filosofie, Novgorodcev Mravní idealism ve filosofii práva; Kisfakovskij Ruská sociologická škola a kategorie možnosti při řešení sociálně-ethických problémů, Lappo-Danilevskij Osnovné principy sociologické doktriny A. Comtea, Oldenburg Renan jakožto bojovník za svobodu myšlení, Žukovskij K otázce o morální tvůrčí síle. Patrně obsah velice bohatý a rozmanitý, avšak všechny statě mají jediný účel, jediný ráz.

Jest to kniha nejen obrněná, bojovná, než i vítězná — idealism zde jaksi slaví vítězství nad tím, co celých čtyřicet let »hatilo Rusy«, to jest nad materialismem, positivismem a posléze marksismem, jenž tak velice upoutal myslí ruské inteligence v posledním desetiletí minulého sto-

leti. Předseda Moskevského Psychologického Spolku se sice v předmluvě omlouvá, že spis tento směru idealistického jest výrazem pouze jedné části členů spolku, leč my dovolujeme si tvrditi, že nejen ve spolku, než i v jeho časopise názory idealistů rozhodně mají převahu. Sám Lopatin, jak jest známo, jest stoupencem ryziho idealismu. Spisovatelé knihy věří v absolutnost věčných pravd a jsou přesvědčeni, že svými pracemi připravují půdu pro novou ruskou filosofii. Redaktor sborníka nejlépe nám vysvětluje vznik nynějšího idealismu v předmluvě: »V nynější době«, dí, »nemůže býti pochybnosti o tom, že odmítavý názor na filosofii, ještě nedávno tak velice rozšířený v ruské společnosti, ustoupil místo živému zájmu k filosofickým problémům. Ty směry, které hleděly odstraniti filosofii aneb ji nahraditi soustavami, zbudovanými výhradně na datech zkušenosti, pozbyly převahy. Procitly znova ty touhy, které nikdy nemohou zmizeti, a mysl jako dříve vyhledává ukojení v ryzech zdrojích filosofického vědění...« V závěrku předmluvy uznává Novgorodcev, že »idealistická filosofie není novinkou ruskému obecenstvu. V době nejvyššího rozkvětu pozitivismu s ním s jistotou a směle zápolil Vl. Serg. Solovjev a povznášel svůj závažný hlas Boris Nik. Čičerin. Čtenáři Sborníku najdou mezi jeho spolupracovníky jména, ukazující na živou spojitost této filosofické tradice s oním směrem, který nyní vystupuje na obranu idealistických základů. Zvláštnost tohoto nového směru záleží v tom, že jevě se výrazem jisté věčné potřeby ducha, zároveň vzniká v těsné spojitosti s hlubokým procesem života, s všeobecnou touhou po mravním obrození. Nové formy života jeví se nyní už ne pouhým požadavkem účelnosti, než kategorickým příkazem mravnosti, která klade za základ budovy princip nepodminěného významu osobnosti. Tak rozumíme vzniku současného idealistického ruchu. Jest především a hlavně výrazem pokrokových zásad mravního vědomí. Positivní soustavy nevydržely a nemohly vydržeti zkoušky dospělé myslí: před tváří složitých a nevyhnutelných problémů mravního vědomí, filosofické vědychtivosti a životní tvůrčí síly neobstály. Nutné je třeba světla filosofického idealismu, aby byly ukojeny tyto nové potřeby.«

Zajisté program mnohoslibný a vyplněn je velmi pečlivě, takže knihu tuto doporučujeme každému českému čtenáři, jenž se blíže chce seznámiti se současnou ruskou filosofii. Slyšeli jsme, že odpůrci idealismu hodlají odpověděti spisem »Problémy pozitivismu«; taková obrana a kritika idealismu v současné jeho formě jest žádoucí, ačkoliv pochybujeme, že se odpůrcům podaří zadržeti vítězný pochod nových idealistů, kteří patrně stávají se vůdci nejlepší části ruské společnosti, majíce silného spojence v ruské literatuře, která opustivši skvělý idealism let osmdesátých (Dostojevský) svým bohopustým líčením společenské bída (Gorkij) aneb zbankrotělé lidské duše (Čechov) přivádí marksism i pozitivism ad absurdum. Ruské obecenstvo počíná pocíťovati odpor k této duchovní stravě, otravující je, a velká bude zásluha idealistů, jestliže se jim podaří vznítiti vzdělanou společnost k novému ideálnímu nazírání na život, ale zároveň uvarovat ho bařin mysticismu.

J. Mikš.

John S. Clark, Mary D. Hicks a Walter S. Perry: **Základy umělecké výchovy** se zvláštním zřetelem ke kreslení dle přírody. Originál vydal Louis Prang, přeložili prof. Josef Pato-

čka a L. Bílý. V Praze (um. nakladatelství B. Kočího) (1903), str. 471.

V rámeček tohoto časopisu nenáleží ovšem posuzování vlastního obsahu knihy uvedené, a tím méně odvažuje se referent osobovati si a pronášeti úsudek o tom, do jaké míry podařilo se podniku Prangovu přiblížiti se k cílům umělecké výchovy a speciálně podati náležitý návod k učbě kreslení na školách, jehož tu rozvrh na osm školních let jasně a leckdy podrobně jest nastíněn. Ale přece i v našem časopise třeba se o knize zmíniti, poněvadž dosah myšledek v ní vykládaných jest větší, než by se na první přečtení snad zdálo. Co chvíli narazíme totiž ve výkladech na pedagogické aplikace důležitých psychologických pouček a případných pozorování o dětech konaných, a celý spis provanut jest základní myšlenkou, která značí rozhodně pokrok v praxi pedagogické a která neobjevuje se dnes již jen v reformních návrzích vyučování kreslení se týkajících, nýbrž v oboru pedagogiky vůbec; myšlenka stará, velmi stará, již v Sokratově »maieutice« v jádře vystižená, ale proto o nic méně »moderní« a v moderní době potřebná.

Pokusy zreformovati dosavadní učení kreslení vzešly hlavně z těchto 4 pramenů: 1. Z lepšího pochopení vlastního významu kreslení pro rozvoj v š e h o duševního a praktického života lidského. 2. Ze zdokonaleného studia dítěte sama, především pak ze studia jeho vlastních »uměleckých« výtvorů, zejména arci kreseb dětských. V té věci Prangova publikace jest zvláště poučnou, a theoreticky zajímavé jsou výklady zvl. str. 28 nn. 3. Z toho, že si uvědomili, že dosavadní návody a způsob vyučování kreslení pro skutečný život, pro jeho potřeby i pro esthetické zúšlechtění (a dokonce pro uměleckou tvorbu) jest pramálo plodný, ba nainnoze škodný. 4. Z uvědomění, nenáhle prosvítajícího, že třeba více důvěřovat samostatné, vlastní činnosti dítěte a jejimu přirozenému vývoji, než domnívati se, že nutno do dítěte vše »vštěpovati«, t. j. »vkládati« a spoléhati při tom na »všespásnou« metodu a vedení učitelovo. Dítě není něco pasivního, třeba jen rozvíjeti, jen pomáhati na svět tomu, co se z něho rodí (ač-li vůbec něco v sobě má). Když škola dítě přejímá, dávno začal vlastní, všestranný jeho rozvoj; navázati tam, kam až dítě došlo, připnouti k dosavadnímu rozvoji dítěte, popřáti mu co možná samostatného, »volného« rozvoje a rozvoj ten leda jen řídití potud, aby dítě jednak bylo vedeno užívati náležitě svých smyslů a schopností vůbec, jednak aby nabylo za tím právě účelem nezbytných vědomostí předběžných a zručností více méně technických: to jsou myšlenky a hlediska společná snahám »reformerů« kreslení jak v Anglii (Cooke), tak v Americe (Tadd, Prang), tak v Německu (Lange, Lichtwark, Götze, Cornelius a j.), ideje to, pro něž zajisté nebudeme vytýkati, jestliže některé návrhy Prangovy knihy v podrobnostech bychom neschvalovali (zvláště v našich poměrech, které jsou od amerických škol tak odchylné) a pro něž odpustíme i některé výroky esthetické, s nimiž bychom nemohli souhlasiti (na př. str. 138).

O poměru českého překladu k originálu odkazujeme prostě čtenáře k předmluvě, podotknouti však máme za nutno, že české spracování má některé originální věci, zejména básničky případné a pak ilustraci několik. Práva díla velice jest pěkná. C.

Josef Müller: **Sloh v nových proudech školské práce vůbec a jazyka vyučovacího zvláště.** Úvahy o jazyku vyučovacím ve škole národní. Díl I. (Se vzory k reprodukcím a ukázkami dětských sloh. prací.) (Spisů »Dědictví Komenského« č. 36.) V Praze 1904, str. 308.

Co jsem připomněl o zásadní myšlence a rázu »Základů výchovy umělecké« (Prangovy), mohl bych téměř jen opřevratit při knize Müllerově, neboť i tato kniha tendencí svou a podkladem myšlenkovým náleží v moderní proudě pokrokový v pedagogické teorii i praxi. Müllerovi, známému již dříve články o slohu vůbec a o pokusech tak řeč. volného slohu, náleží, tuším, zásluha, jak téměř jednohlasně s pochvalou všecka kritika spisu jeho uznala, že soustavně předvádí čtenáři na mysl velikou důležitost pěstování slohu ve škole a spolu naznačuje, jak novými způsoby tu dosahovati ne jednoho, nýbrž několika cílů pedagogických, pospolu úzce souvisících.

A v pravdě důležitost slohových prací, provádějí-li se racionálně a v duchu s k u t e č n ě h o volného tvoření slohového, není možno dosti zdůrazniti. Slovo — původně v skutku jen »známka« pro jisté pochody nebo stavy vniterné a jediné vnější asociací, asociací současností s nimi souvisící — nenáhlým postupem vývoje a pokrokem jak kulturním, tak sociálním stalo se mnohem více než »známkou« a mnohem těsněji srostlo zvláště s intelektuálními jevy psychickými. A podobně schopnost, resp. způsob »vyjadřování se«, t. j. sdělování nitra svého a pochodů psychických jiným členům společnosti, ve které žijeme, nabyla daleko většího významu nejen vnějšího, nýbrž i vnitřního; p r o v ě c s a m u, pro zdokonalení vlastního myšlení našeho na př., nesmírně jest důležité, zdali a jak dovedeme se vyjadřovati. Odtud přirozeně vyplývá didaktický a pedagogický požadavek záhy pěstovati jak v ústní tak i písemní reprodukci sloh, ovšem postupem a methodami přirozenými. Tento požadavek vytýká a rozmanité »prameny« slohové tvorby obsírně probírá, methody a druhy prací, kterými sloh jest pěstovati, nastiňuje a příležitost pracemi žákovskými i na konci celou sbírkou dokumentů »volného slohu« ilustruje kniha Müllerova, jejíž četbu nejen všem pedagogům, ale všem, kdo zajímají se o výchovu mládeže, sluší doporučiti.

Jen poznámku ještě o žákovských pracích volného slohu jako dokumentech pedopsychologických. Pokud bychom takové práce chtěli celé pojímati za materiál pedopsychologický, ovšem málo kdy by bylo možno jich vydatněji užiti; důvody jsou zajisté na jevě. Ale hodnota pedopsychologická jich podle mého mínění tkví v tom, že l e c k d y (ne v každé práci snad) v jednotlivých výrociích, obratech poznámkách atd. má schopný pedagog bezpečný poukaz k postihnutí individuality žáka, jenž práci podal. Čím »volněji« a upřímněji napíše svůj plod, tím snáze — mimovolně obyčejně — odhalí učitelé žák své nitro, některé své vlastnosti, náklonnosti, tužby atd. I individua přetvářející se odhalí nám svou povahu, umíme-li jen s »dokumenty« takovými náležitě nakládati a máme-li — *conditio sine qua non!* — již dříve potřebná data, k porozumění slovům dítěte nezbytná. Právem spisovatel (str. 232 n.) ukazuje k analogii dětských kreseb (spontaních a k spontáním se blížících), jež možno s téhož hlediska studovati a zužitkovati.

Dr. W. A. Lay, **Experimentelle Didaktik**. Ihre Grundlegung mit besonderer Rücksicht auf Muskelsinn, Wille und Tat. I. Allgemeiner Teil. Wiesbaden, Otto Nemnich 1903. Stran XII+595, cena 9 Mk.

Bylo vskutku již nejmýš na čase, aby v jistý aspoň provisorní přehled uvedeny byly všechny příspěvky, jež methodou experimentální pokoušejí se řešiti některé otázky školní výchovy, neboť veliký počet článků i članců, roztroušených po všemožných časopisech odborných zvl. severoamerických, francouzských, německých, byl velikou závadou tomu, kdo se chtěl důkladněji poučiti o stavu dnešním některé otázky. Jestliže právě Lay, jehož práce o vyučování orthografii německé vedle prací Sikorského o únavě zahájila svého času toto hnutí, úkolu toho se podjal, má svou hlavní příčinu v tom, že idea soustavného užití experimentu na poli didaktiky, idea didaktiky experimentální, zrála v něm již 15 let, a v úmyslu svém posílen byl velikým množstvím souhlasných projevů z kruhů filosofů, psychologů, pedagogů, dalšími pracemi experimentálními, uznáním, jakého se myšlence dostalo přijetím jejím na program mezinárodního kongresu psychologického a kongresu pro vyučování moderním jazykům v Paříži 1900.

Práce, kterou tuto Lay podnikl, jest velmi rozsáhlá. Nejen že vyčerpána příslušná literatura odborná dokonale, některé pokusy vykonány teprve ad hoc a poprvé tu se dostaly na veřejnost. Týkají se hlavně představ o pohybech mluvidel (Sprechbewegungsvorstellungen), o druzích názoru a paměti, o psychickém tempu a změnách psychické energie. O počtu materiálu spracovaného lze si aspoň přibližně učiniti ponětí, uvedeme-li, že v prvním tomto novém druhu vykonáno 188 pokusů třídních o počtu asi 6000 pokusů jednotlivých: Každý jednotlivý pokus byl k jistému resultátu přiveden, zkoušen, stanoven, zapsán (209).

První, obecný tento díl obsahuje vše, co může posloužiti k orientaci o předpokladech, podstatě, významu a provádění metody experimentální na poli didaktiky, a co může povzbuditi a usnadniti skutečné provádění těchto zásad (VII.) Proto podán výklad o pohybech a jich druzích, zvl. u dítěte, o motorické stránce vnímání, představování, citění, pozornosti, dále o asociaci, asimilaci, druzích názoru a paměti, fantasii, myšlení, sugesci, cviku a paměti, činnosti volní, vzdělání vůle a končí se úhrnnými úvahami o cílech vyučování, podstatě a úkolu didaktiky experimentální. Přehlednost díla velice získala tím, že ku konci každého většího oddílu shrnují se hlavní výtěžky didaktické. Druhý, speciální díl má na podkladě experimentálním vyčerpání methodiku jednotlivých předmětů učebných.

Podati v stručné formě obsah, jenž pravidelně jde do posledních podrobností, nemožno. Omezím se na to, kde Lay odchyluje se od běžných mínění, neb kde podává něco nového, nový úsudek o problémech na ten čas aktuálních. Dojista i tak zpráva moje vzroste přes miru obyčejnou.

Dosavadní stav didaktiky nejeví se mu uspokojivým a na mnohých místechliči nedostatky jeho slovy, jež někde jsou až upřílišeny.¹⁾ Zá-

¹⁾ Tak na str. 6: Zählleibige paedagogische Vorurteile, ungenügende psychologisch-paedagogische Vorbildung von Lehrern und Schulleitern, Prüfungen, die hauptsächlich den praesenten Stoff messen und zählen und dabei das Gift des paedagogischen Drills vermehren, schlecht geleitete Fortbildung der Lehrer, oberste Leitung des gesamtmen Unterrichtswesen durch Juristen . . . Mangel an Lehrstühlen für Paeda-

kladní vada, z níž ostatní plynou, jest jednostranný intelektualism, kdežto charakter naší doby směřuje k voluntarismu: city a chtění vstupují v popředí, dožadují se svého práva, energism, čin stává se ideálem života (6), Nauka o motorické stránce jevů duševních právě v posledních dobách ve fyziologické psychologii učinila veliké pokroky, jichž pedagogika nemůže dále ignorovati. »Es erscheint als dringende Notwendigkeit, jene Ergebnisse psychologischer Forschung für Empfindungen und Vorstellungen theoretisch und praktisch zu verwerten« (8). »Lage- und Bewegungsvorstellungen bilden ein wesentliches Element der neueren Psychologie. Keine Wahrnehmung ohne Bewegung der Sinnesorgane; kein Empfinden, kein Vorstellen, kein Fühlen, kein Wollen ohne Bewegungsempfindungen und Bewegungsvorstellungen. Diese Grundanschauung der modernen Psychologie muss auch eine Grundanschauung einer wissenschaftlich begründeten Didaktik werden.« (16) »Die Bewegungspsychologie ist in der Didaktik und in der Paedagogik bis jetzt vollständig vernachlässigt worden. Es ist zu hoffen, dass eine paedagogische Bearbeitung des Problems der Bewegung viele paedagogische Fragen klären, viele paedagogische Massnahmen durch natur- und kulturgemässere ersetzen werde.« (32) Proto dosavadní stav pedagogiky dogmatické nemůže pravým pedagogům stačiti, a methodikové nemohou dále již býti jen o drobtech, které padají se stolu filosofie a theoretické psychologie (591). Dokonce takové mechanické předpisy, jako jsou tak řeč. formální stupně školy Zille-rovské pozbyly svého významu, neboť o členění hodiny musí rozhodovati obsah a analyse se syntesisí, srovnávání s abstrakcí musí se stále střídati (275 sq.). Jestliže dosavadní pedagogika zakládala se jen na poznatcích vzatých z oboru centripetální činnosti sensorické, zůstala státi neprávem na půl cesty: také reakci motorické třeba věnovati pozornost (300; srv. i 355). Čím více učitelé proniknou do podstaty experimentální aparátů motorickými, tím přirozenější a úspěšnější budou jejich nařízení (71).

(Pokračování.)

*

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Zeitschrift für Psychologie der Sinnesorgane XXXIII. 6.
F. Kiesov: Zur Frage nach der Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Erregung im sensiblen Nerven des Menschen.

Fyziologická psychologie má předchůdce již v Helmholtzovi, který r. 1850 stanovil, že možno rychlost fyziologického pochodu po podráždění nervu motorického měřiti, a který spolu určil, že rychlost ta jest 27 m. za vteřinu, s rezervou, že teplota nervu a stav jeho číslo to modifikuje. Auktor studie této klade si otázku, je-li možno předpokládati, že v senso-

gogik und damit verknüpften Seminarübungsschulen, Bürokratismus, veraltete Schulverordnungen und Lehrpläne. — Podobně hned v úvodě VIII. jsou výrazy: (Didaktik) vom sterilen Flugsande, gebildet durch rohen Empirismus, blindgläubige Dogmatik, müssige Spekulation, unbefugte Generalisation, rechthaberische Dialektik, überwuchernde Oberflächlichkeit, kritiklose Kritik, spitzfindige Künsteleien atd.

rických nervech je vodivá rychlost táž, jako u motorických, či jiná. Nechav na sobě samém dělati pokusy, stanovil průměr pro ruku 30·609 a 30·235 s kolísáním od 25·8—35·1, 29·703—31·220, na noze průměr 32·768 a 33·143 s kolísáním od 28—38. Avšak zkoumaná část nohy byla delší než ruky, a lze proto říci dle auktorů, že vodění má u obou částí stejnou rychlost. Ježto pak rychlost vodění v nervech motorických je průměrně také asi 30 m, dospívá auktor k závěru, že je rychlost vodění fyziologického v nervech motorických i sensiblních stejná. T.

Annalen der Naturphilosophie III. 1. W. Ostwald & Willy Bloßfeld: Ueber kausale und finale Erklärung.

Důležité noeticky tyto pojmy jsou zde podrobeny řešení se stanoviska přírodovědců, čímž i zajímavost jich stoupá, ježto přírodní věda pojmy těmi i prakticky operuje. Nevyhovuje sice plně noetickým faktům a logice tvrzení, jež činí východiskem, že »přírodovědeckým výkladem jevu je jeho zařazení pod vyšší pojem«, na kterémž pochodu dle jich mínění spočívá podstata vysvětlení. Pak dostává celý problém nepravé světlo. Vysvětlení přírodovědecké může býti dále buď kausální neb finální. Rozdíl je jen v nadřazených pojmech, jež zvoleny k zařazování. U teleologického vysvětlování lze všecky k zařazení použité vyšší pojmy konečně redukovati na jediný. Při kausálním vysvětlení není takového vyššího pojmu; tento je libovolný, a tak je libovolně mnoho kausálních vysvětlení (dle jednotlivých věd). V tom pak, že kausální výklad nemá posledního vyššího pojmu, je mezi oběma rozdíl. Je tedy kausální výklad jevu jeho zařazení do libovolného vyššího pojmu, a výklad finální je zařazení jevu do jeho posledního vyššího pojmu. V tom je pak finální výklad podřazený pojem výkladu kausálního. Tak dospívají auktorové ku schématu:

Všeobecné příčinné vysvětlení (fyzikální, chemický, biologický etc.), t. j. přírodovědecký výklad je vždy spolu finální dle jednotlivých věd.

Proti Wundtově theorii poměru výkladu kausálního a teleologického, dle níž jsou oba jen opačnými hledisky v postupu, a to tak, že teleologický jde od příčiny k účinu (progresivně), kdežto příčinný od účinku k příčině (regresivně), je tento výklad sotva pokrokem, zapominaje mimo to, že výklad teleologický jest mnohem subjektivnější, t. j. že kdežto příčinné spojení přec vždy klademe mezi změny, pokud je představujeme jako objektivně reální, při výkladu teleologickém vždy více méně jsme si vědomi, že spojení to předpokládá anticipující subjekt volní, čili, psychologicky, že výklad účelný je předem ideologický. T.

Lehrerzeitung für Thüringen und Mitteldeutschland 1903.

Dr. Rein posuzuje spisek dra. Johna Edelheima¹⁾ podávající nový příspěvek na ujasnění pojmů: pedagogika sociální a individuální, nyní zevšeobecnujících²⁾. Může býti do jisté míry s podivem, vydávati při-

¹⁾ Dr. John Edelheim: Beiträge zur Geschichte der Socialpädagogik mit besonderer Rücksicht des französischen Revolutionszeitalters. V Berlíně a Bernu u Edelheima 1902.

²⁾ Místněji se u věci té vypořádává Rein s uživateli názvu »sociální pedagogika« v své »Pädagogik in systematischer Darstellung (str. 61—80).

spěvky k dějinám vědy, jejíž jsoucnost ještě není nikterak zjištěna. Neboť zatím není »sociální pedagogika« nic, nežli vývěsným štítem, o němž majetníci prohlásili již, že jej odkládí, jakmile učiní svou povinnost. Pak však bude také velmi brzy zapomenut. Spisovatel tohoto díla pokouší se tudy také zprvu doniknouti k pojmové jasnosti o tom. Slovo to není toliko dvojsmyslné, nýbrž mnohoznačné. Auktor podává na str. 19. n. následující významy sociální pedagogiky, z nichžto každý jednotlivý prý jest zvláštním problémem »nové té vědy«:

1. Význam výchovy, jak individuální, tak sociální pro stav a pokrok vši společnosti.

2. Vztah společnosti ku problému individuální výchovy, a to a) vzhledem ke hranicím působnosti státu a společnosti v tom oboru a b) vzhledem ke kvantitativnímu a kvalitativnímu rozšíření výchovy na davy. Tyto problémy byly již v dosavadní pedagogice zcela bystře znamenány a důkladně spracovány. Není třeba nalézati novou vědu.

3. Záhada nevědomého výchovného vlivu společenského prostředí na dospělé.

Tato záhada vůbec do pedagogiky nepatří, nýbrž do vnitřní politiky, předpokládajíc, že se pracuje vskutku s jasnými pojmy. V pedagogice jde o svět nedospělých.

4. Vztahy společnosti ku problému sociální výchovy t. j. výchovy pro určitý společenský řád, a to: a) vzhledem k hranicím působnosti státu a společnosti v tom oboru a b) vzhledem k extenzitě a intenzitě sociální výchovy, jež má býti udělována.

Také tento problém byl už od dosavadní pedagogiky stopován. Pripomínám toliko písemnictví o otázce školního zřízení od doby Viléma Humbolta.

Nečiní-li sociální pedagogika nároků na žádnou jinou půdu pro své spracování, tedy se musí o její oprávněnosti slušně a právem pochybovati. Může pak nejvýše činiti nárok na slávu, že dala hlouběji zasahující podnět ke zkoumáním, která stopují vztahy mezi individuy a pospolností (ne společností, poněvadž se společností rozumí toliko větší menší dav lidu nahodile se sešlý). Ale nemůže odůvodniti potřeby vědy, jež má býti nově založena. Spokojíme se tudy skutečností, že může býti toliko jedna věda výchovy, pedagogická; žádná pedagogika individuální, žádná pedagogika sociální. Ale ovšem spojuje tato jedna věda pedagogiky oba způsoby uvažování v sobě a musí je spojovati v sobě tak, jako jest jisto, že se výchova otáčí kol dvou točen: jednotlivá bytost a pospolnost, individuum a societa, jako jest jisto, že není individui, jež žijí mimo veškeru pospolnost, leda že by se někdo měl cítiti povoláným, napsati pedagogiku Robinsova, a jako jest jisto, že není žádné pospolnosti, která by nezáležela z jednotlivých osobností. A že výchova musí po přednosti vždy prohlédati k jednotlivým osobnostem, zůstane potud věcí nepopíranou, dokud nebude objeven nositel pospolnosti, davový mozek s davovou duší, kteráž jest otevřena vlevání davového vychovatele. To by jediné byla pravá, neporušená sociální pedagogika; všechno ostatní, co se jí nyní připisuje,

jest integrující součást pedagogiky nebo vnitřní politiky, a byla jako taková dávno poznávána, třeba snad ne vždy dostatečně všimána.

Buď dovoleno ještě několik dalších poznámek. Když se na příkl. zove podporování kultury vzděláváním jednotlivců sociální pedagogikou, jest to též nemístné. Již na počátku 19. století bylo velebeno, že úloha výchovy nezáleží toliko ve vzdělávání jednotlivců, nýbrž v kulturním podporování všeobecnosti vzděláváním jednotlivců. Při tom bylo také vždy zdůrazňováno, že individuum není skrácováno; vždyť vědomí povšečnosti, které by se mělo vzdělávati, nevznáší se ve vzduchu, nýbrž má svou konkrétní jsoucnost jen ve vědomí jednotlivců.

Zamítáme dále sociální pedagogiku, která není ničím jiným, leč pedagogikou s výchovným cílem, který pochází z evolucionistické ethiky³⁾. Máš prý výchovný cíl bráti z vědomí doby. Výchova prý jest pod rozhodujícím vlivem pospolnosti, ana se snaží, vštěpovati cíle, jež pospolnost stopuje, také mládeži jako hodné, by se po nich snažila.

Přesně totéž může také říci o sobě pedagogika, která pracuje s absolutním výchovným cílem. Neboť i ten pochází z pospolnosti, jen s tím rozdílem, že se nepokládá za základ relativní veličiny přítomnosti plné odporů, nýbrž trvalé mravní hodnoty, jež se u vývoji pokolení po staletí vyzkoušely a osvědčily.

Proto jest správné, mluvití toliko o jedné pedagogice, která spojuje uvažování individuální a sociální. Individuální pedagogika právě tak jako sociální pedagogika znamená velikou jednostrannost. Vědecká pedagogika zabírá, jak řečeno, obě stránky.

Individuální část pedagogiky sleduje úvahy, po kterých cestách chovanec může nabývatí známostí, schopností, smýšlení atd., kterých jest potřeba k vytváření jeho vnitřní osobnosti, aby byla povznesena na výši pokud možno největší, jež má cenu svou v sobě, nehledíc k pospolitosti. S tímto zdůrazňováním ceny vzdělání jednotlivé osobnosti není pak sociální uvažování nikterak v odporu. To zkoumá vzájemné vztahy, kterými jednatel jest spojen s pospolností. Vyvíjí organisaci, která zřizuje pospolnost, aby uváděla nové pokolení v kulturní práci, aby ji vedlo jako dědictví odumírajícího pokolení dále ve smyslu a duchu mravních osobností. Z pospolnosti jednatel dostává potravu pro své duchové vzdělávací pronikání; na pospolnost působí silou ideálu, který v něm žije a jej nad mrav, obyčej a průměr pospolnosti povznáší. *Fr. Krček.*

³⁾ Jest namířeno proti Bergemannově sociální pedagogice.

ZPRÁVY.

Slavnost Herderova. O slavnosti na památku Herderovu, konané dne 18. prosince 1903, píše »Monatshefte der Com. Gesellschaft« (seš. I. r. 1904): Slavnost na památku Herdera dne 18. prosince 1903, kterouž jsme podnítili uveřejněním malého spisku Herderova o Komenském za příčinou tou v dubnu řečeného roku a v říjnu rozesláním našeho provolání — dvou tiskovin rozšířeno zdarma do 20.000 otisků — konána daleko přes hranice Německa v nesčetných jednotách a spolcích. Všechny časopisy, jak denní tak týdeníky a měsíčníky objasňovaly svému čtenářstvu v podrobných člancích význam Herderův. Při tom se objevovala potěšitelná skutečnost, že i časopisy oněch stran, jež nemohou Herdera považovati za předního bojovníka, vzpomínaly muže toho s velikou vážností. Docházela tím výrazu skutečnost, že Herder nenáleží, jako jiní velicí mluvčí, jednotlivé straně, nýbrž všemu národu. Nehledíme-li k tomu, že university stály většinou opodál, jest nám vyznati, že ve všech kruzích, mezi vznešenými i nízkými, mezi »svobodomyslníky« a »pietisty« jednomyslná se zjevovala úcta k velikému hlasateli a hajiteli humanity.

U nás věnoval prof. dr. Kraus památce Herderově cyklus šesti přednášek konaných v universitní extensi. Význam Herderův pro vzbuzení národa našeho z úpadku pobělohorského je u nás obecně uznáván, a Herderovi vzdává se nepodmíněně srdečná úcta. Kč.

Stá ročnice úmrtí Kantova připadla na den 12. února. U příležitosti té Vaihinger, profesor filosofie v Halle, vydavatel »Kantstudien«, vyzývá k založení společnosti Kantgesellschaft a Kantstiftung. Společnost měla by především za účel zajistiti vycházení časopisu Kantstudien, které po celou dobu svého trvání zápasily s deficitem 500—600 marek, jež uhražovali po různu Kantovi ctitelé. V posledních třech letech byly odkázány hlavně na munificenci profesora Waltera Simona v Královci. Vedle toho by společnost starala se o reprodukci obrazů Kanta, vypisovala by ceny na otázky týkající se Kantovy filosofie, podporovala a vydávala by vědecká díla asi tak, jako to činí v jiném oboru Goethe-Gesellschaft, Comenius-Gesellschaft, Mind Association (sdruž. za účelem vyd. časop. Mind). Členové spol. jsou dvojí: roční (Jahresmitglieder) s pravidelným ročním

příspěvkem 20 marek; pak jsou členové stáli (Dauermitglieder), kteří složí příspěvek jakýkoli jednou pro vždy. Z příspěvků těch založí se Kantstiftung, z něhož úroků se použije k účelům výše uvedeným. Kdo složí 400 marek, bude dostávat po celý život Kantstudien. Členství obojího druhu dává se v jedné osobě spojití. První shromáždění valně bylo určeno na 12. února, úmrtní den Kantův. O průběhu jeho podáme příležitost zprávu. Téhož dne měl vyjít slavnostní svazek Kanstudien.

Jednota Filosofická česká uctila pamět Kantovu přednáškovým večerem dne 20. února kdež dr. G. Tichý vykládal o Kantově filosofii náboženství. Časopisy politické přinesly články o Kantovi psané s větším, menším porozuměním.

Kant jako člověk. Pod tímto názvem Erich Adickes podává k stému úmrtnímu dnu Kantovu v časop. »Deutsche Revue«, seš. 5. (únor 1904) roč. XXX. rozpravu, z níž uvádíme některé výňatky. V Kantově osobnosti shledáváme dvě tendence tihnoucí od sebe: u něho je rozdíl mezi rozumem a stránkou emocionální (cítěním a chtěním) významu základového. V intelektuálním habitu jest Kant relativistou, svou emocionální stránkou absolutistou. Kantův rozum jest obratný, pohyblivý, otevřen všem podnětům, sklonný k paradoxům, shovívavý. Neleká se žádného důsledku, žádnou myšlenku nepotlačuje jako nebezpečnou, nic se nemá chytiti vymykati jeho kritice; libuje si v odbočkách, v pravém vtipu a bujném rozmaru. Jeho vůle naproti tomu jest těžkopádná, pedantická, chmurná, rigorózní, téměř fanatická; drží se v mezích pevných, nedívá se v pravo ni v levo, štítí se všeho nápadného; jeho hodnocení a přání nekolísá nejistě semo tamo; na čem se jednou ustanoví, to se mu stává *Noli me tangere*. Nežli může intelekt přijíti se svými soudy, již vytýčil své předsudky, aby mu byly ukazovateli cesty. Smysly Kantovy byly bystré. Otevřeným zrakem střetal se s osobami a věcmi, pojímal snadno jejich bytost; ale všimal si také jejich drobných rysů a vnějšností, které dodávají představě teprve názorlivosti a činí obraz co do barev sytým. Jak jemně uměl pozorovati, jak pronikavá byla jeho znalost lidí: důkazy toho jsou v jeho spisech.

Kant, muž nejsubtilnější abstrakce, jest zároveň veliký jako empirický přírodopyskec. Pro kosmologické pozorování a pro výklad zjevův ovzdušných otvírá nové dráhy, zná se v podrobnostech vznikající tehdy lučby, přednáší o mathematice a fysice, mechanice, hydrostatice, hydraulice a aerometrii, o nerostopisu, a snad i o fortiifikaci a pyrotechnice.

Něco brzy pojmuti v paměť, snadno si na to vzpomínati a dlouho udržovati, jsou dle Kanta formální dokonalosti paměti (Anthrop. § 32.). Ale zřídka prý vlastnosti ty se shledávají pohromadě. U Kanta byly pohromadě. Chr. Jak. Kraus, nejlepší hlava na královecké universitě tehdy vedle Kanta, dí: »Kantova paměť byla k víře nepodobně veliká. Nikdy si nedělal excerpt, bezpečil se jedině na svou hlavu.« Ještě jsa kmetem uměl dlouhé latinské a německé básně, a zejména vtípné rád citovával na obveselenou ve společnosti. Proto nepotřeboval veliké knihovny. Po smrti se našlo jen asi 500 knih, mezi nimi mnoho malých brožur a věnovacích exemplářů děl, týkajících se jeho soustavy. Z dřívějších let bylo více spisů mathematických a fysikálních nežli filosofických.

Ač zavedl fysickou geografii v okruh akademických disciplin, sám nikdy nepřekročil hranic svého domova. Východní moře viděl u Pilavy.

Ale hory a údolí, skalních balvanův a propastí, sopky a ledovce, světového moře a ostrovů, modrého nebe jižního nebo dokonce tropické skvělosti barev: toho všeho ze zkušenosti vlastní neznal. Přesnost jeho smyslových dojmů, spolu s jeho obsáhlou pamětí byla tu proň s největším významem. Pamět mu dodávala za četby popisův a líčení živé smyslné představy, takže co četl, bralo na se brzy tvar konkrétních obrazů. Ty pamět věrně zachovávala a s nimi zároveň množství jednotlivých určení, jichž skýtalo čtení. Pak mu fantazie vytvořila z materiálu úzce omezeného variací a rozličnou kombinací bohatost rozmanitých názorův. Číře intelektuálního druhu byly jeho hlavní požitky. Úplně se spokojoval zkoumáním a snažením po pravdě; rodinné pásky mu nezbraňovaly, věnovati se zcela té službě. Přednášky, četba, produktivní činnost a společenské obcování vyplňovaly jeho dny. Aby mohl čísti co nejdříve knihy vydané nově, byděl dlouho u knihkupce, kdež četl exempláře nevázané ze skladu. Za psaní míval ležeti vždy vedle sebe novou nevázanou knihu, do níž se ob čas díval, aby opět duch okrál k novému přemýšlení, a ruka se zotavila ku psaní. U Kanta sledává se přesvědčení, že omyly jsou tu proto, aby byly vyvracovány, předsudky, by byly rozptylovány; že není dogmatu, jež by nesmělo býti kritisováno; že není nic svatosvatého, co by nesmělo býti se všech všudy stran zkoušeno a zkoušeno býti nemusilo. Ku Kantovým intelektuálním radostem náležela také společenská zábava; té vyhledával jako nejlepšího zotavení z vážné práce. Pro bohaté vědomosti, dar bavící, veselou mysl, laskavou bytost, jemné způsoby obcovací byl společníkem velmi žádaným. V společnosti nedával přednost učencům; jeho nejdůležitější přáteli, zdá se, byli dva velkoobchodníci v Anglicku narození, a mužové praktického života náleželi k intimnějšímu jeho kroužku obcovacímu. Za zábavy ostavoval stranou rozpravy o filosofických tématech. Uměl se v obcování přizpůsobovati. Proto býval vítaným hostem v předních rodinách v Královci, občanských i šlechtických. S dámami se uměl roztomile baviti, že by nikdo v něm nebyl tušil abstraktně hlubokého myslitele. Jeho hovory při stole psávány některými soustolovníky doma tak, jako psávány jeho přednášky. Hovor svůj zdobil půvabným vtipem a druhdy kořenil lehkou satírou. Aníž chtěl, býval středem každé společnosti; míval v úzkých kroužcích hlavní slovo, a zřídka mu bylo odporováno, poněvadž protivník obyčejně býval poražen. Za svých nejlepších let byl nejduchaplnějším causeurem královské společnosti. Intelekt jeho jest intelektem sangvinika. Stránkou emocionální jest však nalaďen k melancholii. Mnohé rysy v obrazu tohoto rozpoložení myslí, kresleném jím v jeho »Beobachtungen«, pocházejí z jeho vlastní zkušenosti. Byl nepřitelem lži. S tím souvisí Kantova nechuť proti výmluvnosti. Ta mu nebyla leč uměním přemlouvati, obalamucovati a přelstovati posluchače. Dle toho Kant také žil. Nejpřesnější pravdivost, dochvilnost a spolehlivost i u věcech malých byly mu základním předpokladem každého bližšího styku. Bylo mu vroucí potřebou, vpravovati každé své hnutí, chtění a citění v pevné řády a nechávati se jimi rovnoměrně klidně a jistě spravovati. Jeho způsob života byl přesně upraven. Dochvilnost a pravidelnost však zvrhovala se u něho často a čím později tím častěji v pedanterii, o níž už za života jeho kolovaly pověsti. Ošklivostí mu byla každá snaha po originalitě, každé vybočování z pevných fo-

rem, předepisovaných mravem a zřízením. Zásadou jeho bylo: raději bláznem v modě, nežli mimo modu. Na vkusném oděvu si zakládal. Barvy vesty a kalhot měly se shodovati s příkladem střídání barev na květech. Důležitějšími pak byly mu pevné řády a stejnoměrný klidný průběh v životě citovém a volním, nežli v životě vnějším. Jest emocionální stránkou protivníkem člověka okamžikového, který se rozpráhne po každém motýli a trhá každou květinu vedle cesty, třeba tím působí škodu sebe větší. Kant dával přednost hodnotám trvalým: povaha jeho jej nutila, podřizovati pomíjející potřeby trvalým; orientoval se dle měřítek všeobecně platných. Od sebe tíhnoucí tendence — jednak k relativismu, jinak k absolutismu — jeví se u Kanta zvláště ostře v jeho krasovědné četbě. K četbě pro intelekt náleží: Swift, Butlerův »Hudibras«, »Don Quichote«, Montaigne, Liscow, Lichtenberg — pro vůli: Lukretius, Milton, Pope, Haller. V oné četbě se mu zamlouvá čtveračivý vtip, paradoxa, břitká satira; zde ho poutá těžkomyslnost, síla a vznešenost básní, duševní velikost, pevnost charakteru, majestátnost obrazů, tíhnutí z neklidu doby a z těkání jevů, ponořování se v nekonečno, naprosto. — Tendence ty se shledávají také v Kantově politickém myšlení a chování. Duchem jest jeho státní ideál republikánský, státní forma však má zůstatí monarchickou. Onen má uskutečnití dokonale spravedlivé občanské zřízení, v němž všechny funkce se vykonávají dle obecných právních zásad. Válce za svobodu anglických osad v Americe a francouzské revoluci náležel Kantův největší zájem, sympatisoval s nimi co nejvíce. Francouzskou revoluci pokládal (aspoň v počátcích) za pokus slibný, vele převéstí ideál rozumu v skutečnost. To však jest u něho theorie. V praxi rozhodovala jeho stránka emoční; pro tu třeba pevných řádů; trvajícím mocí jsou mu Noli me tangere. Jest na straně knížat, ne lidu, který prý má poslouchati, i kdyby kníže porušoval původní společenskou smlouvu. Heslem má býti *e v o l u c e*, ne *r e v o l u c e*; ne s vrchu, nýbrž z dola! Kant ví, co býti má, ale stojí při tom, co jest. »Jest rozkošno, vymýšleti sobě státní zřízení, jež jsou přiměřena požadavkům rozumu, ale odvážli vo, navrhovati je, a trestno bouřiti lid, aby právě trvajícím odklízoval« (Streit der Fakultäten, II, 9). Tím také se vysvětluje, že Kant chce býti přísně poctivým a pravdivým, ale při tom prý potřeba, mnohé jasně poznané zamlčovati. Tím se také charakterisovaly jeho přednášky, v nichž zřejma na příkl. shovívavost k racionální psychologii a theologii minulých dob. Kantův intelekt a jeho vůle se svými protikladnými tendencemi v zájme ně na sebe mocně působí, příz působují se. Tím se vysvětluje řídce alogické u mnohých veleduchů, s čímž se střetáme, čím hlouběji vnikáme do jejich nitra. Tak jest i u Kanta. A díckes svou vlezajímavou studii, z níž tuto dotkli jsme se jen význačnějších částí, končí: Kant byl jistě velikou osobností, ale ne vzorovou. Aby se stal vzorem, byla by se musila jeho bytost vytvářeti bohatěji, všestranněji. Již v původní vloze byly zastoupeny některé zárodky jen slabě; za dalšího vývoje úplně zakrňovaly. Intelekt se stal vládcem a rozvíjel se v úplnou glorii. Tak se Kant stal reformátorem filosofie. Ale co získával myslitel, pozbyval člověk. Muži zásad zůstávala nejvyšší mravnost tajemstvím uzavřeným. V životě jeho, ustanovovaném rozumovými pravidly, nebylo místa pro mocné mravní pudy a náklonnosti. Můžeme v něm zřítí vzor sebeopanování a sebevý-

chovy; ale k impulsivnímu jednání, které žádá dávat v sázku celou osobnost, se nehodil, poněvadž neměl k povaze své důvěry. Jako myslitel jest geniálním, ne jako člověk. Tu se před námi jeví sice jako vymáhající sobě vážnosti, ale ne jako unášející a mocný, ne tak Olympijským jako Goethe. Kč.

Otázky o cenu. Berlínská universita ustanovila na r. 1904 následující otázku o cenu hledíc k fakultě bohoslovné: Herderův pojem náboženství má být ze všech jeho bohoslovných spisů vyšetřen a srovnán s pojmem tím u Kanta a Schleiermachersa. (Cena jest z nadání dra. Pavla Schultze; činí ceny z nadace té po 900 m. pro každou fakultu ročně). Kč.

Arnošt Haeckel slavil sedmdesátileté narozeniny.

Kongres pro experimentální psychologii bude konán v dny 18. až 20. dubna t. r. v Giessenu. Přednášky a demonstrace proň ohlásili m. j.: Ebbinghaus z Vratislavě, Külpe a Marbe z Vircburka, Martius z Kielu, Meumann z Curychu, Müller z Gotynk, Stumpf a Schumann z Berlína, Sommer z Giessenu. S kongresem bude spojena výstava psychologických aparátů. Kč.

Sanatorium pro tuberkulosní. Potěšitelnou známkou současné doby jest snaha po zlepšení zdravotních poměrů společnosti lidské, stále novou a novou půdu si zjednávající, čínorodá účast pro utrpení bližního, snaha poskytnouti mu pomoc a úlevu v jeho zdravotních strastech. Zřizují se sanatoria pro nemocné luposní, útulky pro šestinedělky, činí se rozsáhlá opatření při chorobách venerických atd. atd. U nás v Čechách nabyla dosud jenom myšlenka zříditi sanatorium pro tuberkulosní živějšího ohlasu. V ostatních oborech humaních snah zdravotnických čeká nás ještě mnoho práce. Ve vlasti naší úpí řada nešťastníků, trpících nevyhojitelnou rakovinou, kteří nemajíce mnohdy dostatečných prostředkův ani na živobytí, tím méně mohou si opatřiti přiměřené ošetřování, jsouce na obtíž sobě i celému okolí. Za dnešního stavu nemocničního ošetřování jest jim přístup do nemocnice znemožněn, jelikož nejedná se ani o těžké stavy, vyžadující neodkladné pomoci, ani o chorobu vyhojitelnou. Vedou tedy trudný život vydělcův z lidské společnosti, a nejednou násilná smrt je jim vykoupením z útrap. O tyto nebožáky možno postarati se toliko cestou dobročinnou. Nutno sebrati potřebný kapitál a zaříditi útulek, kde by se jim dostalo po dobu trudného jejich žití řádné obsluhy a pečlivého lékařského ošetřování, jež dovedlo by zmírniti jejich nesmírné útrapy. I seskupili se podepsaní za tím účelem, aby zařídili spolek, jenž obral by si za úkol provésti tuto myšlenku ku blahu nešťastných trpících a obracejí se k šlechtným srdcím všem, volajíce: Vezměte všichni účastenství na tomto blahodárném díle! Každý sebe menší dar a příspěvek, jakož i podpora s díky bude přijata a bude základem k vybudování ústavu, vystavěného z lásky k bližnímu, bude šlechtným činem pomoci nevinně trpícím spoluobčanům.

Príspevky a dary přijímá pokladník zařizujícího komitétu MUDr. Frant. Opočenský v Praze, Myslíkova ul. 22.

Slovo v čas pronesl ředitel zemské banky Frant. Procházka v přednášce O hájení české půdy v České společnosti národohospodářské: Budiž řečeno slovo upřímné: »U nás se nyní v celku hospodari špatně«. A proto nemůžeme s místa, ztrácíme půdu pod nohama, posíláme almužnu tam,

kam třeba poslati vydatnou pomoc, a stojíme na břehu bez rady vidouce tonouti člena rodiny. Čestné výjimky potvrzují pravidlo. Potomci hospodářů dobrých zacházíme nešetrně s majetkem zděděným i s grošem vydělaným. Mnoho se vyzíská a málo uspoří. Nerozumný přepych zachvátil všechny stavy, a v letošním masopustě lze pozorovati již známky horečného mrhání peněz. Vymýšlejí se stále nové plesy, karnevaly a maškarády, inteligence dává špatný příklad živnostníkům i dělnictvu. Snad nikde na světě se tolik neplesá jako u nás a bylo by na čase vystoupiti mužně proti této nákaze. Kdo zná jen trochu hospodářskou situaci národa, ví také, že nemáme k takovým častým radovánkám žádné příčiny. Bylo mnoho pravdy ve výroku ruského učenice, jenž o nás napsal, že máme choutky milionáře a prostředky žebráka.

Nedostatek universit v Anglicku. »Britský spolek na podporování vědy« konal dne 10. září 1903 v Southportu schůzi, v které předseda jeho sir Norman Lockyer měl rozpravu o inferioritě Velké Británie co do universit, žádaje jako věc neodkladnou, aby byly ihned povoleny prostředky na zřízení nových universit dle vzoru německého. Poukazoval k Prusku, kde po porážce u Jeny a po ztrátě velikých území za krátkou dobu byly zřízeny tři nové university, »aby byla duchovou mocí nahrazena ztráta země«, a k Japonsku, jež ne po válce, nýbrž za přípravy k válce, činilo největší námahy pro vývoj intelektuální moci. Sir Norman žádá zřízení osmi nových universit, jejichžto založení by stálo dle jeho výpočtu 8 mil. liber šterlinků. K tomu by bylo třeba ročně 400.000 liber št. pro personál a zachovávání. Jak však opatřiti prostředky? Na otázku tu Lockyer beze všeho váhání odpovídá: »Čiňte to, co se učinilo r. 1888/89 zákonem o námořnictví (Navy Bill); učinite najednou pro duchovou moc to, co jsme tehdy učinili s tak bohatým úspěchem pro moc námořskou. Položte stranou 24 milionů liber šterlinků (t. j. jistina, které by bylo při $2\frac{1}{2}\%$ úrokování třeba na zřízení, opatření a zachovávání žádaných universit) z aktiva, z našeho národního bohatství, abyste rozmnožovali druhé aktivum, naši moc duchovou«. Kč.

Nové fakulty na universitě. V první polovici m. prosince 1903 zřízeny na universitě v Manchesteru v Anglicku dvě nové fakulty, totiž pro vědy obchodní a bohosloví. Fakultou obchodní má býti prostředkováno vědecké probírání národohospodářských otázek většímu okruhu obyvatelstva tohoto obchodního velkoměsta (zařízení její upomíná na vysokou obchodní školu ve Frankfurtě n. M.). Fakulta theologická jest v Anglicku prvním pokusem druhu fakulty, jež nenáleží jistému určitému vyzvání; jest tak říkajíc interkonfesionální. Hlavním učebním předmětem jejím jest biblická exegese a srovnávací nauka náboženská. Kč.

Opava. V 1. seš. Č. Mysli, roč. V. str. 3. pozn.** udána omylem str. 15. (až kam sáhá doslovně přejetí některých odstavců z čl. »O metafysice«, Krok 1887.) místo str. 9. — V témž čísle v rubrice Přehledy časopisné na str. 72 prvního odstavce řádek 9. z dole čtème místo »při porodu« — v těhotenství.

DR. JOSEF BOHATEC :

Schleiermacherův pojem náboženství.¹⁾

Ve množství literatury o náboženské theorii Schleiermacherově vyžaduje opětný pokus v tomto směru ospravedlnění.

1. Právě novějším pojednáním o Schleiermacherovu pojmu náboženství (L a s c h, Schleiermachers Religionsbegriff in seiner Entwicklung von der 1. Auflage der Reden bis zur 2. Auflage der Glaubenslehre 1900 a T h i m m e, Die religionsphilosophischen Prämissen der Schleiermacherschen Glaubenslehre 1901) je společno nesprávné tvrzení, že pojem náboženství v »Řečech o náboženství« z r. 1799 kontrastuje úplně s pojmem ve věrouce z r. 1821. Rozporu toho zmíněná pojednání dostatečně nevysvětlují. A přece dí Schleiermacher ve 3. vydání Řeči (z r. 1821, tedy v době vyjití věrouky), že nemá v podstatě, co by ze svých prvotních názorů (z r. 1799) odvolal. Lasch (str. 1.) tomuto rčení nevěří a soudí, že »Schl. se klamal, nejsa si vědom dosahu a hloubky své změny«. Toť vysvětlování nevědecké. — Rozdíl ten není však tak veliký, jak se na prvý

¹⁾ LITERATURA: Schleiermacher: Reden über die Religion 1. vyd. 1799., krit. vyd. Pünjer 1879. 3. vyd. 1821. — Christliche Glaubenslehre 1. vyd. 1821. — Dialektik vyd. L. Jonas 1839. — Grundriss der philos. Ethik vyd. A. Twisten 1841. Psychologie, vyd. L. George 1862. Briefe 4 díly, vyd. Dilthey (Aus Schleiermacher's Leben in Briefen). — Dilthey: Leben Schleiermachers, I. díl 1870. Haym: Die romantische Schule 1870. Weissenborn: Vorlesungen über Schleiermacher's Dialektik und Dogmatik. Lipsius: Schleiermacher's Reden über die Religion (Jahrbücher für protest. Theologie, sv. I., 1875. str. 134—184, 269--315), Albrecht Ritschl: Schleiermacher's Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evang. Kirche Deutschlands, 1874. W. Bender: Schleiermachers Theologie mit ihren philos. Grundlagen, 2 sv. 1876—78. Otto Ritschl: Schleiermacher's Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion 1888. Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie 1894. Otto Pflleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 3. vyd. 1893.

pohled zdá. K vysvětlení jeho poslouží, jak uvidíme, Schleiermacherovy názory ontologické, složené v jeho dialektice. Poněvadž pak mimo to třeba vysloviti se též o ceně Schleiermacherových zásad, o nichž jsou až dodnes přirozeně názory rozdílny, a poněvadž v Řečech zajímá otázka týkající se myšlenkového rázu teorie náboženské zde obsažené, otázka, která je dosud sporná, je jisto, že to-muto theoretickému objasnění Schleiermacherova pojmu bude věnována převážná část této rozpravy.

2. Schleiermacher však nepodal své soustavy náboženské jen v zájmu theoretickém. Theoretické spracování mělo základ a účel praktický. Chtěl — hlavně pojmem svým v Řečech ukázati a obhájití cenu náboženství »jeho vzdělaným pohrdačům« a smířiti takto náboženství s kulturou, víru s vědou, kteréžto mocnosti stály proti sobě nepřátelsky.

Problém týkající se poměru víry a vědy jest až dosud moderní. Erich Förster (Das Christentum der Zeitgenossen 1902) dokazuje hlavně na literárních zjevech německých, že tytéž myšlenky, které za doby Schleiermacherovy hýbaly myslmi vzdělaného světa, tentýž nepřátelský poměr romantismu proti osvícenství, jsou akutními dnes. Höffding v nedávno vyšlé náboženské filosofii dí na str. 340: »Chybí nám soulad mezi naší věrou a našimi poznatky i naším životem.« Je to totéž, co už v Naší Době roč. IV. str. 117 vyslovil Masaryk: »Ty nepokojné, neklidné, rozčilené a unavené duše chtějí konečně naléztí pokoj, klid, smír a novou energii k dalšímu žití, a téměř všichni vidí pramen živící vody v náboženství a jeho usmíření s rozbouřenými myšlenkami. Lidé moderní chtějí věřit, věřit ve smír s filosofií, po případě i proti ní . . . Dnes mluvit proti vědě a filosofií, zavrňovat je anebo aspoň žádat restrikci, patří téměř k dobrému tonu.« Eucken posuzuje moderní zjevy v Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik 1898 str. 162 nn. dí: »Od mohutného rozvoje inteligence doufali jsme zvýšení celého člověčenstva a zlepšení všech poměrů; ale intelekt ovládl celý duševní obor a celý vnitřní život zúžil. Kultura zaplavila sice více než kdy vrstvy, ale rozšířivši se klesla vnitřně. Proto je pochopitelné, že uprostřed všech triumfů táhne světem mračný pesimism.« — Förster pak volá po »novém Schleiermacherovi«, který by rozháraný vír moderních myšlenek uklidnil. Nebude tedy od místa ukázati při ocenění významu Schleiermacherova pro náboženskou filosofii, pokud až dosud je jeho pojem náboženství směrodatný pro

poměr mezi vírou a vědou, resp. jak lze myšlenky jeho v tomto smyslu doplniti.

Tyto dva motivy tedy; objasniti hlavně v bodech sub 1. uvedených theoretickou stránku pojmu Schleiermacherova a oceniti praktický význam jeho pro poměr mezi vírou a vědou způsobily opětň pokus o nastínění Schleiermacherova pojmu náboženství.

I.

Schleiermacherův pojem náboženství v řečech.

A) Nástintohoto pojmu.

Prvotný pojem náboženství, jak se nám jeví v řečech*), a jehož vystižením nejdříve se zabýváti budeme, je namířen proti názorům doby Schleiermacherovy o náboženství. Tehdy se rozumělo náboženstvím všeobecné vědění o Bohu a plnění jeho mravního zákona. Supranaturalisté a racionalisté definovali náboženství jako *modus cognoscendi et colendi deum*. Panovala veliká nejasnost a kolísavost v pojmech. Náboženství se zaměňovalo jak s mravním jednáním tak s věděním. Racionalisté kladli náboženství v mravní jednání, pokud toto se spojuje s věděním o božském zákonodárci; dle supranaturalistů bylo náboženství poznáváním Boha a jeho zjevených náboženských nauk, k nimž musí přistoupiti mravní jednání.

Schleiermacher se obrací proti těmto názorům, které *»špatně spojené úlomky metafysiky a morálky«* (25) vydávaly za náboženství. *»Už od pradávna«,* dí, *»nebyla víra věcí každého; vždyt jen málo jich rozumělo náboženství, a nepočteně lidí bylo spjato ve clony, jimiž se ze sklonnosti dali spoutati«* (1). V pozitivních náboženstvích objevuje se tedy náboženství jaksi zahaleno v theoretická učení a praktické předpisy. Než jen povrchnímu pozorování zakrývají tyto clony pravou podstatu náboženství.

1. Náboženství není metafysika. Metafysika vyznačuje se přísnými systematickými dedukcemi; náboženství však může míti také člověk, který systematicky nemyslí. Míra vědění není měrou zbožnosti. Metafysika klasifikuje veškerenstvo, ptá se po důvodech všeho bytí a dedukuje nutnost skutečna, snaží se vypátrati vztahy

*) *»Řeči o náboženství ke vzdělaným mezi pohrdáči jeho«* (1799). Všude, kde jsou v následujícím citovány řeči, označují udané číslice stránky 1. vydání, jež jsou v Pünjerově kritickém vydání na kraji otištěny.

věcí ve veškerenstvu a jich zákony, ze zákonů soudí o nejvyšším zákonodárci atd. Náboženství však nepátrá po kausálních vztazích veškerenstva a neptá se po původu a podstatě věcí.

2. Náboženství není morálka. Tato vykazuje ve svých dějinách »množství šeredných, nemravných skvrn«; spočívá zcela na vědomí svobody, do jejíhož oboru spadá vše, co člověk koná. Morálka je činným zasahováním ve veškerenstvo, kdežto náboženství má po výtce stránku trpnou.

3. Podstatou náboženství není ani vědění ani jednání, nýbrž »nazírání a cit« (44, 50.). »Nazírání veškerenstva«, dle Schl., »tento pojem jest kotvou celé mé řeči; jest všeobecnou a nejvyšší formulkou náboženství« (55); je však vždy spojeno s citem veškerenstva (66).*)

K vysvětlení této definice je třeba dorozuměti se nejprve o tom, co míní Schleiermacher veškerenstvem (universum). Výraz vzat je ze Spinozy. V myšlenkovém světě doby té byla slova toho velmi zhusta užíváno (Tak B. Schlegel v článku vyšlém současně s Řečí; také Schelling měl před Schleiermacherem tento výraz — na př. »Ideen zur Naturphilosophie 1797, str. 29. Rovněž často se objevuje u holandského filozofa Hemsterhuyse, kterého Schleiermacher té doby studoval, Hemsterhuyse: Smíšené spisy filosof. I. 218, II. 220, III. 147 nn., srv. Dilthey, Leben Schleiermachers I. 310, pozn.). — Vedle výrazu toho užívá Schl. často slov »nekonečno«, »věčno«, »vesmír«, »svět«, »jedno a vše«, »božstvo«, »všeobecný život« (51, 80, 108, 242, 84, 51, 147, 30, 53, 56, 57 a nn.). Veškerenstvo Řečí dle výrazů scholastických je natura naturans a natura naturata zároveň. Veškerenstvo není pouhý bezobsažný pojem, nýbrž základ všech věcí a všeho života, který se představuje ve mnohosti jednotlivých konečných zjevů, jež však nikterak nedovedou ho obsáhnouti; jest to nekonečno, jak se zobrazuje ve světě jevů. Z jeho věčně bohatého lůna linou se stále nové formy a směsice (56, 57), v nepatrnostech zrovna tak obráží se veškerenstvo jako v mohutnostech (91), všechny viditelné věci jsou božstvem naplněny a s božstvem sjednoceny (87).

Schleiermacher stojí tu, jak patrně, na půdě pantheismu, a příbuznost jeho se Spinozou se popřítí nedá. (O Schleiermacherových prvých studiích Spinozy viz Dilthey, Leben Sch's s. 319

*) Ve 3. vyd. Řečí tato definice je modifikována. Náboženství určuje se tu již jen jako »cit veškerenstva«. Změna tato souvisí s pozměněním pojmu Boha; o tom později.

nn. a téhož Denkmale s. 65—69). Než nesmí se beze všeho Schleiermacher stotožňovati se Spinozou. Od Spinozy liší se Schleiermacher — všeobecně řečeno — svým realismem a individualismem. Spinoza považuje všechny konečné věci za m o d i nekonečné substance a takto jich vlastní bytí popírá; proto na každou individualitu dívá se jako na negaci, ne však jako na pozitivní veličinu. Schleiermacher však silně přizvukuje realitu věcí a vidí v nich pozitivní individualisace nekonečna. Individualita není pouhým plynulým zjevem a formou nekonečné substance, nýbrž má pozitivní obsah a samostatnou důležitost, jest »obrazem veškerenstva«. Tu se blíží Schl. r o m a n t i k ů m a F i c h t e m u, nejvíce však L e i b n i z o v i, jehož filosofii krátce před vydáním Řečí studoval (Dilthey v uv. knize str. 326), třeba jeho metafysickou monadologii odkazuje do říše bájí. Věta Leibnizova: »l'individualité enveloppe l'infini« jest větou Schleiermacherovou. — Spinozova mrtvého pojmu substance nechce Schl. sdíleti; proto také protestuje (»Dopisy« III. str. 283. IV. s. 375) proti nařknutí z čirého spinozismu. Jeť spinozism Řečí více podoben neospinozismu H e r d e r o v u a G o e t h o v u, který vidí v Bohu živou všemoc všechny věci tvořící, ovšem ne v pořadu logicko-mathematickém, nýbrž v živém vývoji. Proto vidí Schl. veškerenstvo v »neporušené činnosti«. Každé ohraničené bytí plyne z plnosti jeho života, každou událost jest pochopovati jako »působení veškerenstva na nás«. — Na Schleiermacherovu pojmu veškerenstva je však také viděti platonské zabarvení. Veškerenstvo jest věčným souladem všehomíra, »jednota ve mnohosti« (72), celek, jehož všechny věci jsou částmi (31, 40, 128.)

Toto veškerenstvo nechce náboženství dle jeho povahy určovati neb vysvětlovati jako metafysika, nechce také vyvinovati z poměru člověka k veškerenstvu celou řadu povinností jako morálka, nýbrž chce pouze zbožně nazíratí na jeho kony a nechává se bezprostředními vlivy jeho uchvacovati a naplňovati (50). Ve všem zvláštním a jednotlivém jako v zrcadle vidí obraz veškerenstva; jednotlivin těchto nechce pochopovati dle jich kausálních a účelových vztahů, neptá se, »o d k u d« a »k č e m u« jsou, nýbrž vidí při nich jen, »c o« jsou (149.) Toto n á b o ž e n s k é n a z í r á n í nemůže nám tedy vysvětliti ani podstaty veškerenstva, ani bytí božího před světem a mimo svět (58, 55.) Také jest to *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, vyšínutí z náboženské oblasti a vzletnutí v obor abstraktního myšlení, pokouší-li se kdo jednotlivá svá nazírání veškerenstva

sestaviti v celek, systém. Náboženské nazírání jest něco individuálního, osamoceneného; jest to bezprostřední vnímání bytí a jednání veškerenstva (67 nn.).

Než, jak si mysliti toto nazírání veškerenstva? Veškerenstvo jest »v neustálé činnosti« a působí na naši »mysl«. Nechá-li se tato bezprostředními jeho vlivy uchvátiti, vzniká v nás nazírání veškerenstva. Každá forma, kterou neúnavně činné a každého okamžiku se projevující veškerenstvo vykouzluje, každé dění ve světě vůbec, jest působením veškerenstva na nás. Kony veškerenstva vidí zbožná mysl ve přírodě a zákonech jejích, v její božské jednotnosti a věčné neproměnnosti, více však ještě v anomaliích organické přírody, jež prozrazují jaksi fantasií přírody; projevováním se veškerenstva jest zbožné myslí věčné lidstvo a jeho děje, jimiž se vine veliký a věčně trvající čin spasné lásky; ba i nad přírodu a lidstvo povznáší se aspoň velebné tušení, když nazírání bezprostředně nás opouští (78—105.).

S tímto nazíráním veškerenstva jest spojen však též cit. »Nazíráme-li na veškerenstvo, musíme býti nutně jati jistými city; nazírání nepřevládá nikdy tolik, že by cit byl téměř udušen (67.) Cit jest změna v našem vnitřním životě způsobená veškerenstvem (66 nn.). Nejvšeobecnější a nejdůležitější z těchto citů jsou pokora, láska, vděčnost, soucit a lítost. Všechny tyto city jsou náboženské, poněvadž vznikají ze styku s veškerenstvem (111.) Není žádného citu, který by nebyl zbožný (3. vyd. str. 54.) Ale všechny tyto city, buďtež si jakkoli silny, nemají určovati našich konů, neboť náboženství nesmí zasahovati do oboru morálky, nýbrž musejí jako svatá hudba provázeti činy lidské (68.)

Až dosud mluvili jsme zvlášť o nazírání veškerenstva a zvlášť o citech veškerenstva, kteréžto přece společně tvoří podstatu náboženství. Schl. také podobně činí, ale dodává, že by bylo omylem mysliti si, jakoby nazírání a cit byly odděleny. »Nazírání bez citu«, dí, »není ničím a nemůže míti ani pravého vzniku ani pravé síly, a cit bez nazírání není také ničím.« Obojí jsou jen tehdy a proto něčím, jestliže a poněvadž jsou původně neroztrženy. Při nazírání veškerenstva jest jeden mystický okamžik, v němž nazírání a cit jsou jedno.

K tomuto mystickému okamžiku přichází Schl. svým zvláštním psychologickým předpokladem, který zvlášť později ve své psychologii (70—72) rozvíjí: Působí-li na nás vnější jsoucno, může býti výsledek tohoto působení dvoji; buď změna, která

vnějším jsoucnem v nás je vyvolána (cit), ustoupí více do pozadí, a my máme před sebou předmět, na nějž nazíráme — představu předmětu; nebo mizí více předmět působící, a dotýčný okamžik nám více reprezentuje změnu v nás vyvolanou. Ale tohle vše je už něco druhotného; v p r v é m okamžiku, kdy jsme dotčeni vnějším jsoucnem, s p l ý v á jsoucno to s našim »já«. Tak i při působení veškerenstva jest okamžik, kdy naše »mysl s veškerenstvem se snoubí«, v němž cit a nazírání jsou jedno, okamžik tajuplný, mystický, jehož představití si nedovedeme, a jež Schl. líčí obrazy romantickými, Novalisovu poetickou prosu a Tieckovu lyriku připomínajícími. »Člověk tu spočívá na klíně nekonečného světa, jest v tomto okamžiku jeho duši, neboť cítí všechny jeho síly a jeho nekonečný život jako vlastní svůj. Nejnepatrnější otřesení, a hned zmizí toto svaté objetí; přede mnou stojí představa jako bytost oddělená, a z mého nitra dere se cit.« Tento okamžik »těkavý, nepopsatelný a nevypravitelný« jest výkvětem náboženství, hodinou, v níž vše živé v náboženství se rodí; jest to »podstata všeho psychického života« a »chvíle, v níž se jeví nejjemnější duch náboženství.« (Řeči 72—77.)

B) Kritická analýsa tohoto pojmu.

Zůstane nesmrtelnou zásluhou Schleiermacherovou, že n i t r o lidské prohlásil za místo, v němž se odehrává náboženský děj; tímto zvnitřněním náboženství odňal půdu starému theologickému a metafysickému dogmatismu, v němž duch dle rčení Pfléidererova nepřišel nikdy k sobě, »poněvadž byl vždy odvislý od něčeho vnějšího, cizího«. Než pojem náboženství, jak jsme jej v Řečech poznali, není bezvadný.

1. Aby Schl. náboženství vyznačil jako něco původního, svérázného a samo sebou hodnotu majícího, rezervuje pro ně také vlastní formu vědomí. Na otázku, která to jest forma, dává Schl. dvojí odpověď: buď jest to nazírání a cit (1. vydání) nebo pouze cit (3. vyd.) Prvnímu pojetí nemožno vytýkati j e d n o s t r a n n o s t, za to však chybí mu j e d n o t n o s t, neboť nazírání a cit jsou různé formy vědomí, u nichž nutně vzniká otázka, jakým způsobem mohou spolu tvořiti jednotnou podstatu náboženství. Schl. sám uznává (str. 72.), že »s tímto rozpolcením umírá nejjemnější duch náboženství«. Hledá tedy jakýsi centrální bod a nachází jej ve vzpomenutém již mystickém okamžiku, v němž mysl s veškerenstvem splývá. Než nevysvětluje tím ničeho, ba věc ještě za-

temňuje. Neboť co Schl. oním okamžikem míní, leží skutečně mimo vši zkušenost a přede vším vědomím, jest transcendentní. Proto praví Řeči samy, že onen okamžik jest »tajuplný a nepopsatelný«, že věc se má jako při prvním vědomí člověka, které zůstává zahaleno. Vznikající vědomí nemůže se však nikdy státi předmětem vědomí. Schl. tudíž staví hypotézu k vysvětlení psychické skutečnosti. Jeho vývody jsou jen pouhou abstrakcí, již ve zkušenosti pranic neodpovídá. Zdá se proto velice uspišeným, činí-li Schl. z této abstrakce konkretum, klada tuto jednotnost nazírání a citu »v okamžik«, třeba jen »hrůzně malounek« (73). Nejasnosti se stupňují, tážeme-li se, v jakém vztahu jest náboženství k tomuto »tajemnému okamžiku«: a) jednak zdá se totiž, že náboženství jest s tímto okamžikem identické — právě tam, kde má býti ukázán »nejjemnější duch náboženství«, jest ličen okamžik tento — jednak zdá se, že toto splynutí není nic specificky náboženského, nýbrž jest pouze »podkladem všeho psychického života« (73), onen okamžik dá se »t a k é«, tedy ne výlučně jen »ve vyšší a božské náboženské činnosti duše« poznati. b) Také význam tohoto okamžiku pro náboženský život není jednotejně udáván. Dít Schl., že okamžik tento jest »hodinou n a r o z e n í všeho živoucího v náboženství« (75), čímž ostatně není míněn, jak obyčejně se za to má, první a jediný vznik náboženství v individuu, nýbrž něco stále se vracejícího; bezprostředně k tomu však druzí se věta, že okamžik tento jest »nejvyšším v ý k v ě t e m« náboženství. Jest rozhodně něco jiného, zda něco představuje základ psychického úkonu nebo úkon tento sám ve vyvrcholení.

Než, nehledíme-li k těmto obtížím, zůstává přec nerozluštěna otázka: Jak může býti náboženství nazíráním a citem a přece z á r o v e ň existovati p ř e d e vším citem a nazíráním? Je nemožno, by obě bylo pravda v téže míře, neboť obě věty jsou v naprostém rozporu. Než, připustí-li se, že rozpojení citu a nazírání není vlastně už náboženství, nýbrž něco už odvozeného, následného, náboženství samo že leží před ním a mimo ně, v onom tajuplném okamžiku, — pak je velmi slabým rčení Kirnovo (Schleiermacher und die Romantik s. 29), že dle Schl.-a je »náboženství přesunuto na pole bezprostředního, jen v mlžinách tonoucího tušení«, nýbrž pak nutno tvrditi, že náboženství dostává se v kraje n e v ě d o m a.

Je jisto, že Schl. při této hypotéze o tajuplném okamžiku měl na mysli určitá filosofická theoremata. Budiž tu poukázáno hlavně na dva dosud nepovšimnuté historické vztahy:

a) Ve svém pojednání o »žádání« praví zmíněný už Hemsterhuys (kterého Schl. té doby studoval): »Kdyby duše bez všelikého sprostředkovacího nástroje předmětem mohla býti dotčena, a to tak mocně, že by předmět tento zcela s podstatou duše splynul, pak by se mohlo říci: nyní užívá duše. (Vybr. filos. spisy v něm. překl. I. 77. srv. I. 100.106.) Toto splynutí duše s předmětem nachází Hemst. uskutečněno v »lásce boží«, t. j. »v nazírání této nejvyšší, nejdokonalejší bytosti« (tamtéž s. 80) »Čarovná hra všehomíra vyluzuje nejprve vlnivý, neurčitý, ale mocný pocit bezé všeho pojmu. Potom vždy víc a více se vyvíjí tento chaos. Předměty se utvářejí, o s a m o c u j í, o d d ě l u j í, a pojmy o velikosti prosvítávají.« (Tamtéž III., 142 nn.)

b) Mnohem více jest však Schleiermacher v tomto bodě pod silným vlivem Schellingových. Můžeme říci, že Řeči v této příčině jsou odvisly od prvých filosofických spisů Schellingových. Následující citáty ze Schellinga věc doloží: »Představuji-li předmět, jest předmět a představa jedno a totéž.« (Ideen zur Naturphilosophie, 1797, XIX.) »Nic k nám nedospěje bezprostředně jinak než nazíráním (tamtéž 132.) »Podstatou nazírání jest, že v něm protivná a vzájemně se omezující činnost jest spojena (tamtéž 138.) »Nazírání není nejnižším, nýbrž prvním stupněm poznání, nejvyšším v lidské duši (tamtéž 138 n.); nejnižší stupeň poznání jest pouhá imaginace jednotlivin, nejvyšší stupeň jest intelektuální nazírání (Vom Ich als Princip der Philosophie 1795, str. 59 nn.). »Kde jest smyslové nazírání, tam jest ne-já a naopak. Intelektuálně není nazíráno ne-já, nýbrž pouhé já. (tamt. str. 126.) Kde jest předmět, tam jest smyslové nazírání a naopak. Kde není předmětu, t. j. v absolutním já, tam není smyslového nazírání, a tudíž žádné nebo intelektuální nazírání (tamt. 48. n.). Vim, že toto intelektuální nazírání, jakmile je chci připodobiti ke smyslovému, musí býti naprosto nepochopitelné a nemůže se objeviti ve vědomí, neboť vědomí předpokládá předměty, intelektuální nazírání však jenom tím je možno, že nemá předmětu« (tamt. str. 49. n.) — Z těchto míst udávají se tyto známky intelektuálního nazírání: Intelektuální nazírání jest 1. nejvyšším poznáním; 2. mimo naše vědomí; 3. nemá předmětu; 4. jest totožností já a ne-já; 5. bezprostředním poznáním. To však jsou podstatné body theorie Schleiermacherovy. Schl.-ův pojem nazírání platí ovšem pro stavy vědomé, ale to, co líčí oním tajuplným okamžikem, není nic jiného než Schellingovo intelektuální nazírání. Vytýkal-li Schel-

ling Spinozovi a mystikům, že intelektuální nazírání zpředměťují (v nazírání veškerenstva), tu Schl. se této výtce vymyká, poněvadž, jak výše jsme viděli, nazírání, jež má předmětem veškerenstvo, nepovažuje za náboženství vlastní, nýbrž něco druhotného, odvozeného. Také v tom se shoduje Schelling se Schleiermacherem, že z nazírání intelektuálního odvozuje dvojici: cit — nazírání.

Tak jest ona těžká a zvláštní hypotéza Schleiermacherova o tajuplném okamžiku dle mého soudu upotřebením Schellingovy theorie o intelektuálním nazírání na poli náboženském. U obou pak jest veliká nejasnost, jež konečně jeví se zvláštností onoho celého období německé filosofie: co jest mimo vědomí, má být předmětem vědeckého zkoumání a tudíž i vědomí; co jest formální, apriorickou podmínkou duševního života, stává se zvláštní částí tohoto života, která má vlastní obsah a vyplňuje určitý časový okamžik (srv. Hartmann: Schellings philosophisches System 1897.) Při tomto srovnání nesmí se ovšem zapomínati, že u Schellinga jest nazírání intelektuální, u Schleiermachera náboženské. Filosofovi identity jest toto nazírání aktem filosofickým, Schleiermacher jest si však úplně vědom, že možnost filosofického poznání absolutna jest vyloučena; pro filosofii jest absolutno úplně nepředstavitelno. Tu ovšem působí naň Kant, a z Řečí jde jasně na jevo, že Schleiermacher neopustil hranic vytčených „Kritikou čistého rozumu“, a o tom pevně byl přesvědčen, že nad meze možné zkušenosti nemůže se povznésti vědecké a v přísném smysle všeobecné poznání.

2. Schleiermacher, jak už výše bylo vzpomenuto, klade ve 3. vyd. Řečí definici jinou: náboženství jest cit veškerenstva. Toto vymezení jest však jednostranné. Nedá se upřít, že nejvlastnější jádro náboženství musí se hledati v citu; cit může zbožnosti proti mrazivému chladu intelektualismu dodati tepla a něhy, proti suchému a zaujatému rigorismu jednostranného moralismu čerstvé individuální živosti a měkkosti. Všechny podstatnější momenty náboženského pochodu vytvářejí se v psychické stavu, jež můžeme jako city označiti: pokorná mysl konečna vůči nekonečnu, touha srdce po božstvu, „žáry zbožné duše unikající světu i nedělní klid plynoucí z pokoje s Bohem“ — to vše jsou dle psychologického třídění city. Než náboženství není jenom cit, a zrovna tak není každý cit náboženství. Obojí tvrdí Schleiermacher.

(Pokračování.)

PROF. DR. JOSEF DURDIK:

Soustava filosofie.

Z pozůstalosti spisovatelovy vydal Dr. Ant. Papírník.

(Pokračování.)

Jsoucnost něčeho Vyššího, i kdyby byla domněnka pouhá, nezmezí z obzoru lidstva: lépe jest, když lidé mají takovou společnou domněnku, ze které jednota, blaho i síla proudí, člověk se povznáší, těší a šlechtí, než bez ní klesá na stúpeň nižší a nižší. Neboť i v přírodovědě nějaká domněnka jest lepší než nížádná domněnka. Byl to pokrok v optice, když vystoupila domněnka emanační, a kdybychom neměli domněnky vibrační, drželi bychom onu. Zbaviti pak člověka takové domněnky, která mu posud oporou a potřebou byla, není obohatiti jej, jest spíše něco podobného jako kupce zbaviti kreditu.

Důležitost toho rozdělení v metafysiku elementární (nižší, analyticko-synthetickou) a vyšší (synthetickou) brzo vysvitne a mnohou temnou otázkou aspoň z části objasní. Ona první, metafysika elementární, vztahuje se k tomu, co lze nazvati obyčejným, daným, neskonale malým, ku př. k molekulární fyzice, k atomismu, k síle, k přitahavosti, — druhá však, metafysika vyšší, k tomu, co jest neskonale velkým, zejména k celku světovému, k věčnosti, k nesmrtnosti a k Bohu. Některým soustavám schází jedna nebo druhá, jiným však obě, ku příkladu schází novofrancouzskému pozitivismu.

Jest sice možno, zakazovati takové ducha tékání a vázati činnost jeho k úlohám nejspecialnějším (nespekulativním), nebadavým. Obyčejná, užitečná činnost jest něco zcela jiného než metafysika. Lidé v životě zaměstnaní, starostmi zahrnutí, nebo zase v provádění důtklivé úlohy pohroužení neohlížejí se po vzdušných oněch záhadách. Říká se, že člověk dělá jen, co potřebuje, — že i při vědeckém zaměstnání konečně vždy běží o užitek a jen o užitek.

Pak ovšem tento zřetel při metafysice nejméně vyniká. Obyčejně člověk ponořen jest ve své povolání, ve svůj odbor, v libůstky makavějšího rázu, v svého života spravování, budiž chud či bohat, a nemusí se obíratí metafysikou . . . Zkrátka, metafysika není nic praktického, utilitaristického, — člověk jí nepotřebuje.

Ale důsledné hlubší myšlení jí potřebuje a neobejde se bez metafysiky.

Netečnost, o které se mnohým popěračům metafysiky zdá, jest něco nemožného a odporuje přirozenosti ducha našeho. Ona nebude nic trvalého, kdyby jí i přivolali. Ovšem dostavuje se sama sebou na nižších stupních duševního rozvoje nebo při hasnutí činnosti životní. Při člověku normálním, člověku zdravých smyslů a vloh se jevíc udržována jest jen z jakéhosi vzdoru, jest dělaná, afektovaná, — není rysem ducha, nýbrž úmyslným dokladem předpojatého principu.

Ale ovšem, o věcech tak obsáhlých a mnohostranných jest možno také mnoho rozdílných náhledů. A milerádi uznáváme neshody, které odtud plynou, a jednak s přirozeností člověka souvisejí, jednak založeny jsou v povaze samé; pokrok zde zejména velmi povlůvně se děje.

Vystupuje tu mnoho náhledů křivých, kteří čím okázaleji si vedou, tím více hluku způsobí a mnoho lidí připoutají, — podivné a zhoubné předsudky, které se po celá století drží, — omyly, přechmaty až ke vzdorovitosti, kdy závist a zášť svádějí k slepotě, ke lži, — a konečně kdyby i všechny osobnostní nedokonalosti co možná jedny druhými kompensovány byly, zůstanou ještě žaloby, které se dějí o nestačnosti všeho vědění, jeho úryvkovitosti, obmezenosti, nesouvislosti.

Jestliže za příčinou názvu svého už metafysika hrozné, veliké podezření proti sobě vzbudila a mnohý předsudek o ní se zakořenil; jestliže dále věc sama připouští různost náhledův a kritiky, jako každý odbor vědy, ba činnosti lidské: není se co diviti, že krutými slovy proti ní nastupováno. Známe ty přezdívký, které se dávají rozličným stavům, na jakési buď potupné buď humoristické snižování jich. Ani fakulty nejsou odtud vyňaty, a co se filosofii přezdívá, platí hlavně metafysice. Kde něco temného, mlhavého, spleteného, paradoxního nebo převráceného se vyskytne, uvalují na metafysiku. Někdy snižování metafysiky hojněji se provádí, stane se zrovna modou, tak že se o metafysice mluví takměř jen s příhanou.

Jako jest metafysika filosofií per excellentiam, musí ona snášeti vše, co proti filosofii namířeno jest. Co praví Pascal o filosofii: »Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher«, praveno ne o logice, ani o mravouce, ani o psychologii, nýbrž právě o metafysice. Podobně výrok: »L'homme qui médite est un animal dépravé« vztahuje se jen k člověku, který medituje o věcech metafysiky. Takovýchto prúpovědí proti filosofii mohli bychom nahromaditi; i ony jsou poučné a poskytují látky ku přemýšlení.

Jako si může filosofie vše učiniti předmětem a takto nade vše se povznést, tak na druhé straně ustupuje, snáší vše a podrobuje se všemu. Zástupcové její snad ji příliš velebili, povýšili ji nad míru, — i musí zase jiná ústa splnívati na ni hrozbu evangelia, že kdo se povyšuje, bude ponížen. Chtěli-li první obsáhnouti všechno, druzí nad ní vyslovují: Non sit! — neb Nihil! — Ale jsou lidé, kteří filosofové se zovou, a také tak činí; v tom záleží ono sebezahazování, s nímžto se ostatně také v každém stavu a zaměstnání potkáváme, vznikající na odvetu jiným hlasům, kteří přechvalují. Protiva protivou se vyzývá a mezi dvěma krajnostmi stává pravý střed. Hanlivé proti metafysice výroky vznikaly skoro vždy z jakési pokleslosti, z pocitu málomocnosti vůči oněm velikým úlohám. Ale v zápětí zase přichází vzpružení mysli, i zdar netušený. Pomalu přece jakýsi pokrok se děje i zde, víc a více se bude rozjasňovati; víc a více problémů se bude poddávati snažlivé práci a metafysika se vzdělávati, — nejen sněním, blouzněním a horováním (k čemuž ji někteří obmeziti chtějí), nýbrž zaváděním řádu, důkladného zkoumání i přemýšlení. Nějaký vyšší důvod, byť námi nepoznaný, se v tom přece tají, že k metafysice tihneme; tak planá a k ničemu nemůže ona tíha býti. A platí-li metafysice hana, která se filosofii vyslovuje, platí jí také povzbuzovací slovo Aristotelovo: Máme-li filosofovati, filosofujme; nemáme-li filosofovati, filosofujme, abychom poznali, proč nemáme filosofovati!

Potřebu metafysickou duch lidský v sobě shledává; marno jest všechno úsilí, zažehnavati ji, umlčovati, zakazovati. Jako kdo studuje fysiku, bude vždy donucován k tomu, aby přemýšlel o síle, o hmotě, o zákoně přírodním, a ten, kdo psychologii, aby přemýšlel o duchu, o vědomí a sebevědomí: tak podobně každý člověk, který do světa hledí, bude vždy přemýšleti o těchto a jiných záhadách, které mu nezbytně se vtírají. Netečnost k těmto důležitým věcem nebude nikdy všeobecnou; ač sama sebou může dosti se rozšířiti,

přece na povel jakési autority specialně vědecké nestane se větší, spíše naopak.

»Metafysika nezamýšlí nic jiného než danou skutečnost si vysvětliti, má tedy též cíl jako jiné vědy (specialní), jen že postupuje ještě dále chtějíc vysvětliti i to, na čem ony přestávají. Neodmluvnou supposicí této snahy jest příčinnost ve smysle exaktního zpytování; otázka »p r o č?« (proč totiž něco se děje) jest jejím nejkratším a nejnámějším výrazem.« (Dějiny filos. nejn. str. 225.)

Otázka »p r o č?« nevyskytuje se jen v malých případech všedního života, ani pouze v určitých odborech vymezených, nýbrž všude, kam jen myšlénka sáhá. Ten tázací pud z ducha nevymýtí nikdo, ani věda, a metafysika potrvá přese všechny ortele smrti nad ní vynášené.*)

Jestli by byl býval kdo s to uničiti metafysiku, byl by to zajisté duch tak pronikavý jako Kant; co se proti Wolffovi dalo říci, on vypátral a řekl. Ale pak vždy dojde od přemýšlení rozborného hloub, ku přemýšlení důmyslnějšímu, a uznává výtěžek svého rozboru přece zase za metafysiku, toliko za jinou, než proti které bojoval. Poněvadž pak mnozí popěrači metafysiky zrovna autority Kantovy se dovolávají, jakoby prý on ji byl zničil na dobro, sluší

*) Starý Szokalski, proslulý specialista (ophthalmolog), vypravuje (v knize »Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie« 1885) ze svého života o shromáždění, ve kterém jednalo se o zbudování ústavu pro choromyslné; jak přirozeno, řeč přišla také na vznik chorob duševních a ovšem proslavilo se též mnoho domněnek různého druhu, an jeden z přítomných, Dr. M., člověk »bardzo wytrawnego zdania« nevrle zvolal, že nemiluje, v svých rozumováních těkati po oblacích a že čije v sobě hlubokou pohrdu proti metafysice. Hovor postoupal dále, věc se zamluvila, ale Szokalského to bodlo; ta pohrda metafysiky ho hnětla v mysl i pronásledovala až v samý spánek. I zdálo se mu, že jest na starém, zarostlém hřbitově, poblíž omšného, zbytkem železné mříže obklopeného náhrobku; přistoupil k němu, odšinel suchou chrasť, odškrabal mech s kamene a četl na něm: »Tu leży Dr. M. — Boże! bądź jego duszy miłościw.« Cože, vykřikl udiven, přece jsem ho viděl právě! — »Ó, myliš se velice — pravil se strany jakýs chraptivý hlas — neb on už přes 300 let nežije: znala jsem ho dobře, neboť jsme často spolu se přeli.« I obrátil se Szokalski v tu stranu a spatřil tajemnou stařenu při hrobě, opřenou o hůl; pergamenovou její tvář pokrývaly husté vrásky, orli nos klonil se k ostré bradě, ale oko, plné ohně, pronikavě pohlíželo na mne a úsměv »szyderski« hrál jí po zapadlých lících. — Jakže tys ho mohla znáti, když tomu už tak dávno? — Nic divného, odpověděla zvolna, — já jsem Metafysika! — »V pravdě, pomyslíl jsem sobě, tys nesmrtelná, a všechno ti jedno, zda my tě s úctou posloucháme či pohrdáme tebou: neboť s tím úsměvem svým na ústech staneš při hrobě každého z nás.« — Nehledíc k vlastním náhledům Szokalského o metafysice, význačným zde rysem jest, kterak slavný specialista metafysiku uznává a ví, že ona své popěrače přežije.

ob čas také jeho slovo poslechnouti, a to z dila, ve kterém jest oné negace nejvíce, z Kritiky Č. Rozumu (ku konci architektiky č. rozumu) :

»Aus dem ganzen Verlauf unserer Kritik wird man sich hinlänglich überzeugt haben, dass, wenn gleich Metaphysik nicht die Grundveste der Religion sein kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben, und dass die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist, einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt, und durch ein scientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntniss die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose spekulative Vernunft sonst ganz unfehlbar in Moral sowohl als Religion anrichten würde. Man kann also sicher sein, so spröde oder geringschätzend auch diejenigen thun, die eine Wissenschaft nicht nach ihrer Natur, sondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wissen, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betrifft, rastlos entweder auf gründliche Einsicht, oder Zerstörung schon vorhandener guter Einsichten arbeiten muss. — Metaphysik also sowohl der Natur als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können. Diese bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaften, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet. Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntniss des Menschen haben einen hohen Werth als Mittel, grösstentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur durch Vermittlung einer Vernunftkenntniss aus blossen Begriffen, die, mag man sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist. Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluss, als Wissenschaft, auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt.«

Nebo jinde (I. 574) praví: »Alle Welt hat irgend eine Metaphysik zum Zwecke der Vernunft, und sie, sammt der Moral, machen die eigentliche Philosophie aus.« Podobnými místy spisové jeho oplývají; smysl z celého Kanta jest nepochybný, a jen vytrže-

ných, křivě vykládaných míst vykořistiti lze na újmu metafysiky. Kantovým cílem nebyla zde negace metafysiky, nýbrž určitý úmysl, prozkoumati a posouditi theoretické důvody její, a shledá-li je slabými, jistotu o nejvyšších ideách zatkviti v jiné půdě, k nížto theoretické pochybování více nesáhá, čili jak on sám výslovně praví, některé (domnělé) věděni zrušiti, aby dostal místo pro víru: »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen; denn der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist«. (Předmluva k 2. vydání Kritiky Čistého Rozumu). Víra ve vyšší svět byla Kantovi něčím přednějším, a aby víru tu zachránil před útoky theoretickými, zbavil ji kritikou svou raději domnělých podpor, které jí neprospějí; ale i tato jeho kritika jest opět metafysikou, a sama o sobě také kritiku vybízí.

S metafysikou má se podobně jako s nebem. Poněvadž stará představa o nebi jako vyšším patře země, o nebi nad oblaky se rozplynula: soudí někteří, že žádného nebe není — a zatím jen se nebe rozšířilo, jest kolkolem země celé, na vše strany. Zrovna tak chybně soudívají mnozí, že, poněvadž metafysika v určitém útvaru zmizela, tedy jí vůbec není, — a zatím jest jí všude plno. Žijeme v jejím živle, jsme obklopeni záhadami jejími, ba i ten, kdo ji popírá, činí tak za jistými důvody; a ty skládají jeho metafysiku, ovšem nikoli ideal metafysiky.

Řeklo-li se, že ze všech poblouzení ducha lidského jest nejpodivnějším poblouzení materialistické, v němž duch popírá sebe: jest však ještě o stupeň podivnější, když dále popírá metafysiku, neboť i ono popírání ducha a proklamování hmoty jest úkon metafysický, jest něco, co jinam než do metafysiky náležeti nemůže. Mnozí lidé domnívají se, že jest to něco moderního neb modního, nejnovějšího, zatracovati metafysiku, — jako by nebylo už odedávna bývalo skeptikův, materialistův a popěračů všeho druhu, kteří totéž proti filosofii uváděli a konec jí co nejdříve předpovídali. Obvyčné děje se tak v dobách převratu, kdy se totiž všechno ostraňuje, a metafysika sdílí osud s jinými zjevy společenského života. Ano v tom směru spisovatelům před revolucí francouzskou a vůdcům této mnoho se podařilo. Nicméně i oni měli svou metafysiku; jak se jí Danton na příklad honosil a jak velebně ji hlásal, v samém okamžiku před svou smrtí! Revoluce sama dopouštěla se

metafysiky, když mimo jiné odstranila Boha a bohyni rozumu na trůn posadila. Kritiku ovšem nad její metafysikou prováděti netřeba; provedlit ji činitelé jiní.

V. Metafysika a odbory specialní.*)

Pravili jsme, že tázací pud z ducha lidského nebude nikým vymytěn, ani vědou. Můžeme dodati, že jej věda spíše povznítí. Nejen že v každém odboru přírodnickém metafysika skutečně se vzdělává, ale čím více výtěžků vědeckých vůbec přibývá, tím spíše musí býti zvláštní odbor, který je v hromadu svádí, pořádá, v souhlas uvádí, spory z nich odstraňuje, na mezery ukazuje a je zaplňuje, ze všeho konečně poslední výtěžek strojí.

Jsou otázky, kde nám nynější vědy specialní nedávají žádné odpovědi, — a my přece jich žádostiví jsme; tu přemýšlí duch a doceluje mezery, které věda ostavila. Proto lze říci, že metafysika jest docelkem věd specialních. Pracuje-li ona na základě výtěžků všech věd, znamená to dvakráte něco jiného, nežli že celé vědy tak jak jsou, klade vedle sebe. Prostý souhrn (summa) věd není ještě metafysikou — k tomu jednak dostačí jejich výtěžkové, jednak by se sečítání samo nevydalo ještě onoho posledního výtěžku. Soubor jest duševní čin, který nejen přijímá (sčítance), nýbrž také něco přidává, — zejména také opravuje, doceluje a sestrojuje konečnou výslednici ze všeho, co věděti můžeme. Tak vznikají poznatky metafysické, — a metafysika tudy jest něco jiného (méně i více) než souhrn věd specialních; ona jest soubor či ujednocení jich výtěžkův, tedy dále po jistý stupeň oprava, pak docelk jejich.

Čím více vědy specialní zkvétati budou, tím více bude duch lidský přemýšletí, tím více se snažiti, aby přehled udržel a ve spoustě podrobných dat neutonul, aby se orientoval. Proti oblíbené formulí, že ony vědy metafysiku činí zbytečnou, klademe s klidným duchem

*) Tato část jest jen asi z třetiny nová, ostatek přejat doslovně z článků »O metafysice« (Krok 1887) str. 117.—118. a »O pořadí nauk filos.« atd. (Č. Škola 1886.) str. 6.—8., 17.—22., při čemž leckde mezi staré odstavce vložen nový. Že mnoho se tu opakuje i ze starších pojednání stejného obsahu (»O architektónice věd«, »Über die Reihenfolge d. phil. Doctrinen«), je samozřejmo. Dle jedné poznámky zamýšlel prof. Dürdik článek »O archit. věd« jednou pozměniti; měli bychom tedy onu obměnu dotyčného článku v Č. Škole a definitivně nyní zde. — Celý tento pátý oddíl trpí proti ostatním jakousi neurovnaností, což dá se vysvětliti tím, že v nový celek musily zde splynouti s oběma staršími pojednáními hojně nové dodatky.

formuli svou, že pokrokem jich právě potřeba metafysiky tím více vynikati bude. Čím více odborův, tím více rozvětví se činnost, a každý odbor vyžadovati bude většího a většího úsilí. — odborník stává se jednostrannějším, a z toho důvodu také metafysice větší úlohy nastanou, jakožto odboru, který nade všemi se vznáší. Veliký matematik jako veliký právník, chemik jako historik jsou odborníci, ne však tím samým už velicí metafysikové. Kdo chce zde býti odborníkem, musí sice hleděti k výtěžkům ostatních odborův, ale zahloubati se také do svého odboru. Zručnost v jednom není zárukou zručnosti v druhém odboru. Veliký fysik nemusí býti veliký psycholog a naopak — a totéž platí pro metafysiku. Rozmnožení odborův i zdokonalení každého z nich zvlášt' povede k jednostrannosti, k roztříštění myslí; metafysika naproti tomu zjednává harmonii, jest sebrání myslí.

Ničitelé metafysiky představují si a líčí poměr mezi ní a specialními vědami jako nepřátelský. Z výkladu našeho plyne něco jiného, poměr ten jest přátelský. Metafysika jim ničeho neujímá, nýbrž těší se z daru jejich, přijímá vděčně výsledky nové a užívá jich ku konečné úloze své, — kdežto valná specialní věda ve svém vymeřeném odboru o metafysiku starati se nemusí. Že mezi lidmi, kteří zastupují jednak vědu specialní, jednak metafysiku, mohou vzniknouti hádky, nedokazuje nic; tyť vznikají i mezi zástupci téhož odboru, ku př. také mezi matematiky. Co se však týče sporných věcí, které leží hloub u věci samé, dlužno zvláště vytknouti, že ty jsou právě pružinou metafysiky; ona je uznává a hledí hlubším promýšlením odstraniti je.

Poměr mezi vědami specialními a metafysikou naznačuje se též místním jich rozestavením. Svrchu stala se zmínka, že mnozí považují metafysiku za vědu centralní, jiní za vědu vrcholní a p. A z každého rozdělení věd roní se takto jakýsi svit na dotčený poměr.

Nadchází nám nevyhnutelná úloha rozdělití veškerenstvo věd a v něm udati místo metafysice. Poněvadž úloha ta všechny vědy jakožto dělivo předpokládá, náleží ona sama v obor, který následuje po nich, tedy do metafysiky.

(Pokračování.)

DR. OLDŘICH KRAMÁŘ.

O původu časomíry.

(Pokračování).

Kdo jest klidně a odměřeně živ, tomu plyne den za dnem obvyklou mírou subjektivní, v níž spočívá veliký zdroj uspokojení. Je-li však takový člověk někdy okolnostmi přinucen, aby od pravidelnosti své se odchýlil a neobvyklými věcmi se zanášejí z obvyklého kruhu myšlení zcela vybočil, pak bude doba takto prožitá zdáti se mu neobyčejně dlouhou. Ba známy jsou případy, kdy lidé v nebezpečnosti a úzkosti se ocitnuvše za několik vteřin prožili zdánlivě dlouhou dobu života. I sny poskytují příklady tohoto druhu. V čem tedy spočívá příčina, že nějaký počet střídajících se členů někdy krátkou, někdy dlouhou dobu znamená, a že nutně tedy nastávají neshody mezi mírou subjektivní a objektivní čili hodinovou? Zkušenost zcela nepochybně odpovídá k této otázce, že city více méně závažné a úsilí duševní neb svalové, obvyklou neb neobyčejnou měrou provozované, určují subjektivní délku trvání.

Tedy nikoli v počtu střídajících se smyslových obsahů, nýbrž v orgánové náladě spočívá ona míra časová. —

Obrátíme se nyní k jinému předmětu, jenž nám nedostatečnost oné theorie řadové opět s jiné stránky ukáže. Jest to výbava čili evoluce řady. Tato zkušenost jest tak běžná, že Herbart nerozpakoval se o ni opíratí celou theorii časovou. Avšak přihlížíme-li bedlivěji k výbavě samé, shledáváme nenadálé obtíže. Dle onoho vzorce řadového jest pocit a jako zbytek a_1 spojen s plným pocitem b , jako zbytek a_2 s plným pocitem c a se zbytkem b_1 , jako zbytek a_3 s pocitem d a se zbytky c_1, b_2 , jako zbytek a_4 s pocitem e a se zbytky d_1, c_2, b_3 atd. V tomto rozčlankování a sestrojení řady má spočívati podnět k výbavě. Při tom však Herbart a jeho stoupenci zapomněli na velmi závažnou věc. Jestliže podnět k výbavě dán

jest tím, že *a* objeví se nahodilými příčinami jako pocit ve vědomí, pak, jak známo, děje se výbava čili evoluce řady, nejsou-li nějaké překážky v orgánové náladě samé. Avšak již tu shledáváme se s neshodami. Pociť *a* přestává být pocitem a sklesnuv na zbytek a_1 (dle názoru Herbartova) měl by vybaviti pociť *b* v plné platnosti pociťové, pociť *b* přestává být pocitem a sklesnuv na zbytek b_1 měl by vybaviti taktéž pociť *c* atd. Avšak jak zkušenost ukazuje, neděje se tak nikdy, nýbrž, vybavuje-li pociť *a* nahodilými příčinami zjednaný onu řadu, děje se to vždy jen v upomínkách. Také možno pozorovati, že s prvním členem vybavuje se zhusta jen upomínka několika členů, a evoluce, jež by dle předpokladu Herbartova vždycky nastati měla, neděje se. Ovšem připomíná se ve výkladech Herbartovské školy, že evoluce zprvu daří se nesehnadně, a že teprv postupem výbavy několika členů další evoluce se usnadňuje. Avšak předmět není tak snadný a prostý, jak ona theorie jej předpokládá.

Pravili jsme již prve, že za pravidelných okolností neděje se evoluce, nýbrž toliko výbava několika členů. To třeba příklady dovoditi. Ačkoliv nám žádná řada není tak známá a běžná jako řada dne, přece v každé době dne máme toliko představu několika členů následných. Po ranním probuzení na př., když jsme již dostatečně vystřízlivěli, představu, že vstaneme, ustrojíme se a umyjeme; pak teprv, když aspoň jeden z těchto členů byl uskutečněn, dostaví se členové další, na př. že budeme konati před snídaním nějakou práci obvyklou a potom že posnídáme.

Jiný zajímavý příklad taktéž poučuje nás, že i pevně sestrojené řady představ vzdorují výbavě, i když jeden člen počáteční jest dán, neb více členů jakýmikoli příčinami bylo vybaveno. Na tom z velké části zakládá se nespolehlivost paměti, i když vědomosti dobře jsou ustáleny. Ne jakoby výbava vůbec byla nemožna, avšak musí přistoupiti jisté podněty, aby mohla nastati. Položimeli někomu neočekávanou otázku, je zhusta zaražen a nedovede správně zodpověděti, i když týká se to oboru jeho vědomostí. Tak zejména přihází se učitelům, že otázkami svých žáků bývají v rozpaky uvedeni, ačkoli věci jim jsou zcela známé. Věc jest patrně ta, že výbava sama sebou jest nesehnadna, nepřistoupil-li napřed podnět subjektivní. Tento podnět ale jest příslušná nálada, čili jak říkáme, zájem. Objektivně ovšem spočívá zájem na výbavě představ apercipujících, subjektivně však zakládá se na náladě, která nezbytně přistoupiti musí, máli apercepce a tím též výbava řady se dařiti. Z toho poznáváme potřebu přípravy

každému řečníku a učiteli, jenž o jakémkoli předmětu volně má přednáseti. Po předběžné důkladné přípravě dostaví se ona nálada velmi rychle. Nepředcházela-li však příslušná příprava, pak trvá to nějakou dobu, než apercipující představy spolu s náladou ze své netečnosti se vybaví. Wieland ilustroval tuto známou neobratnost učených lidí pěkně ve svém románu »Geschichte des weisen Danischmend«, kde nám žertovně vypravuje, kterak tento filosof nikdy si nedovedl vzpomenout, když byl tázán od svého pána a vladaře, šacha Gebala; kdežto zchytralý kancléř onoho na každou otázku svého pána měl jakoukoliv odpověď s patra pohotově. To jest spolu příčina, proč volná přednáška učitele věd je spojena s velikým úsilím a proto pedagogicky nepraktická, o čem pisatel na více místech obšírněji promluvil.

Naproti těmto příkladům nesnadné výbavy řad připomeneme opět případy, kdy děje se výbava s neobyčejnou snadností. Znamé a oblíbené popěvky neb melodie z oper a jiných skladeb bezděčně vybavují se zhusta, zcela bez našeho přičinění. Ba hudebník obdařený dobrou hudební pamětí často jest takovými výbavami přímo trýzněn a nedovede se jich zbaviti leč největším úsilím, neboť vtírají se mu do každé práce a ruší jeho pozornost. Pisatel může v té příčině ze své zkušenosti příklady uvéstí. Zhusta z rána po probuzení, neb v jinou dobu denní objeví se z nenadání úryvek z té neb oné skladby a provází jej, pokud usilovně pozornost k nějaké práci neobrátil. A tato zkušenost známa jest všem lidem hudby znalým. Co jest příčinou této snadné výbavy, ano toho nepřetřítého opětování této řady? — Jest to nálada, jež nahodilými činiteli ústrojnými byvší probuzena, shoduje se s náladou jisté skladby neb části její. Pokud tato nálada vlivem vážnějších příčin neustoupí, potud trvá ona stále opěťovaná výbava. I to jest lidem odedávna známo, a taktéž Wieland vypravuje ve své »Geschichte der Abderiten«, kterak po provozování jistého dramatu Euripidova celé Abdery prozpěvovaly doma i po ulicích jakýsi popěvek o božské moci Erotově.

Touž snadností výbavy vyznačují se význačná místa básnická, vynikající buď vzletnou krásou myšlenek neb žertovným proslovením nějaké myšlenky. Odtud známá zkušenost, že vzdělání lidé, kteří mnoho a bedlivě četli, mívají pohotově citáty z básníků i prosaistů, když příhodná příležitost probuzuje příslušnou náladu. Daly by se i jiné příklady tohoto druhu uvéstí. Lidé v nesnadných okolnostech života bezděčně pronášívají a pronášivali jisté formule

modliteb k odvrácení nebezpečnosti směřující. Také vědomosti snadno se vybavují, když průběhem přednášky v učiteli živý zájem byl probuzen, aneb když jakákoliv nahodilá příčina zájem podněcuje. Atd.

Tyto příklady jednoho i druhého způsobu budou asi dostatečným dokladem k tomu, že výbava není podmíněna toliko pevným sestrojením představ v řady. Ba zkušenost ukazuje nám dva zcela opačné případy, a sice:

1. Že nejpevněji sestrojená řada nedochází výbavy, pokud příslušná nálada, jež při sestrojení jí byla probuzena, se neuplatňuje.

2. Že živá nálada přímo řady sestruje, i když před tím ty které představy nebyly spojeny. Na tom právě zakládá se tvorba umělecká i vynalézavost v oboru vědeckém i v činnostech praktických.

Kdyby pevné sestrojení řady bylo dostatečnou příčinou k výbavě, pak by zajisté výbava vždy dít se musila, když by první členové řady jasně byli uvědoměni. Ale tomu není tak. Z toho patrně následuje, že při řadotvorbě rozhoduje jiný činitel, jenž spolu i podmiňuje objektivní styky a spojení představ, tedy sestrojení řady. Jest to zkrátka *organová nálada*. Již svrchu pravili jsme, že různost nálady ztěžuje aneb zamezuje výbavu. K tomu budiž uveden ještě známý příklad z obecné zkušenosti. Často konáme nějaké předsevzetí, že v tu a v tu dobu to neb ono učiníme. Avšak když doba ta nastane, nedojde k splnění toho, poněvadž spojení představ se nevybaví. Hlavní překážkou jest, že doba, kdy ona řada uskutečnění se měla, náladou zcela se r ů z n í. Proto nutno a n t i c i p o v a t i všechny okolnosti té doby a k nim připojiti zamyšlenou řadu, má-li výbava skutečně nastati. Proto na př. mnoho lidí má dobré předsevzetí časné vstávat ku práci, ale když ráno se probudí, nevzpomínají onoho předsevzetí, protože nálada hned po probuzení značně se liší od nálady předešlého večera, a teprv když rozespálost pominula, nastává shoda organových nálad a tím spolu navázání k posledním členům předešlého vědomí denního.

Naproti oné zapomínavosti naskytá se opět jiný případ, a to opačný u lidí činných a svá předsevzetí s úzkostlivou nervosností plnicích.

Poněvadž předmět k objasnění věci poslouží, naznačíme jeho podstatu. Kdo má nějaké předsevzetí, buďto chce něco vykonati aneb něco zameziti. K prvému i druhému sestruje dle zkušenosti

řadu, jež uskutečniti se musí, aby zamýšlený účel došel splnění. Poslední člen sestrojené řady, n. př. a, b, c, d, e, f, naznačuje účel, ostatní členové předcházející jsou prostředky. Se sestrojením každé takové řady jest tedy nutně spojena jasná výbava její, která podmíněna jest upjatou pozorností k věci obrácenou. Možno-li řadu uskutečniti ihned, a nejsou-li žádné fyzické překážky, uskutečňuje se člen po členu a tím posléze člen f, zamýšlený účel. Jinak tomu jest, leží-li mezi možným uskutečněním řady a přítomností nějaká doba, tedy taktéž řada, která napřed uskutečniti se musí, než nastane možnost uskutečnění oné řady. Naznačme tutu mezi uskutečnění se vkládající řadu značkami A, B, C, D, E; tedy připojujeme k poslednímu členu E onu řadu a, b, c, d, e, f. Při tom třeba k tomu zřetel míti, že jest značný rozdíl mezi myšlenou řadou a jejím uskutečněním. Připojujeme tedy zamýšlenou řadu k poslednímu členu E, avšak přítomná nálada liší se od té, jež uskutečněním předchozí řady A, B, C, D, E ve vědomí nastane. Příčiny toho jsou rozmanité, jednak přirozený postup orgánového vědomí průběhem dne, jednak nálada uskutečněním oněch členů, od A až do E, s fyziologickou nutností vybavená. Proto tedy říci všeobecně třeba, že v mysli představené okolnosti k uskutečnění řady a, b, c, d, e, atd. jsou jiné, než jak průběh řady A, B, atd. je vytváří. Proto lidé ve svých předsevzetích tak mnohým klamům vědomým i nevědomým jsou vydáni. Uskutečněním členu E nastávající nálada může přímo přičítati se původní náladě, z níž sestrojení řady a, b, c, d, zkrátka ono předsevzetí vyplývalo. Pak vůbec nedojde k tomu, aby předsevzetí bylo splněno, i když vědomí plně zachovalo onu řadu. Příklady jsou na snadě. Člověk lehkomyšlný na př., má předsevzetí po uplynutí doby A—E něco vykonati, a jeho předsevzetí jest na tu dobu upřímně míněno, avšak průběh oné doby tolik nových dojmů způsobil, že ono předsevzetí zdá se mu zbytečným, aneb aspoň ne tak nutným, a proto vědomě a dobrovolně od něho upouští.

Jiný případ opět jest ten, že s uskutečněním členu E nastala tak různá nálada, že zprvu připojená řada a, b, c, ani uvědomění nedochází; pak jest splnění předsevzetí tímž činem vyloučeno. V tom případě říkáme, že jsme zapomněli, a je to věc právě tak častá, jako případ prve naznačený.

Má-li býti uskutečnění řady zamýšlené zabezpečeno, musíme předem náladu průběhem řady A—E dle zkušenosti anticipovati. To však nežnamená nic jiného, než že nutno uvažovati pře-

dem všechny možné případy a jich následky a tedy spolu i nezbytné citové nálady, jež s nimi jsou kladeny. Učiníme-li tak, pak nastane-li člen E, bude spolu kladena předcházející nálada s předsevzetím spojená a překážky k uskutečnění řady a, b, c, budou aspoň částečně odstraněny. Jde-li na př. o to, aby něco zamezeno bylo, pak uvažujeme a máme předem uvažovati všechna pokušení, která mohou nastati. Piják na př. má dobré přelsevzetí, že ve společnosti přátel, již nemůže neb nechce se vyhnouti, bude nápoje střídavě požívat. Avšak veselá a rozbujnělá nálada snadno zvrátí všechny dobré úmysly. Chce-li tedy takový člověk býti poctivým sám k sobě, uvažuje předem tyto možné okolnosti a přivádí je v pevný styk se svým dobrým úmyslem.

Jinak je tomu u lidí úzkostlivě přesných v plnění svých předsevzetí a vůbec u lidí povahy dráždivé čili nervosní. Nemohou-li uskutečnění svého předsevzetí provésti ihned, provází živá představa jeho a stálý nepokoj onu řadu, která uskutečnění předchází, a tím stává se, že po uplynutí jí mysl k vyplnění předsevzetí jest dokonale připravena. Ba shledáváme mezi lehkomyšlným a úzkostlivým člověkem úplnou protivu všeho počínání a cítění. Prvý pro zábavu, která mu před plněním předsevzetí kyne, zapomíná úplně na předsevzetí a zhusta buď zcela je odloží, aneb lehkomyšlně odbude. Úzkostlivý člověk naopak nedovede se nikdy cele oddati radosti a zábavě, ví-li, že po ní následují vážné povinnosti, vůbec plnění nějakého předsevzetí. Lehkomyšlný pro zábavu nedospěje vůbec k tomu, aby své předsevzetí splnil, vážný a úzkostlivý pro předsevzetí nedovede se bezstarostně oddati zábavě.

Rozdíl obou případů spočívá jedině v rozdílnosti nálad, které v době možného uskutečnění řady a, b, c, nastávají. Tyto příklady naznačují asi s dostatek, že objektivní sestavení řady není jediným činitelem při výbavě čili evoluci. Nepravíme ovšem nikterak, že pevné spojení obsahů představ mezi sebou není důležitou podmínkou možné výbavy, nýbrž tvrdíme toliko, že sebe pevnější objektivní spojení nedostačuje, nepřístupují-li k tomu činitelé subjektivní, příslušné nálady. Ano, zkušenost dotvrzuje i posléze, že pevné spojení představ při tvoření řady při sebe lepším úmyslu nedáří se, je-li orgánová nálada tomu nepřízniva.

Aby nevzniklo nedorozumění, třeba rozeznávati zde dva činitele: pravidelný postup orgánového vědomí průběhem dne, a nahodilejší nálady stykem představ způsobené. Prvý jest podmínkou časomíry, nahodilejší nálady však bud

usnadňují, buď znesnadňují i tvoření řad i výbavu jejich. V příčině časomíry nutno tedy předpokládati, že pravidelný postup orgánového vědomí zahrnuje v sobě apriorickou řadu s velikým počtem význačných členů, kteréž jsou podkladem nevědomého čítání, čili měření. Avšak shledáme rovněž, že tato apriorická řada jest apriorickým podkladem pro všecku empirickou řadotvorbu, a že spolu i při výbavě nezbytně spolupůsobí. Zvláštní subjektivní nálady při tom toliko spolupůsobí, buď příznivě, buď nepříznivě.

Kap. III. Odvození theorie času z pravidelného postupu orgánového vědomí.

Každý organism, nejnižší i nejvyšší, vyznačen jest střídáním funkcí, s nimiž střídavé fase orgánového vědomí dány jsou. O tom promluvil pisatel již v pojednání o citech, avšak zde přihlédnouti nám jest k tomuto střídání za účelem jiným, závažným, abychom totiž pochopili, kterak toto střídání jest biologickým základem všech názorů časových a časomíry. Jako organismy, počínaje od nejnižších k nejvyšším, ukazují velmi nestejnou složitost a odtud pochodící zřejmé aneb nezřejmé oddělování funkcí a vytvářování příslušných ústrojů, tak možno již předem souditi, že i názory časové a časomíra budou prostě subjektivního významu toho kterého druhu živočišstva dle pokročilejšího aneb prvotního stupně vývoje. Vědomí lidské, jež bádání psychologickému jest jediným východištěm, pokud jde o opravdové řešení problémů, ukazuje nám, že každé individuum lidské má vědomí času prožitého, časovou řadu od přítomnosti počínaje nazpět až k prvním začátkům ustáleného vědomí. Čím složitější vůbec organism jest, tím z pravidla také delší jest objektivní doba života, přihlížíme-li totiž k přirozenému zakončení bez násilného přerušení úkonů životních. A nehledíme-li ani k délce přirozeně končícího života, nýbrž máme-li toliko vědomí minulosti na zřeteli, která v každém okamžiku života činí pozadí jeho, můžeme s tímž právem říci, že poměrně dle složitosti organismů bude na obdobném stupni vývoje vědomí této minulosti objektivně buď kratší neb delší. Z této objektivnosti délky souditi o příslušné subjektivné délce čili krátkosti života nejsme však nikterak oprávněni. Totiž nebylo by správně souditi, že subjektivní vědomí minulého života, pokud je u živočichů předpokládati můžeme, jest podmíněno objektivní délkou života. Zkrátka nedá se mysliti, že by

živočích dle poměru s lidským životem krátce žijící, pokládal svůj život za k r a t i ě k ý dle míry života lidského. Že tomu tak býti nemůže, o tom přesvědčí nás tato úvaha. Tážeme-li se, na čem zakládá se vědomí časové vyvíjejícího se individua lidského, shledáváme nutně, že jest to v ý v o j sám. Při tom ovšem nutno pomínouti zcela vývoj embryový, poněvadž vědomí jeho od vývoje poembryového jest prahem odděleno. Ale i počátek poembryového vývoje nutno vyloučiti z vědomí délky života, poněvadž opravdu upomínka tak daleko nesáhá. Poembryový vývoj děje se ve věku nemluvném a dětském prudce, tak že nápadně liší se od pozdějšího vývoje klidnějšího. Počítáme-li asi od pátého neb šestého roku postup života a vývoje tou měrou za vědomý, že v pozdějších dobách ještě v upomínce jest zahrnut, tedy máme před sebou vědomou řadu zvolna postupujících stupňů vývoje ústrojového a spolu intelektuálního. Shledáváme dále, že kromě vývoje činnosti rozumových u člověka přední význam přísluší ponenáhlemu v ý v o j i p o h l a v n í m u, jeho stupňům předběžným, zralosti a následným stupňům sestupujícím. Zkušenost ukazuje všeobecně, že tento vývoj, ježž člověk má společný s ostatními živočichy, kromě boje o život a vývoje činností intelektuálních určuje p ř e d e v š í m podstatu života a jeho vědomí. Odtud pocházejí význačné rozdíly dětství, jinošství, úplné zralosti a pozvolna se dostavující staroby, a to s malými rozdíly u obou pohlaví stejně. Jest tedy patrné, že přirozený vývoj pohlavní a přirozený úkon plození jest to, co dává životu lidskému celkový význam časový.

Tato celá řada životní jest však u člověka zřejmě rozdělena jednotlivými d n y, jež činí takřka články v tomto souvislém řetězu života. Nezbytná potřeba spánku, ježž u všech poněkud výše složitých organismů předpokládáti nutno, způsobuje tedy, že celá řada života rozčlankována jest ve členy celkem sobě v e l m i p o d o b n é.

Doba dne jest tedy u člověka, a podobně zajisté u poněkud vyšších organismů, základním prvkem životního vědomí časového. Tyto řady dnové jsou sobě velmi podobné, neboť vývoj děje se zvolna a ponenáhlu. Kdežto pak celá řada životní má význam psychický, časový toliko při souborném přehlížení života a při očekávání budoucnosti, jest doba dne tím psychickým činitelem, jenž opravdu veškeré naše názory časové a časomíru zakládá a ovládá. Než o tom prozatím dosti.

(Pokračování.)

Ke sporu o asociaci podobností.

(Pokračování.)

4. Lehmann svoji theorii styčností formuluje tak, že »představa**)* *A* reprodukuje představu *b* stejně, jako každý člen v řadě příčin může vyvolati jistý účinek, jakmile jen ostatní podmínky (v tomto případě, že *A* a *B* byly pospolu) jsou splněny.«

Vjem *A* a vzpomínka *b* nejsou členy jedné řady příčin, ani členy jednoho poměru. Bývalé vjemy A_n a B_n byly u poměru současnosti nebo následu, ale dnešní vjem *A* není s nimi v nijakém poměru, než že je podoben jednomu z nich. Lehmann stotožňuje dnešní vjem *A* s minulým vjemem *A* a proto myslí, že *A* a *b* jsou členy jedné řady příčin.

5. Lehmann ve studii »Ueber das Wiedererkennen« na str. 105. Ph. St. V. namítá proti theorii podobností, že »je udržována jistým mylným nazíráním psychologickým. Myslíme si představy jako reálné veličiny, hladké atomy, vyzbrojené háčky, tak že se k sobě mohou připoutat, když současně ve vědomí se objevují, aby pak společně zapadly v kout, kde mohou ležet, až je jiná představa uchopí a vytáhne. Tu lze říci, že představa *A* nutně skrze své mezičleny musí se připojit k představě a_n , která zase jest připojena k *b*, aby tuto přivedla k objevení se. To je hrubý smyslný názor.«

Tato námitka vzešla také z nesprávného pochopení Wundtových názorů o »představách«. Ty jsou u něho složité duševní stavy, z elementů se skládající. Tyto elementy v nich ustavičně se vyměňují: jedny odpadají, nové přibývají. Proto »představa« není nic stálého, není to objekt, ale měnitelný proces. (Phys. Psych. III. 559. 560.) Ale Wundt také řekl, že asociace neděje se mezi těmito pomíjitelnými a měnícími se celky jako takovými, nýbrž mezi jich elementy. Proto popřel asociaci podobností, ale nahradil ji asociací stejností. A na elementy musíme se dívat jako na

*) Zde ve smyslu Wundtovy Sinnesvorstellung, Wahrnehmung — str. 108 cit. stud.

něco stálého, neměnicího se a proto Wundt mezi nimi uznal asociaci stejnosti za možnou. Lehmann neprávem generalisoval Wundtovy námitky proti asociaci podobnosti na vnitřní asociaci vůbec. Wundtovy námitky platí jen při jeho lišení komplexních a elementárních duševních stavů.

Proti námitce Lehmannově lze však ještě všeobecně namítnouti, že my duševní děje nemůžeme jinak pojímati než jako »objekty«, »hmotně«, »smyslně«.

Je fakt, že zakoušíme vjemy, vzpomínky, známky to vnějších dějů, a že jsou provázeny city, subjektivními to reakcemi na ně. Druhý fakt je, že o vjemech, vzpomínkách a citech reflektujeme. Uvažujeme, v jakých vztazích k sobě jsou: Toto myšlení tvoří obsah psychologie. Sebezpozorování je ale něco jiného než zakoušení vjemů, vzpomínek a citů. Sebezpozorování jsou jiné děje duševní než vjemy, vzpomínky a city. Ty jsou známkami hmotných dějů a reagují na ně libostí neb nelibostí, ale nemohou pozorovati samy sebe. Jest-li něco ve vědomí, co pozoruje vjemy, vzpomínky a city, nejsou to tyto samy.

Co je sebezpozorování, ty zvláštní stavy? Známe je tak, jako známe vjemy, představy a city? Tomu tak není: nemohou být samy sobě objektem, neboť to »my«, to vědomí sebe sestává právě z těch stavů reflektujících. Přece ale vyslovujeme svá psychologická pozorování? Psychologická studie je výraz právě takového sebezpozorování. Zde jsme u psychologického výkladu sebezpozorovací činnosti duševní. Ona se projevuje obrazy vzatými z vjemů — projevuje se představami, jež jsou známkami jevů neduševních. My myslíme o svých vjemech, představách, citech obrazy, jež jsou nám známkami hmotných dějů. Představujeme si je jako hmotné objekty. My jinak o nich myslit nemůžeme. Sebezpozorovací děje v podstatě své a pravém zjevu svém ve sféře vědomí odhaliti se nemohou, o sobě samých mlčí — a jiných interpretujících dějů ve vědomí není, než obrazivé vjemy a představy. Když tedy myslíme o vjemech a představách, musíme použiti forem, jež ony samy skytají. Jestli však sebezpozorování k pochopování duševních jevů, jež pozoruje, užívá obrazů poskytnutých vjemy a představami, užívá nutně obrazů, jež znázorňují děje hmotné, neboť vjemy jsou známky hmotných jevů. Tyto obrazy však, jež skytá našemu sebe pozorování vnímání a vzpomínání, jsou děje duševní, a jestliže sebe pozorujeme, jimi myslíme, neupadáme tím v hmotné pojímání duševních dějů a contr. nějakého duševního; neb jiného materiálu není a on sám je duševní výraz předpokládaných jevů hmotných.

Tím jest dána odpověď Lehmannovi.

Nemůžeme myslit o duševních dějích (vjemech, vzpomínkách a citech) než v »hmotných«
obrazech. Jestli sebezpozorováním dělíme stavy duševní na elementy a považujeme je za objekty, tedy užíváme sice obrazů, jimiž představujeme si děje hmotné, užíváme ale řeči našich vjemů a představ o dějích hmotných. Nemáme jiné řeči k vyjádření duševních dějů, neboť naše vjemy a představy odnášejí se jen k dějům hmotným. Všechny naše psychologické výrazy a obraty to dosvědčují. Říkáme, že představy se spojují, následují se, mizí, objevují se. City vlní se, stoupají, klesají. To vše jsou výrazy označující hmotné dění. Pomocí vjemů a představ zobrazujeme si, že hmotné jevy skládají se z částic a proto my také analysující vjemy a představy mluvíme o elementech a představujeme si je jako objekty, poněvadž si hmotné děje představujeme jako děje mezi částicemi hmotnými.

Výtka objektivování představ theorii podobnostní učiněná je výtka veškeré terminologii psychologické, zde jednostranně vytknutá.

II. Psychofysiologické námitky proti asociaci vnitřní.

I. Lehmann ve studii »Ueber Wiedererkennen«*) praví: »Asociace podobnosti je ve sporu s celým moderním pojetím poměru mezi duchem a tělem, s monistickou theorii. Riehl v díle »Der philosophische Kriticismus« (II. sv. str. 214.) jasně vyložil, »že ve faktu, že se psychické jevy spojují nejen dle současnosti a následu, ale též dle vnitřního příbuzenství, čili podobnosti, je anomálie k zákonu korespondence vnitra a vnějšku. Kdežto pro prvejší asociaci jevů duševních (styčností) bez obtíží můžeme dokázati odpovídající objektivní skutečnosti ve všeobecných vlastnostech mechanismu nervové substance, pokud tento mechanismus všude vede k seřazování pohybu a jeho nacvičení opakovaním, nelze pro asociaci vnitřním příbuzenstvím mysliti na mechanickou representaci.«^{**)}

*) Str. 154. 155.

**) Podávám v poznámce celý úryvek z Riehlova spisu i s poznámkami Lehmannovými. »Následkem toho Riehl nazývá spojení podobnostní asociacemi psychologickými v protivě k spojením styčnostním, která mohou býti vysvětlena fyziologicky. A aby se dostal k této anomálie, utíká se k jednotící funkci vědomí.« Psychická asociace [t. j. podobnostní] je jejím účinkem« Lehmann správně namítá, že toto vysvětlení Riehlovo neuspokojuje, »poněvadž je vlastně velmi široké: obsahuje právě tak dobře asociaci styčnostní jako podobnostní. Kdybychom tak málo věděli

„Seřazováním pohybů“, myslí Lehmann energetické změny v ústředích nervových způsobené podněty. Tyto jsou řadou dějů. Nervové děje jsou tak seřazováním pohybů a to pohybů jedné řady, neboť za takovou lze považovati podněty, jež společně nebo po sobě působí. Pro asociaci vnější lze naléztí vysvětlení v takovémto seřazování pohybů, neboť subjektivním znamením vnějších dějů a reakce na ně v ústředním nervstvu je asociace vjemová. Asociace vnější pak je úlomkovitou reprodukcí asociací vjemových. Asociace vnitřní znamená však přetržení postupující řady asociací vnějších (neboť se jí spojují dvě nesouměrně zažitě zkušenosti) a přesunutí do řady nové a tu myslí Lehmann, že nelze naléztí pro přesunutí to vysvětlení v dějích nervových, jež jsou mu seřazováním pohybů jedné řady, ne přefazováním řady jedné v jinou. Theorie styčností (v. str. 119. Č. M. pozn. 4.) pak, vysvětluje přechod od vjemu k vzpomínkám tak, že vjem nemusí vzbudit předem vzpomínku podobnou, odpovídá dle Lehmannova postulátu seřazování pohybů. [Schema $A + B + C + d + e + f$ ne $A + B + (C + c) + d + e + f$.]

Lehmannův názor na děje nervové je jednostranný. Fysiologický korelát asociace vnitřní nemůže být ovšem seřazováním pohybů jedné řady představující jednu zkušenost, ale děje nervové nemusí se myslit jen jako takovéto seřazování v řadě jedné. Kdyby duševní dění bylo jen vjímaním, byly by nervové koreláty jeho jen takovým seřazováním pohybů, ve kterém by nebylo možno myslit si korelát asociace vnitřní. Ale vnímání se střídá se vzpomínáním a toto je docela jinou psychickou řadou jevů než vnímání a není znamením souběžných dějů objektivních, jako je vnímání. Za organický korelát vzpomínek považujeme (t. j. domýšlíme se) hypotetické stopy, resonance minulých podráždění. Jako přechází vnímání ve vzpomínání a střídají se vzpomínky různých odlehlých zkušeností, tak si myslíme, že přechází podráždění podnětem vzbuzené v podráždění u t a j e n é (resonance, stopy). Tento přechod o povaze nervového systému, že bychom nebyli s to asociace styčností vysvětliti fysiologicky, nic by nám nebránilo, také tyto počítati k »jednotící funkci« vědomí. Veškeré spojení mezi představami může na konec býti pojato jen jako výsledek jednotící působnosti a zdá se mi býti nejvš povážlivým, dva tak příbuzné zjevy, jako vnitřní a vnější asociace, od sebe oddělití a pro každou z nich dátí zcela různá vysvětlení. Je-li jeden zjev účinkem jednotící snahy vědomí, proč není i druhý takovým účinkem? a žádá-li se fysiologický výklad pro jeden, je správné, žádat jej i pro druhý. Jest však, jak Riehl zřejmě nahlédl, nemožno provésti tu fysiologický výklad a proto utíká se k jednotící funkci, která bohužel má tu chybu, že je příliš široká, tak že vše dovede vysvětliti.

přímého podráždění v utajené dá se vysvětliti jako organický korelát asociace vnitřní.

Podráždění utajené navazuje sice na přímé, ale není pokračováním reakce na současné děje vnější a tedy ne pokračováním seřazování pohybů, jimiž se na podněty reaguje. Je resonancí minulých reakcí na podněty a vyřazením ze seřazování přímých podráždění, je novým seřazováním. Máme tu pak dvě neb více řad nervových procesů, jež se hmotně stýkají, ale nejsou v stejném poměru k podnětům. Nejde tedy podráždění v jedné řadě, jak myslí Lehmann, a č z ústává seřazováním pohybů, neboť i tyto resonance reprodukuje seřazení minulých přímých podráždění.

Tím ale padá odpor proti vnitřní asociaci s hlediska psychofysiologického. Seřazování pohybů v ústředích nervových, aby odpovídalo asociaci vnitřní, musilo by být seřazováním pohybů řady jedné, představující jednu zkušenost nepřerušovanou. Asociace vnitřní, sama jsouc vymknutím z běžící řady vjemové neb vzpomínkové a přesunutím v jinou vrstvu duševní zkušenosti, vyžaduje jako hmotný korelát pohyb přesunující se z jedné řady, odpovídající zkušenosti jedné, do řady druhé, odpovídající jiné zkušenosti. Toto přesunutí uskutečňuje se dle domněnky o stopách tím, že podráždění přímé budí stopu podráždění minulého. Styk hmotný a seřazování pohybů se tu zachovává,*) ale uvedeny jsou ve styk elementy nervové, představující nesoumezné zkušenosti hmotné: přítomnou a ozvuk minulé. Buzení stop

*) Tento hmotný styk mezi podrážděním a resonancemi lze si myslit dvojím způsobem: Buď si myslíme, že podráždění jisté kvality a resonance příbuzného podráždění ukládají se v ústředí vedle sebe a tak se stýkají. Náзор tento předpokládá okalisaci dějů nervových. Nebo, a to lépe, můžeme si je představovat tak, že je v centrech prostředí, jež prostředkuje styk mezi podrážděním a stopami, asi tak, jako vzduch prostředkuje chvění znějící ladičky, k jiné, jež by, do chvění jsouc uvedena, též tón vydávala. Toto prostředí nemá ovšem psychologického korelátu. Tento názor nepředpokládá lokalisaci podráždění; podráždění jisté kvality nemusí býti vždy vedeno na určité místo v ústředí, aby stopa minulého příbuzného podráždění mohla jím býti buzena, neboť prostředkuje tu prostředí mezi podrážděním a příbuznými stopami. Lze si pak myslit celé ústředí nervové spojené v jeden celek seřazujících se podráždění a seřazených stop. Podráždění vzbudí resonanci stopy příbuzného podráždění, tato rozechvěti může buď jinou stopu příbuznou, nebo stopy soumezné, poněvadž soumezná podráždění se spojují. Fysiologická theorie zde podaná liší se od Wundtovy (Phys. Psych. III. 565—567) a Höffdingovy na Wundtově založené. (Vierteljahrs. XIV. 188, 189; XIII. 431—435, Psychologie 163.) Proti Höffdingově theorii činí správné námitky Lehmann v studii: Kritische und experimentelle Studien über das Wiedererkennen. Phil. Stud. VII. 181—184.

lze si vysvětliti jako hmotný korelát asociace vnitřní, neboť je přeřazením, přesunutím, jaké vyžaduje asociace tato, jsouc sama psychickým přesunutím.

Buzení stopy, má-li odpovídat asociaci vnitřní, musí býti buzením stopy podráždění příbuzného, stejného. Styčnost podráždění a stopy — styčnost nutno postulovati s hlediska hmotného — můžeme si myslit jako buzení stopy příbuzné, jako resonanci příbuzného minulého podráždění, nebo příbuzné resonance jiné, tak že psychickým korelátem této styčnosti musí býti asociace vnitřní. Důkaz tu ovšem provést nelze, ale psycholog, který opírá své psychologické názory o domněnky fyziologické, jako Lehmann, musí připustit domyšlení jich pomocí další hypotézy o specifické zvláštnosti funkcí nervových.

Lehmann zapomíná, že ani asociaci vnější samu nemůže vysvětliti svým psychologickým výkladem. Asociace vnější jsouc částí vzpomínání, předpokládá přechod z vnímání neb z jiné minulé zkušenosti vzpomínkové a hmotný její korelát — stopa — děje se v přiřazené řadě resonancí a předpokládá přeřazení.

Toto přeřazení děje se vzbuzením stopy, resonance příbuzné s vyvolávajícím podrážděním neb stopou. Hmotný korelát přechod takový vyžaduje a nelze tu namítati, že je stopa obsažena již v podráždění, jako namítá Münsterberg, že podobná představa je již obsažena ve stavu vyvolávajícím. Aby byla uvedena v činnost řada korelátů představ, které se spojují asociací vnější, je třeba prostředkujícího korelátu: vzbuzení stopy příbuzné. Jako popírá Lehmanni prostředkování podobné vzpomínky, tak i popírá podobnou stopu. Právě*): »Asociace představ nastane, když dvě nebo více představ současným neb sukcesivním vystoupením ve vědomí vyvolaly v dotyčném centru takovou labilitu, že jeden pohyb (opět) nemůže vzniknouti, aniž by jiných za sebou nevyvolal.«

Lehmann zapomíná uvést, že pohyby tu navzájem se vyvolávající, nejsou pohyby jedné řady a že tu jde o buzení stop podrážděním přímým a o seřazení podráždění přímých a nepřímých.

Theorie podobnostní tvrdí, že se tu budí resonance příbuzná a pocit že vyvolává vzpomínku podobnou. Lehmann k vůli své teorii seřazování pohybů, kterou jednostranně vykládá podle způsobu korespondence na podněty, t. j. jako seřazování v jedné řadě bez přeřazování, vylučuje podobné elementy, jak objektivní, tak subjek-

*) Str. 156 cit. stud.

tivní z akce. Schema: $A + B + C + d + e + f$. Ale právě hmotný korelát tohoto procesu usvědčuje z nesprávnosti. Jak by mohl hmotný korelát pocitu C vzbudit resonanci odpovídající d , ku které není v žádném přímém fyzickém poměru, když by napřed nevzbudil resonanci sobě příbuznou c , s kterou je v poměru stejné naladěnosti, která s resonancí d byla kdysi soumezně zažita co podráždění přímé a spojila se s ní jako se spojují podráždění současná?*) Podle Lehmannova schematu zdá se pak vzpomínání být kontinuativním přechodem z řady vjemové, a zdá se být možným srovnat je s korelátem nervovým, jednostranně pojatým. To je theorie styčnosti, nesprávná se stránky jak subjektivní tak objektivní. Vskutku je tu více řad jak na straně hmotné tak psychické, jichž poměr vzájemného přiřazování odpovídá asociaci vnitřní.

2. Důmyslnější námitku s hlediska psychofysiologického proti asociaci vnitřní učinil Münsterberg.**) Praví: »Psychofysika vyžaduje, aby psychologický výklad dal se srovnati s fyziologickým, a tu zajisté třeba přesného rozdělení mezi takovými psychologickými asociacemi, při nichž můžeme si mysliti v sobě uzavřenou řadu fyzickou, s nimi paralelně jdoucí, a mezi takovými asociacemi, při nichž nemáme podkladu pro takový paralelismus. Každá asociace pouhou podobností vymyká se psychofysickému porozumění. Všeobecné tvrzení, že také ona má fyzický děj za podklad, odporuje v tomto neodůvodněném pojetí vši pravděpodobnosti. Každé pozorování dle pravděpodobnosti učí, že když jeden fyzický děj z fyzických příčin vzbuzuje jiný, a prvnímu odpovídající psychické podráždění vyvolává jiné psychické podráždění, které k prvnímu je v čistě psychickém poměru podobnosti, že pak to druhé psychické podráždění druhému fyzickému ději nebude odpovídati. Statisíce fyzických možností bylo a právě tak statisíce psychických možností; na obou stranách při výběru postupuje se dle zákonů zcela nesrovnatelných, a nyní má náhodně jedna volená fyzická možnost odpovídat jedné volené psychické: to není nijaká vědecká hypotéza. Jsou-li asociace, které mají pouze takové motivy jako podobnost, motivy tedy, o nichž se nedá myslit, že by

*) Podobně Höfding: Ueber Wiedererkennen. Viertelj. f. w. Phil. XIV. 42, 43; »že dispoicce stejná musí být víc vzbuzena než druhá, lze soudit z toho, že stejnorodé představy spojují se rychleji než nestejnorodé, a že asimilační proces probíhá rychleji než komplikační.«

***) Beiträge I. 124.

mohly určovat fyzickou kausalitu — nemůže být řeči o nějakém psychologickém výkladu.*

Námítka, že na obou stranách postupuje se dle zákonů zcela nesrovnatelných, a tedy že v daném případě je shoda nepravděpodobná, je námítka Lehmannova. Jde o to, že představa má vyvolat představu podobnou a podráždění resonanci příbuzného podráždění. To lze si myslit, jak sub 1. jsem ukázal.

Také námítka, že podobnost nemůže určovat fyzickou kausalitu, může být takto pojímána a vyvrácena, ale vedle toho má význam hlubší, totiž že nemůžeme pravděpodobně očekávat, že podráždění (α) vzbudí nutně resonanci podráždění (α_1), tak jako že nutně spojí s nějakým jiným současným podrážděním (β).

Ale o to nejde, zda nutně musíme čekat vzbuzení stopy příbuzné, ale o to, je-li více fyzických dějů možných, tak že vzbuzení stopy by bylo myslitelným. Neboť jde v celé věci o domněnky a o to, aby obrazy naše o nervových dějích neodporovaly našemu názoru na ně jako seřazování pohybů. Jde tu o možnost a pravidelnost buzení resonancí. Možnost dokázána výše. Nepravidelnost pak nutně musí se postulovat, má-li buzení stop odpovídati nepravidelnému zjevu vzpomínání. Ostatně dnes se má za to, že ke každému dojmu druží se nějaká vzpomínka splývající s ním ve vjem, tak že pak vzpomínání je jevem tak všeobecným jako zakoušení dojmů, a lze si pak myslit, že resonování stop je jevem veskrz pravidelným. To, co nazýváme »vzpomínkami«, jsou další řady vzpomínek k vjemu se družících, a s ním se neasimilujících. Při vyvolání vzpomínek je veliká skupina elementů, jež mohou být vyvolány: totiž všechny stejné elementy; podobně můžeme si myslit resonanci některé z velkého počtu stejných stop. Tyto statisíce možnosti, jež jsou na obou stranách, nejsou nesrovnatelné*): na psychické straně nemáme výkladu, proč ta která vzpomínka se budí — na fyzické lze si myslit, že závisí to na shodě okolností: výživy, resonančnosti, síly podráždění ostatních a p. Této shodě fyzických okolností může odpovídati asociace vnitřní, jež se vyznačuje tím, že vyvolání vzpomínky je náhodné.

Uskutečněním se podmínek stává se vyvolání stopy fyzickou

*) Příklad: Dojem světelný přítomný předcházelo statisíce dojmů světelných. Přítomný upomene na některý z nich. Podráždění hmotné podmiňující dojem světelný opakovalo se nesčíslněkrát, a lze si myslit, že nervový aparát je tak zařízen, že podráždění, když vzbudí některou stopu, vzbudí stopu příbuzného podráždění.

nutnosti, tak že máme možný kausální výklad fyziologického korelátu asociace vnitřní. Stejnost, příbuznost stopy s podrážděním je pak myslitelná fyzická příčina, pro kterou může být vzbuzena. Münsterberg má seřazování pohybu za pravděpodobnější domněnku než buzení stop příbuzností — avšak stojí tu domněnka proti domněnce, a proto nelze také na jedné straně považovati kausální výklad za pravděpodobný a na druhé straně nikoliv.

Pokusy přispěti ku vysvětlení asociace vnitřní úvahami psychofyziologickými jdou z nedostatku kausálního výkladu psychologického. Poněvadž ani sebepozorováním ani experimentem nemůžeme zjistit proces asociace vnitřní, ježto při ní je splývání stejných elementů, měli bychom se pokusit o kausální výklad: ukázat, že nutně třeba postulovat takovéto spojení za určitých podmínek. Avšak my nemáme kausálního výkladu psychologického a ani hypothes, které by ukazovaly asociaci vnitřní jako výsledek jiných dějů duševních. Asociaci vnější lze alespoň svěsti na jiné děje psychické: na asociaci vjemovou — ovšem ne ve smyslu příčinné nutnosti, poněvadž psychologie nevysvětluje vzpomínání jako residuum vjímání — lze ale přece ukázat na děje duševní předcházející, které ukazují tutéž formu asociace a tentýž obsah vědomí. Při asociaci vnitřní však již vůbec nemáme psychických dějů, které by jí předcházely. Asociaci vnitřní nic právě asociativně nepředchází, tu poprvé ve vědomí jevy tak se spojují. Námitka nedostatku kausálního výkladu asociaci vnitřní činěná je tedy jednostranná: postihuje výklad reprodukce a duševní výklad všechen.*) Nemáme příčinného výkladu reprodukce, nevykládáme ji jako přeměnu nějaké energie našich dojmů a nevysvětlujeme vůbec psychické jevy jeden druhým, nýbrž omezujeme se na jich popsání, analysu a vysvětlení jich kombinace. Hlavně snažíme se analysou a konstrukcí pochopit, jakou psychickou kombinací sestrojuje se v nás obraz vnějška i vnitřka, tak jak se nám jako hotový podává.

Z nedostatku kausálního psychologického výkladu tedy jde snaha ujasnit si podmiňující děje fyziologické a srovnat psychické

*) Nedostatek kausálního výkladu vytyká asociaci vnitřní A. Allin: »Jest nejdříve pochybno, zda tak zvaná theorie podobnosti jest vskutku teorií, čili vysvětlením skutečnosti. Lze se ptáti, zda nepodává pouze popsání jistých jevů na místě jich vysvětlení. Frase, že spojení se uskutečňuje jen pro podobnost, nedává nijakého vysvětlení jevů. Vždy ještě zbývá otázka: proč má nějaká představa následovati za představou jí podobnou? »Ueber das Grundprincip der Association«, str. 52.

s nimi. Tam, kde theorie psychologická odporuje našim znalostem, hypothesám nebo teoriím fyziologickým, považuje se za chybnou. Tak je tomu u theorie asociace vnitřní. Ukázal jsem, že theorie asociace vnitřní neodporuje teorii dějů nervových, zde chci ještě jen poukázat k tomu, že tyto psychofyziologické úvahy nemohou být rozhodujícími pro psychologii.

Faktem je pouze, že centrální děje nervové jsou podmínkou dějů duševních. Bližší povahu vztahu toho neznáme a již názor, že vztah ten si musíme myslet jako paralelismus dějů duševních a nervových je v ý k l a d e m faktu, kterého nelze dokázat. To dokazují nerozřešená otázka lokalisace, specifických zvláštností nervových elementů a další otázky: vikarisace, vícerozásobného zastoupení, centralisace funkcí. Wundt v studii »Gehirn und Seele« str. 117. dí správně: »právě zde, kde nejedná se více o počátky duševního života, které se vymykají kontrole vědomí, musí fyziologie b r á t i z ř e t e l k psychologické zkušenosti. Vlastní mechanika procesů mozkových je pro nás úplně ještě temna, tak že jsme zde dílem právě odkázáni na poukazy z psychologické zkušenosti.« Právě při výkladu reprodukce duševní nemůže psychologie od fyziologie očekávat vysvětlujícího výkladu. Psychologickému sebezpozorování jsou jevy reprodukční přístupny, ale o jich fyziologických podmínkách nevíme ničeho. Domýšlíme se pouze, že odpovídají jim t. zv. utajená podráždění, stopy v ústředí; na existenci a lokalisaci jich soudíme z výkladu laesí mozkových, jež je psychologický, a z faktu přizpůsobení reakcí živé hmoty na minulá podráždění.

Proto nutno odmítnouti námitky odpůrců asociace vnitřní, které tito na základě psychologických úvah činí. Psychologie námitky ty musí respektovati jen potud, že musí umět ukázat, že ty které theorie psychologické neodporují našim všeobecným názorům o dějích organických, pokud jsou tyto podmínkami dějů duševních, v našem případě, že lze si hypotetické děje nervstva myslet tak, že lze mezi nimi najít korelát asociace vnitřní.

Ovšem že, třeba nebyla možná nějaká theorie fyziologická asociace představ, která by pro sebe měla nějaké doklady ze zkušenosti, neustanou konstrukce myšlenkové ve směru tom. Vede k tomu povaha našeho myšlení, jež nutí nás srovnávat a tvořit si obrazy, tam, kde neznáme skutečných vztahů mezi jevy. Nutí nás doplňovat fakta domysly, a těžko spokojujeme se vzdáním se výkladu, být domněnkami, tam, kde tušíme souvislost a vztah, a schází nám doklady, fakty. Takovéto theorie a konstrukce jsou cennou sou-

částí našeho vědeckého myšlení, jsou-li založeny na všeobecných názorech opřených o fakty a neodporují-li tedy těmto. Dále pak musíme si vždy tu býti vědomi, že jde o theorie, a nesmíme chtít fakta dle nich přetvořovat a zneuznávat. V našem případě stojí proti sobě na jedné straně psychický fakt, že daný jev intelektuální upomíná nás na jiný podobný — a na druhé straně fysiologická domněnka o povaze dějů nervových, která připouští také jiný výklad. Dle toho, co výše řečeno, sluší se rozhodnouti, jest-li domněnka ta může vésti k zneuznávání psychické zkušenosti — faktu.*)

*

Zastance theorie styčností zaráží, že asociace představ má býti založena na dvou principech, z nichž jeden neukazuje se na jevech hmotných. Tyto stýkají se jen v prostoru a čase, nikoliv ale podobnosti. Zapomínají však, že vzpomínání je jev, který nevykazují jevy hmotné, a může se v něm tedy objevovati princip, který nemá korespondentního v dějích hmotných. Dva principy, které objevují se při asociaci vzpomínek, jsou vysvětlitelné dvojí její funkcí: princip vnitřní asociace tím, že vzpomínání se připojuje k vnímání anebo přeskakuje z jedné vrstvy minulé zkušenosti do druhé. Princip vnější asociace pak tím, že vzpomínání reprodukuje celé komplexy vjemů a vzpomínek. Principy ty nemohou býti redukovány jeden na druhý: reprodukce nevyvíjí se z vnímání a sama také není kontinuativní, je úlomkovitá, vybírá ze zkušenosti minulé nesouvislé úlomky — proto nelze ji svést na princip asociace vnější — ale rovněž tak pokračuje rozvíjením se minulé zkušenosti, a proto nelze ji celou svést na princip asociace vnitřní.**)

Tím ovšem jen ukázána účelnost dvojí formy asociace, ale není podán příčinný výklad.

Asociace vnitřní je vskutku ojedinelý jev: spojení dle kvalitativních známek — zde působí duševní jevy na sebe svou kvalitou — při hmotných dějích toho neshledáváme. My však musíme v psychologii postupovat ze zkušenosti vnitřní a z úvahy, že duševní děje nemusí napodobovat seřazování dějů objektivních — vždyť řád jevů duševních není pouhou kopií řádu objektivního. Jevy duševní jsou znamenými jevů objektivních, ale vedle toho jsou i v ý-

*) Z toho vyplývá moje stanovisko psychofysiologické v této otázce: Nebudují na fysiologických teoriích psychologii asociace vnitřní, pouze poukazují vůči fysiologickým domněnkám proti asociaci té činěným, že je myslitelná vysvětlující domněnka, jež neodporuje našemu pojetí dějů nervových, aniž bych ale ji dokazoval a o ni opíral svoji zkušenost vnitřní.

**) Jako činí Spencer: Principles of Psychology § 120.

kladem znamená těch, a aby ten výklad se uskutečnil, je třeba jistého uspořádání jevů duševních. Nestací jen receptivní přijetí do vědomí (ostatně už vnímání je spracováním, konstrukcí). A takovým uspořádáním je asociace vnitřní, jež zkušenosti odlehle k sobě přivádí, jich srovnávání umožňuje a tak dává materiál pro myšlení, jež je dalším asociačním útvarům z asociace vnitřní se vyvíjejícím.

Poznámkou. Kausální psychologický výklad asociace podobnostní pokusil se podat Dr. K. Deffner (*Die Aehnlichkeitsassociation, Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg.* XVIII. 218 až 249.). Prý v povaze psychy již je tendence postupovat od podráždění k stejnému podráždění. Tento zákon má prý analogon v zákonu inerce. Je prý to také tendence pohybovat se dále tímž směrem. Tendence k stejnému druhu pohybu je prý spojena s každým psychickým dějem, pokud jiný nteres ji neprolomí. — Tento výklad nezůstává již na půdě exaktní zkušenosti. Napřed musí býti asociace vnitřní zjištěna empiricky a pak lze na základě toho faktu soudit na tendenci, ne naopak. Mimo to i asociace vnější dá se pochopit jako tendence pohybovat se tímž směrem. — Poněkud upomíná tento výklad na Höffdingův ve studii *„Ueber Wiedererkenntnis“* (Viertelj. f. wiss. Phil. XIV.); kdež na str. 180. a 181. též ukazuje na zvláštní vlastnost vědomí, která se v asociaci vnitřní projevuje a na str. 182.—190. vykládá podobně jako Deffner.

III. Pokusy o novou klasifikaci asociací představ.

Posavadní klasifikace jest v nejnovější době předmětem námitek. Nejsou to jen odpůrci asociace vnitřní, kteří vytýkají klasifikaci té, že je logickou, ne psychologickou.

Podnět k námítkám těm dal Wundt, jenž první vytknul, že klasifikace asociací je od Aristotela, a ten že při ní byl veden ne úvahami psychologickými, ale logickými. Wundt ale sám toto rozdělení podržel a podepřel je svou teorií psychologickou i fyziologickou.

Leč i tu námitka Wundtova stala se heslem pokusů o novou klasifikaci a námitek proti posavadní. Tak ku př. Johannes Orth*) uvádí, že „rozdělovacím důvodem posavadních klasifikací jsou logické poměry asociovaných psychických útvarů, a tak že se došlo vždy k nějakému logickému schématu, v nějž jednotlivé asociace

*) *Kritik der Associationseintheilungen, Zeitschrift für pädag. Psychologie* III. ročník.

při rozmanitosti asociovaných představ často ne bez násilí mohou býti zařazeny.*

Jaké je nejlepší dělidlo asociací?

Ježto asociace je děj, tedy to, jež ukazuje utváření se asociálního děje. Tento postup asociálního proudu jeví se formami, jež jsou projevy neznámých činitelů psychických, kteří proud ten vybavují a utvářejí a proto jsou formy ty zároveň dobrými dělidly, ukazující dynamickou stránku děje asociálního a změny její, jakož i způsob, jak se projevuje neznámá působící příčina. Při asociaci jeví se i jiné znaky, ale ze znaků těch nepoznáme dějový postup asociace. Posavadní rozdělení nám nejlépe znázorňuje, jak reprodukční děj se začíná, jak postupuje a mění směr — ukazuje mechaniku jeho. Rozdělení to není logickým, poněvadž nejsou jeho vodítkem logické zákony myšlení, ani pojmy, jež jsou v logice vyanalysovány z formální stránky myšlení.*)

Nejnovější klasifikační pokusy všimají si jiných znaků asociálního děje, ale nevystihují právě jeho dynamickou stránku.

Práce tyto podávají se z experimentů: zde vynikají jistě

*) Aristoteles ovšem, jak Wundt (Bemerkungen, Phil. Stud. VII. 329, 330) upozornil, měl při třídění asociací hledisko logického rozdělení čtyř základních vlastností hmoty seřazených dle kontrastů. Rozdělil totiž hmotné jevy dle kontrastů na: studené — horké, vlhké — suché. Podobně (dle Wundta) i duševní jevy na: podobné — nepodobné (asociace podobnosti a kontrastem), současné — nesoučasné (asociace současnosti a následem). Moderní psychologie (dle W.) redukovala principy ty na dva: podobnost a soumeznost, ale kořenem rozdělení byla stará logika řecká a ne psychologické pozorování, a to přeneslo se i do nové literatury. — Proti tomu namítám: byť i Aristoteles vměstnal klasifikační asociální v logické kategorie, a řídil se dle pojmu, jenž se týká formální stránky myšlení, přece pokud jde o podobnost a styčnost, východiskem bylo pozorování psychologické. Ostatně první, kdo asociace klasifikuje, je Platon (ve Faidónu a jiných dialogích), jenž třídí dle podobnosti a styčnosti a nemá nijaká logická hlediska. Wundt sám ostatně podržel posavadní rozdělení v principu — poněvadž princip ten je psychologický; získaný sebepozorováním. Pouze asociaci podobnosti nahradil asociací stejnosti, uváděje, že asociují se k sobě jen elementy stejné, nebo současně dříve do vědomí přijaté, tak že stavy podobné jsou utvořeny obojí touto asociací a jsou celým komplexem jevů, ne jevy jednoduchými. Neasociují se tedy k sobě celky jako takové a zejména ne asociací podobnosti. Tuto můžeme považovati jen za asociaci formální, kterou vyjadřujeme resultát tohoto dvojího děje. (Bemerkungen 341.) Princip asociace představ soumeznosti ukazuje na minulé soubyti vjemů neb představ, princip asociace stejnosti na vlastnosti představ samých. Proto W. užil názvu vnější a vnitřní asociace. (Phys. Psych. III. str. 562.) — Další literatura k dějinám klasifikace: Höffding: Viertelj. f. wiss. Phil. XIII. 421.—424., Lehmann: Phil. Stud. V. 97., 98.

stránky, které sebezpozorování unikají, poněvadž vedle toho, že osoba pokusná pozoruje děje na sobě, pozoruje experimentátor ještě i dobu trvání jednotlivé asociace a ježto opakuje jistý jev, objevuje různé podružné stránky. Tak Mayer a Orth*) rozděluje asociace v asociace bez vsunutých stavů vědomí a se vsunutými stavy.

Osoba na slovo k ní zvolané odpoví slovem, které jí napadne. Dle toho, jestli jí mezi tím něco jiného nenapadne, nebo napadne, roztrídil Mayer asociace. Vidět, že to zcela vedlejší znak. Práce takové pochybeny jsou tím, že nevystihují celý asociční děj, nýbrž začátek a konec. Není možno, aby slovo odpověděné bylo prvním stavem za slovem zvolaným následovavším, vyjma, že by to bylo slovo podobné. Obyčejně osoba nepozoruje, co jí mezi tím napadlo; jak Mayer ukazuje, trvají asociace bez mezičlenů kratší dobu. — Lepší jsou pokusy, kde osoba po slovu zvolaném má napsat, co jí napadlo (Aschaffenburg: Experimentelle Studien über Associationen.) Ostatně ani tyto experimentální práce nemluví proti asociaci vnitřní. Dle Trautscholdta (Experimentelle Untersuchungen über die Association der Vorstellungen. Phil. Stud. I.) reagoval on sám v 27%, Wundt v 52% případů asociací vnitřní.***) Pokusy Scriptureovy rovněž ukazují klasické případy asociace vnitřní. — Studie Claparèdova (Essai d'une nouvelle classification des Associations d'idées. Arch. de Psych. I. 3.) třídí asociace dle hodnoty, jakou ta která asociace pro vědomí má. Je to vlastně rozdělení dle stupně vědomí a vůle, jež tu kterou asociaci provádějí. Také tento pokus klasifikační nevyvrací posavadní klasifikace.

*) Zur Qualitativen Untersuchung der Association. Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XXVI. 1—13.

**) Podobně práce F. Schmidta: Experimentelle Untersuchungen zur Associationslehre. Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XXVIII. 85—95. Rovněž studie M. Calkinsové; A suggested Classification of Cases of Association (Phil. Review. I.) a pozdější práce její: »Association. An Essay Analytic and Experimental« (v Psychological Review, Monograph Supplement 1896.) opírá se o posavadní klasifikaci.

ROZHLEDY.

I. NOETICKÉ.

Píše František Čáda.

(Pokračování.)

Patrně, jak tyto »základní hodnoty« Avenariovy jsou četné i rozmanité, a to v podrobnostech jich jsme ani nesledovali, jakož tím méně míníme rozličné jejich pestré »obecnější« a »speciálnější« modifikace tuto podrobněji probírat. Přestaneme na tom, že uvedeme jen »obecnější modifikace základních oněch hodnot«, a to proto, že ty nejspíše ještě mají nejen s hlediska psychologického, ale právě noetického pro názory Avenariovy význam.

Z lidských výpovědí, vykládá náš auktor, vychází na jevo, že nějaká hodnota E může býti kladena, i když součástka okolí pro jisté individuum není již kladena, když tedy sice parciální system C_1 nalézá se ve změně jisté, ač přece není při tom nějaké částečné podmínky R . Krátce hodnota E může býti podmíněna co do systému C »periferně« (řekli bychom po obyčejném způsobu mluvení: »popudem vnějším«), může však býti podmíněna také jen »centrálně« (t. j., jak říkáme, z »vnitřku«, popudem jen z mozku, z nervové soustavy vycházejícím). Při periferním¹⁾ podmínění nějaké hodnoty E vypovídají individua nějakou »věc«, něco »reálného« (ať to jest na př. »strom«, »člověk« nebo jistá »barva«, »zvuk« atd.), při podmínění E nějak centrálně vypovídají nějakou »myšlenku« či ideu (v nejš. sm.).²⁾ Avšak mezi modifikací »věci« a »myšlenky« jest přílišná mezera. Když periferní podmínka ustane, nepřechází se hned k »myšlence«, nýbrž jest tu jakýsi

¹⁾ »Periferní« není rozuměti snad se zřetelem k tělu individua, nýbrž jako »vnější« se zřetelem k systému C .

²⁾ Kritik d. r. E. II., str. 61 nn.

»paobraz« (Nachbild), který jest uprostřed mezi myšlenkou a »skutečnou« věcí, takže myšlenka sama jest jakási obrazem tohoto paobrazu (Gedanke = Nach-Nachbild).¹⁾ Ale i myšlenka, když již zmizela, zůstává po sobě jakýsi slabý a vyznívající zbytek, pamyšlenku (Nachgedanke). Avenarius takto²⁾ dostává řadu hodnoty *E*: Sache, Nachbild, Gedanke, Nachgedanke, v níž tedy »věc« a »myšlenka« rozdílny jsou jen stupňovitě, ne podstatně, jsou co do podmínek různé, ale přece spolu navzájem přirovnatelné. Členy v uvedené řadě zve Avenarius »formami kladu« (Setzungsformen). K primární formě kladu (»věc«) a terciární (»myšlenka«) však postupným vývojem slovního výrazu přistupuje jistý nový moment tím, že vztahuje se součástka okolí k individuu, a vztah tento se označí zvláštním výrazem. V tomto smyslu jest každá »věc« zároveň charakterisována jako něco »postřehnutého či vňatého«, a vjem (Wahrnehmung) jest tedy hodnota *E* k označení periferně podmíněné závislosti její na individuu. A podobně představa (Vorstellung) jest v jádře totéž co »myšlenka«, jenže při názvu onom pomýšlíme na centrálně podmíněnou hodnotu *E* v závislosti její na individuu.³⁾ A jako jest »posicionálem« k věci vjem a k myšlence představa, tak posicionál k »paobrazu« jest pavjem či pačitek (Nachwahrnehmung) a k »pamyšlence« jest »Fühlung«.⁴⁾ Schematicky bych tyto »obecnější modifikace základních hodnot« Avenariových naznačil ve vzájemném poměru asi takto:

Hodnoty *E*

	Setzungsformen	Positional-Charaktere
podmíněny	1. Sache	1. Wahrnehmung
periferně	2. Nachbild	2. Nachwahrnehmung
podmíněny	3. Gedanke	3. Vorstellung
centrálně	4. Nachgedanke	4. Fühlung

¹⁾ Tamtéž str. 66–77.

²⁾ Tamtéž II., str. 77. Řada, kterou tu Avenarius stanoví, celkem jest jen jiný výraz pro známé psychologické faktum, že když nějaký počitek se dostavil, po zmizení vnějšího popudu přechází v pačitek či vyznívající počitek; když pak vyzněl, může objeviti se příslušná představa, která, i když značně vybledla, přece v jisté vzpomínkové představě se obyčejně objevuje.

³⁾ Kritik d. r. E. II., str. 78 nn.

⁴⁾ Tamtéž str. 80. Toto poslední neodvažují se překládati, abych překládem nespletl čtenáře. Proč tuto matnou stopu po představě nějaké nazývá Avenarius takto, vykládá sám následujícími slovy: . . . »dass der benannte, aber

Jako (v prvních 4 oddílech 2. dílu Kritiky čisté zkušenosti) probral závislou řadu vitální vůbec, resp. měl při výkladech svých neustále na mysli vitální řadu závislou prvního stupně, tak zase (v oddílu 5.—7. téhož dílu) závislou řadu vitální vyšších řádů probírá, analyzuje, oddíly její, hodnoty a modifikace jejich stanoví atd. V této partii obrací se také k řešení otázky, co to jest vlastně poznání, a jakým způsobem uskutečňuje se pochod poznávání. Logicky vymeziti obsah pojmu poznání není po tom, co bylo pověděno, těžko. V terminologii Avenariově zní vymezení to prostě takto: Modifikace notálu jsou poznávání (Erkennen) a poznané (das Erkannte), poznání (resp. poznatek, Erkenntnis) jest pak jméno nadřazené, které zahrnouti může obě ony modifikace notálu.¹⁾ Chceme-li pak naznačiti určitěji, jak to Kritika č. zkušenosti vyvinula, co poznání — jakožto pochod i výtěžek pochodu onoho — jest, můžeme úhrnně nyní říci, že jest to závislá řada vitální vyššího řádu, pokud v ní *E* vyznačeno jest pomocí odlišování speciálně svého notálu tím způsobem, že pro vypovídající individuum přechází nějaké »neznámé« ve »známé«, a pokud tento přechod »negativně známého« v »pozitivně známé« děje se ve specifickém odstínu vydobývání (Erwerbsnuance).²⁾ Pokud tkne se poznávání t. j. pochodu poznávacího, jest pochod ten jen speciální modifikací pochodu myšlení, a pochod myšlení probíhá po každé třech oddíly: nejprve klade se jistý problém, po té následují pokusy a snahy o jeho řešení a posléze dochází k řešení problému či »deproblematizaci«. Pochod myšlení sám však jest jen speciální případ »theoretického se chování« (das theoretische Verhalten), v němž jeví se individuum, pokud uskutečněná kolísání systému *C* jsou (převahou aspoň) endosystematická, a při němž východiskem jest jistá potřeba, po níž následuje úsilí ji odstraniti, a — dojde-li vůbec k ukončení — korunuje se toto úsilí nalezením hledaného, ukojením potřeby. Tyto jednotlivé oddíly celého pochodu (aplikace to iniciálního, mediálního a finálního pochodu řady vitální vůbec) bývají speciálněji přerozmanitě označovány: Příběheme-li fasi před stanovením problému a fasi po rozřešení nějaké otázky, kterážto fase jest (anebo aspoň může býti přechodem k nově nějaké řadě vitální, pro pochod po-

mehr eigentlich »vorgestellte« *E*-Wert doch wenigstens noch in einer Fühlung mit den übrigen Werten geblieben sein muss, wenn ihm überhaupt noch die Bedeutung eines *E*-Wertes zukommen soll.«

¹⁾ Kritik d. r. E. II., str. 223.

²⁾ Tamtéž II., str. 234.

znávání obdržíme asi tyto »oddíly«: 1. theoretická zásoba: »známé«, »bezpečné«, »pravdivé« názory. 2. klad problému, vyvolaný »odchylným« názorem, něčím nezvyklým, zarážejícím, záhadným. 3. »snahy«, »pokusy«, »úsilí« sprostředkovati a naléztí řešení. 4. rozřešení problému, »nalezení pravdy«, »zjištění správného«, »převedení na známé« atd. 5. ukončení celého pochodu, »pochopení něčeho«, obohacení dosavadních poznatků.¹⁾ Poznatek takto získaný a v podklad dřívějšího poznání vtělený, rozmnoží poznání individua. A poznání to vůbec nezůstává nezměněno, aspoň nikoliv u individua vývoje schopného a ve společnosti jiných individuí žjícího i navzájem své poznání jim sdělujícího a poznatky od nich přejímajícího. Naznačený pochod při tom stále se opětuje, komplikuje, pokračuje a shrnováním poznatků tvoří se znenáhla soustava poznání.²⁾

Dosud však při všem tom určení nedotýkal se Avenarius otázky, zdali závislé hodnoty ony označovány jsou od individuí za »zkušenost« čili nic. A vskutku, myslí náš filosof, jako jest možná theorie zkušenosti, která by úmyslně stranou nechávala eventuální charakterisování zkušenosti jako poznání, právě tak jest myslitelná noetika čili theorie poznání, která by nehleděla k tomu, zdali »poznatky« vypovídají se zároveň jako »zkušenost«. Ale druhá otázka »Kritiky čisté zkušenosti« zněla právě, pokud lze vypovídané hodnoty vůbec pokládati za zkušenost, a proto třeba dáti i k ní na základě předchozích výkladů odpověď náležitou. Charakteristická známka toho, co vyhláshujeme za »zkušenost«, tkví v tom, že podle své výpovědi individuum to, co označuje jako »zkušenost«, si nevymýšlí, nefinguje atd., nybrž prostě to »nalézá« (vorfindet) a výpovědi svou to jen »sděluje« či »vypravuje« atp. A snažíme-li se určití to blíže pozitivně ještě, shledáme, že charakteristický moment »zkušenosti« tkví ve vjemu vztahovaném na nějakou »věc«. »Mám o něčem zkušenost« anebo »nabyl jsem zkušenosti, že...« atd. značí obyčejně jen: »viděl jsem«, »vidím«, »slyším«, krátce »vnímání«, nebo »vnímal jsem«. ³⁾ A tak shrneme-li po celém dosavadním uvažování odpověď k otázce, v jakém smyslu a rozsahu mohou *E* pokládána býti za zkušenost, empirii, řekneme: Jestliže odliší se v charakteru »jsoucích věcí« u individua jeho pozitivná a negativná rozhojnění, dále pak součástky theoretické zásoby vůbec, determinuje se tento obecný charakter ve speciální

¹⁾ Kritik d. r. E. II, str. 218. nn.

²⁾ Tamtéž II, str. 319. 340.

³⁾ Tamtéž II, str. 352 n.

charakter »zkušenosti« tou měrou, jakou charakterisovány jsou ony odlišené hodnoty jakožto »vjemy věci« (anebo aspoň pokud určení jejich co nejvíce se blíží onomu vjemovému rázu »věci«.)¹⁾ Kratčeji a tuším srozumitelněji bychom mohli vyjádřit Avenariův resultát asi takto: Ve »vjemovosti« záleží empiričnost hodnot *E*. t. j. tím spíše *E* pokládáme za empirii, čím více jsou výrazem »vjemů věci«, anebo čím příměji na vjemech takových jsou založena.

Zbývá otázka poslední, kterou Avenarius činí předmětem úvahy 3. dílu svého velikého spisu, dílu to nepoměrně kratšího než předchozí dva (má jen něco přes 50 stránek!) totiž, v jakém smyslu a v jakém rozsahu synthetický a analytický pojem čisté zkušenosti se rozcházejí anebo dohromady v jedno spadají. K úplné shodě mezi oběma dochází tehda, míní auktor, jestliže nějaké vypovídání *E* okolím komplementárně (= částečně) podmíněno jest ve všech určeních příslušné jakosti konečné (t. j. ve všech složkách) systému *C* a při tom má ve všech svých složkách specifickou charakteristiku »zkušenosti«. Schází-li některé z těchto analytických určení, oba pojmy zkušenosti čisté, analytický a synthetický, se rozcházejí. Počet případů vypovídatelných *E*, jejichž nezávislá není (komplementárně) podmíněna okolím anebo jejíž složky nejsou ve směs jako »empirie« charakterisovány, udává rozsah, v němž oba pojmy (analytický a synthetický) čisté zkušenosti se rozcházejí.²⁾

Když však jsme si tyto otázky zodpověděli, můžeme přistoupiti k otázce, která in nuce zahrnuje všecku noetiku, ba veškeru filosofii, k otázce o pojmu světa (Weltbegriff) resp. díváme-li se na ni s jiného hlediska, k hádance světové (Welträtsel). Není nejmenší pochyby, že vyvíjí se pojmání světa z nejprimitivnější naprosté »empirie«; avšak předpokládáme-li dosti dlouhý pozitivní vývoj lidstva, není také pochyby, že »pojem světa« se zdokonaluje a zdokonalovat bude, či že »záhadu světa« lidé budou snažiti se dokonaleji a dokonaleji řešiti. Definitivní rozřešení »hádanky světové« jest pak myslitelné jedině pomocí jistého pojmu světového, který dokonale by odpovídal synthetickému i analytickému pojmu čisté zkušenosti.³⁾

(Pokračování.)

¹⁾ Tamtéž II, str. 363 n.

²⁾ Kritik d. r. E. II, str. 373 nn.

³⁾ Kritik d. r. E. II, str. 411.

II. Z FILOSOFIE PŘÍRODNÍ.

O vitalismu.

Napsal Dr. Em. Rádl.

(Dokončení.)

L a m a r c k první důsledně tvrdil (na počátku 19. století) toto druhé a nehledě k podrobnostem učil i D a r w i n zcela totéž.¹⁾ Nebudu zde tu věc široce dokazovat, ale kdo s tohoto stanoviska věc posuzuje, najde, že celý darwinismus ve všech svých fasicích jest fyziologie a zfyziologisovaná anatomie. Ale také nový vitalism jednak přímo propagován jest fyziology, jednak fyziologisujícími anatomy; význačné jest, že D r i e s c h vývojovou mechaniku označuje slovem vývojová fyziologie.

Není správné stavěti vitalism jakožto směr biologický proti mechanismu jako směru jedině platnému ve fysice a chemii, nýbrž vitalism i mechanism jsou biologické směry sobě hodně blízké, které oba stojí proti směru platnému v exaktních vědách v užším smyslu. Vitalism jest anebo není právě tak protifysikální, protiempirický, jako mechanism.

Zkusím nyní vytknouti rozdíly mezi mechanismem a vitalismem. Mechanický směr předpokládá, že zjevy přírodní jsou dílem hmoty, dílem pohyby hmot; mimo to jsou ještě subjektivní zjevy (pocitý, dojmy atd.), které jsou vedle hmoty a jejího pohybu, tak že, kdybychom ze světa všechny subjektivní zjevy odstranili, nic objektivního by se nezměnilo. Při studiu dějů přírodních sleduje tento směr mechanickou příčinnost, nebo, jak se dost přiléhavě říkává, slepou příčinnost, t. j. takovou, kde účinek následuje nutně za příčinou, bez ohledu a beze vztahu k něčemu třetímu. Tak na př. leží v principu nauky Darwinovy, že neznámé, od případu k případu jiné a žádným zákonem nevystižitelné příčiny způsobují drobné změny na organismu; nikoliv změny z vnitřních sil organismu, ne nějaký zákonitý vliv podnebí, potravy, jiných organismů atp., nýbrž každého leda trochu a v každém případě

¹⁾ Darwin sice na jednom místě výslovně pravi, že nechce rozhodovati, co v každém konkrétním případě bylo dáno, zda struktura, která ex post vyvolala nový způsob života, nebo naopak, ale nehledě ani k tomu, že se tím vyhnul principiálnímu řešení fylogenetického problému (Darwin se vůbec velmi rád vyhýbal rozhodnému pro nebo kontra), jest Darwin v tom docela roven Lamarckovi, že boj o život, tedy vůli (v slovech boj o život přece leží, že musím chtít tomu životu) a život t. j. živobyti, což obojí jest princip fyziologický, klade za princip své filosofie.

jinak. Nebo vizme, jak Bütschli — mechanista — diskutuje následující řadu zjevů: padne-li do oka příliš silné světlo (a), zúží se zornice tak, že propustí jen úzký svazek paprsků (b), a oko jest tím chráněno (c) před oslnutím. Cossmann, vitalista, ukazuje na tuto závislost tří faktů jako na nemechanickou, neboť zúžení zornice oka nenásleduje na osvětlení slepě, bez ohledu na něco třetího, nýbrž zúžení to jest podmíněno třetím faktem — faktem, že oko reaguje tak, aby bylo chráněno před poškozením. Bütschli ale soudí: ¹⁾ »To, co vskutku na světelném podráždění závisí anebo po něm následuje, jest jen zúžení zornice; to však, co Cossmann zavádí jako třetí článek, totiž »ochrana«, jest abstraktní pojem, který ovšem ve skutečném ději nepřichází.« Na každém stroji, soudí Bütschli dále, najdeme takovou závislost na něčem třetím, jak Cossmann pro organismy vytýká; na př. závaží podepřené (a), uvolnění podpory (b) — pád (c); závaží a uvolnění podpory možno rozmanitě měniti (jako nahoře osvětlení a stav oka před osvětlením), ale stálost pádu zůstává zde právě tak pojmem jako nahoře ochrana před oslněním. Nebo v parním kotli, kde tlak par působí na záklpek (a) zvedne ji (b) a tím reguluje (c) napětí par. Dle Bütschliho tento třetí moment (ochranu před přílišným napjetím par) možno ovšem také pokládati za jeden z momentů podmiňujících sestavení parního stroje, ale tento moment jest pak právě tak jednou z předchozích příčin jako materiál stroje a vlastností páry: jako duch konstruktérův, materiál a vlastností páry a mnoho jiných věcí bylo příčinou, proč parní stroj byl sestaven, jak i regulace jeho — pochopená myslí strojníkovou — byla jednou z takových příčin.

Čtenář vidí, že tu jde o způsob vyjádření: jeden (Cossmann) tvrdí, že podmínkou parního stroje jest regulace tlaku par, druhý (Bütschli), že jednou z příčin parního stroje jest známost této regulace. K tomu třeba dodatí, že Cossmann nerozumí slovu podmínka, tak jak se mu rozumí v matematice a fysice, není to abstraktní, myšlená podmínka, nýbrž něco věcného, co vskutku do děje, v našem případě do vytvoření parního stroje zasahá; v tom jest vitalista Cossmann bližší Bütschlimu než formalistům.

V uvedeném článku definuje Bütschli mechanistický názor takto: ²⁾ »Mechanismu nejde o mechanické pochopení a výklad životních zjevů, nýbrž o pochopení nebo výklad organismu na

¹⁾ Mechanismus u. Vitalismus str. 37.

²⁾ Str. 7.

základě těch zákonitých dějů, jaké známe v oboru hmot neživých — t. j. na mechaniku v užším smysle fyzikálním, kde mechanika jest částí fysiky vedle nauky o teple, elektřiny atd., nýbrž ve smysle širším, filosofickém,¹⁾ nejen o páky, o mechanický tlak a tah jde, nýbrž i o tepelné, chemické a jiné proměny, ale pořád jen o proměny strojové, t. j. o proměny, jaké se na strojích uskutečnití dají. Organism jest stroj, velice složitý a z mnoha a mnoha strojů jednodušších, ale přece zase ještě velmi složených sestrojený, a běží pouze a jedině o to mechanism toho stroje pochopiti — to jest heslo mechanisty.

S tím, co jsem uvedl o mechanismu, souvisí zjev, který aspoň mne často překvapoval a který jest pro tento způsob myšlení velice charakteristický. Jest to totiž zrovna instinktivní nechuť připustiti nějaký zásadně nový výklad a tvrdohlavá snaha všechno pochopiti jako druhotný následek odjinud známých dějů. Ideálem takového badatele jest vyložiti, že ten a ten zjev vlastně nic není, že jest to jen konglomerát těch a těch známých dějů; v darwinismu se v nejrozmanitějších variantech vykládá, že buňka nic není než skupina jakás bílkovin a uhlohydrátů a ještě jiných látek, že organism nic není než veliké množství takových buněk, které nikterak zvláštním způsobem, nýbrž vlivem zcela obyčejných příčin byly tak seřazeny, jak jsou, že život vůbec nic není než fysicko-chemický děj, člověk že není než zdokonalená opice atd. Není chabějšího hesla pro badatele než *nil admirari*, neboť snahou badatelovou jest právě něco nového se dovědět, badatel se musí umět divit, a to právě tam, kde každý jiný myslí, že to »nic nového není« ale to heslo »*nil admirari*« si udělal mechanism svým heslem a provádí je do krajnosti.

Mechanistický názor zavedl do biologie Descartes, který v pojednání »*De homine*« důsledně, pokud to na tehdejší dobu šlo, provádí myšlenku, že člověk jest jen stroj podobný automatům uměle sestrojeným. Ze žáků Descartesových zvláště fysik a fysiolog A. Borelli zásady mechanistické uplatňoval a založil v medicíně směr zvaný iatromechanický; jeho přívrženci (v 2. polovici 17. století) právě tak chtěli mechanicky nemocného léčit, jako dnešní mechanisté chtějí organism vyložiti. Mechanistický směr udržován byl hlavně ve Francii, ačkoli vlivem filosofie Leibnizovy do směru toho i vitalistické prvky byly zaneseny. Také

¹⁾ Jak to Hertwig dobře vystihl v polemice s Rouxem, o níž jsem dříve referoval.

anglická empirická filosofie zvláště ve francouzském rouše (materialisté francouzští v 2. polovici 18. století) podporovala hodně tento směr. Dnes zase vlivem Angličanů (Spencer a Darwin) a Němců (Du Bois-Raymond, Ludwig a j.) jest mechanism v biologii oficiální. Od doby Descartesovy byl tento směr dvakráte přerušen jinými názory. Ku konci 17. století vitalistickou naukou E. Stahla (lékaře německého) a filosofií Leibnizovou (Stahl působil o málo později než Leibniz), po druhé ku konci 18. století Cuvierem a novým vitalistickým směrem, hlavně francouzským a německým, který navázal na učení žáků Stahlových (t. zv. škola Montpellierská) a na učení C. F. Wolffa (biologa, žáka Christiana Wolffa, známého pěstitele Leibnizovské filosofie v Němcích); učení tato přešla v německou naturfilosofii a byla zároveň s touto potlačena.

Kdežto mechanism snaží se vyložiti děje životní ději pozorovanými na neživých hmotách, jest zásadou každého vitalismu učiniti děje životní vrchním měřítkem, dle něhož život a — důsledně — i neživot se má posuzovati. Organismy dle toho nejsou stroje, ba naopak stroje, pokud jsou podobny organismům, mají cos životného v sobě.

Vitalism neodděluje od sebe duševní a hmotné, jako mechanism; subjektivní a objektivní nejsou mu dva světy bez přechodů, nýbrž duše a duševní zjevy jsou mu něco objektivního, tak objektivní, jako hmota, ano objektivnější. Slovo duše má u vitalisty jiný význam, než jak se mu rozumívá, není to soubor subjektivních vlastností, není to něco nehybného, nehmotného, neměřitelného, nýbrž něco věcného a řekl bych silného, t. j. silu majícího. Tvrdí-li na př. (vitalista) Leibniz, že duše se vyvíjí ze zavnutého zárodku do vyspělého stavu z vnitřních sil, nemá to učení ten smysl biologický, že (jen) subjektivní stavy individua se vyvíjejí, nýbrž i vajíčko, kterým vývoj počíná, jest stav duše; rýhování vajíčka, vznik orgánů, vývoj mozku, to vše jest vývoj duše: jako hudebník vzdělává se, propracuje víc a více svůj nástroj a vůbec praktické potřeby pro uskutečnění hudby, tak duše na př. rostliny propracovává víc a více svůj organism jakožto prostředek k uskutečnění svého účele, který jest dán životem jejím. Bylo by velmi pochybeno vyhrknout, že tento názor jest nesmyslný: o to jde pochopit tuto myšlenku, porozumět, jak ji vitalisté ovládají a co s ní ve svých teoriích vyřídí, a myslím, kdo tuto myšlenku pochopil, porozumí každému opravdovému vitalismu.

Pochopí pak, proč vitalisté odmítají psychofysický paralelism,

t. j. nauku, že duše jest něco pouze abstraktního; proč tak směle tvrdí, že duše může něco objektivního způsobiti, že duše jest také činitelem přírodním; jak mohou vůli stavěti za princip přírodní anebo jak mohou tvrditi, že regenerace pletiv a ústrojů jest zjev instinktivní atp.

Pochopí dále, proč vitalisté tolik zdůrazňují účelné děje v přírodě. Duše jedná dle plánu napřed vytknutého, a organism jak svým tělem, tak svými úkony, tak svým vývojem, to vše jest vskutku velmi účelné, t. j. dle plánu upravené; ten plán, to jest to duševní v organismu.

Ale ten plán není jen abstraktní nečinný plán, snad jako popsaný papír, na kterém jsou výpočet a kresba nějakého díla provedeny, nýbrž jest něco přírodního, něco, co má moc působiti; asi snad tak, jako koncepce v mysli praktikově není jen sen, nýbrž jest něco, co praktika do práce žene a jeho činnost řídí.

V dějinném rozvoji vitalismu objevily se hlavně dvě jeho formy: vitalism embryologický a fyziologický; oba dva v jedno sloučeny jsou ve filosofii Aristotelově, kterou také lze nazvat vitalistickou, ač ovšem jí schází ještě protiva k mechanismu. V nové době začal vitalism Leibnizem, který provedl jakýs kompromis mezi vitalistickou a mechanistickou naukou, pak E. Stahlem; od té doby zápasí se střídavým štěstím s mechanismem až do nejnovější doby. Jak se vitalistické theorie u různých auktorů utvářely a jakého významu nabyly, jaký význam má dnešní vitalism, to v dalším zkusím vyložití.

III. PSYCHOLOGICKÉ.

Píše Fr. Krejčí.

(Pokračování.)

Tyto vývody Corneliuovy neliší se od obyčejných vývodů psychologie empirické ničím, leč snahou zůstatí věrným přijatému stanovisku, a to, čím se snaha ta uskutečňuje, není pro psychologii žádným ziskem. Z té snahy pochází název Nachwirkung, kterým se maskuje nemožnost zůstatí důsledným. Je to takový obojetný výraz, z něhož nevybereme si, v čem ta Nachwirkung záleží. Můžeme při něm mysliti dle potřeby na hmotnou stopu v mozku, která zůstává po dojmech vždycky, o níž však Cornelius mluvití nesmí jsa vázán na pouhou duševní zkušenost. Nemyslíme-li však na hmotnou stopu, pak nutně se nám jeví Nachwirkung jako případ příčinného spojení

mezi minulým zážitkem a novým, který jest jím »zabarven«, ale v psychologii Corneliusově není místa pro příčinné spojení, nýbrž jen pro popis! Pravi-li pak docela, že minulé zážitky se neuchovávají, nýbrž pouhé jejich Folgeerscheinungen, jest nedůslednost ještě patrnější, třeba že slovo »uchovávají se« (werden aufbewahrt) dává do úvozovek. Folgeerscheinung předpokládá příčinu nějakou, jinak to slovo nepochopíme, a když se od nás žádá, abychom příčinu nepředpokládali, mělo by se to zváti nějak jinak. Ale to je to, nijak jinak se to zváti nemůže, a tím se empirio-kritické stanovisko přivádí samo ad absurdum. Obrátíme-li kritiku, kterou empirio-kriticisťm koná nad empirií, na něj sama, vyjde z toho empirie obyčejná. Psychologie tím nemůže získati, čímž ovšem není řečeno, že by to empirio-kritické stanovisko psychologii škodilo. Neškodí jí, ale neprospívá.

To platí o celé knize Corneliusově.

Postup liší se, jak už z pověděného lze souditi, značně od postupu obyčejného v systematických knihách o empirické psychologii. Tyto vycházejí z pravidla od nejjednodušších jevů, z nichž skládáním nebo vřbec nějakým zákonným spojováním vznikají jevy složenější. Analýsa zkušenosti, kterou se jich nabylo, se předpokládá a neprovádí na počátku systému, jehož správnost potvrzuje se tím, jak dalece se dá vykonanými abstrakcemi a zákony o jich spojování rozmanitost skutečného dění pochopiti a beze zbytku v soulase s jinými vědami vysvětliti. Cornelius tento postup zamítá nazýváje psychologii na něm zbudovanou a t o m i s t i c k o u, die sich das Verstádnis der psychischen Thatsachen durch die Annahme eines Aufbaues aller Bewusstseinsthatsachen mittels blosser Zusammenfügunq elementarer Inhalte von vornherein verschliesst (str. 180). Corneliusova výtka může platiti jen některým psychologiím, na př. mechanistické Herbartově nebo anglické asocionistické nebo fysiologické Ziehenově, pokud za element duševní pokládají představu nebo pocit a z nich také volní a citové jevy odvozují; avšak nemůže platiti o psychologiích, které držíce větu o trojstránkovitosti duševních jevů, na počátek kladou jednoduchý jev mající tři stránky: obsahovou, citovou a snahovou, pokládajice jej zároveň za prvek vývoje. Tu se nevysvětlují složené jevy durch blosser Zusammenfügunq elementarer Inhalte, nýbrž hledí se najíti postup zákonitý, jakým se m u s i l y z jednoduchých jevů složeniny tvořiti, jak mohl a musil z počátků vzniknouti vjem, jak musila z prvotních vjemů vzniknouti řeč a jak prostřednictvím řeči tytéž zákony, kterými se před-

stavování řídí před jejím vznikem, musily vésti k útvarům novým, z nichž záleží činnost myslivá. Pokud Cornelius jde za týmž cílem a pokud k uvědomění si jeho přispívá, zasluhuje uznání; avšak empiriokritického stanoviska k tomu třeba není.

Hlavní a nejnápadnější rozdíl systému Corneliusova u přirovnání s empirickými systémy jinými spočívá v tom, že hledě důsledně z toho, co v e v ě d o m í jest dáno, rozmanitost stavů jeho pochopiti, nestaví se na stanovisko paralelismu a neběře žádný zřetel na fyzické podmínky jevů duševních. V první polovici psychologie nemluví se ani o nervech ani o popudu, a počítky berou se se stránky čistě duševní, a teprve, když dosledoval vývoj k tomu stupni, na němž nerozlučné spojení proudu duševního dění dá vznik vědomí osobnosti, na němž dále utvoří se pojmy a s nimi přesvědčení o existenci světa vnějšího, teprv pak nachází místo zmíniti se o ponětí příčinnosti a použití ho k výkladu o objektivních příčinách duševních dějů. Tak se dostane psychofysika do poslední třetiny systému, a paralelism psychofysický dojde svého práva jakožto Erfahrungstatsache a nikoli jako axiom nebo hypothese. S tím spojen jest výklad o nervech.

Je to empiriokriticky důsledné, ale přináší to s sebou všelike nesnáze a logické nesrovnalosti. Cornelius je nucen o těžce věcech několikrát mluvit, ale při tom neobejde se, aby na př. když mluví o počítku ponejprv, neanticipoval jeho vztah k popudu a k nervstvu. Musí třídit počítky a užívá k tomu názvů ze zkušenosti vzatých, které už předpokládají ponětí čidla a představu o světě vnějším. Omlouvá se z toho, ale co je to platno, když tím jest přece jen empiriokritický princip protržen: zkušenost podává hotové, dříve než theorie k tomu dospěje. Z těže příčiny nedaří se Corneliusovi umístiti v theorii citovou stránku a k vytknutí trojstránkovosti jevů duševních vůbec nedospěje. O citu počíná jednati, když byl provedl analysu obsahu vědomí výlučně po stránce obsahové a když pověděl o symbolickém významu řeči. Tu teprv na str. 74 všimá si «jednoho z nejobecnějších rozdílů našich Erlebnisse, který označuje se slovy příjemný a nepříjemný». Nevíme, proč teprv teď o tom je řeč, kdežto rozdíl příjemnosti a nepříjemnosti je mnohem obecnější, než rozdíl dojmu přítomného a minulého a vědomí jednoho nebo druhého dá se mysliti i beze všeho přirovnávání. Poměr citu k ostatním druhům obsahu vědomí není podán způsobem, který by přesvědčoval. Všechny ty základní úkazy, jež vypsány jsou před citem, jsou spojeny anebo mohou býti spojeny s vědomím příjem-

nosti, a není úplná analýsa, jež opomene tohoto momentu, a dedukce z takové neúplné analýsy nemohou vždy odpovídati skutečnosti, jakož je patrné na př. o pozornosti (str. 35).

Ještě méně uspokojuje počáteční analýsa vůle (str. 78). Tu docela nevidíme, jak k tomu úkazu dospěl a proč jsme se již dříve s ním neseťkali, a také se nestává úkaz ten nic jasnějším. Věta, kterou se odstavec příslušný uvádí: »Jestliže přítomný právě obsah označujeme jakožto spojený s vůlí anebo vůlí naší odporující, není tím nic jiného řečeno, než že při tom obsahu cítíme libost nebo nelibost«, neodpovídá zkušenosti, ačkoli jest správný, neboť, mluvíme-li o vůli, tu ji zřetelně odlišujeme od citu a říkáme nejen: chci to příjemné, nýbrž i: nechci to příjemné. S tím se musí počítati a podle toho analýsa úkazu vůle zaříditi. Já úplně souhlasím s Cornelieusem, že jediným motivem chtění jest příjemnost a nepříjemnost, myslím však, že neplyne to tak zhola ze zkušenosti, aby se na počátek theorie jako samozřejmá mohla položiti věta: pokud mluvíme o vůli namířené na přítomný obsah, jest tím jinak označen též stav jako, označujeme-li obsah ten příjemným nebo nepříjemným. Zde opět je patrna slabost empiriokritického východiska.

Velkou úlohu hraje ve výkladu Cornelieusově pojem unbemerkte Theilinhalt. Co tím míní, bude zřejmo z této věty (str. 179): »Každá postřehnutá (bemerkte) upomínka (Gedachtnisbild) jest článkem skupiny upomínek, z nichž část jest nejprve nepostřehnutá, ale později může býti postřehnutá; empirické pojmenování (Praedication) nezakládá se pouze na vlastnostech postřehnutého obsahu dojmu, jehož se týče, nýbrž zároveň na unbemerkte Nachwirkungen dřívějších zkušeností; takové nepostřehnuté dozvuky (?) účinkují při soudu existenciálním — s tímž právem můžeme mluvit o nepostřehnutých očekáváních, které v každém okamžiku spoluurčují soud, že něco existuje, ačkoli se postřehují jen za jistých okolností. Jiný příklad poskytuje vysvětlení podobnosti částečnou stejností . . . neanalysované obsahy jsou podobny, když při analysování jejich naléztí se dají stejné části nebo stejné poměry, čili jinými slovy: mají-li nepostřehnuté stejnosti.« Nemá-li takový pojem nepostřehnutých součástí obsahu vybočovati z oboru psychické skutečnosti a zavlékati do theorie ponětí nevědomých dějů duševních, neobejde se bez předpokladu fyziologického korelátu — a vůbec bez vztahu k nervovému podkladu, což však nesrovnává se s principem empiricko-kritickým, jak jej učinil východiskem Cornelieus. S jeho stanoviska dáno jest pouze vědomí mnohosti, složenosti, poslušnosti.

podobnosti dvou stavů a na základě toho vysvětlí se některé úkazy; avšak že toto vědomí zakládá se na nepostřehnutých částech obratu, to nelze z pouhé (čisté) zkušenosti vyhleděti. Naopak, pokud se to zakládá na částech, musí býti uvědoměny a postřehnuty; účinky nepostřehnutých částí možno jen theoreticky předpokládati. Na př. zdají se mi dojmy podobnými, z pravidla se nestarám proč, avšak, když se chci přesvědčiti o tom, nemohu jinak než analyzovati n e snad stav vědomí, nýbrž příčiny dojmu ve světě vůkolním; tam jsou ty části, tam umísťuji i ty předpokládané, a bez analyzy tohoto vnějšího podnětu bych asi k soudu, že podobnost zakládá se na nepostřehnutých zkušenostech, nedospěl.

Kniha Corneliusova není psána tak, aby podán byl přehled veškeré nynější práce psychologické, nýbrž je spíše nárysem schématu theorie, jenž ukazuje, jak možno řešiti problémy psychologické s určitého stanoviska, v němž však nenalezly místa podrobnosti. Nehodí se tedy za rukovět psychologickou pro poučení o problémech, nýbrž za uvedení do psychologie směru empiriokritického.

(Pokračování.)

IV. PO DĚJINÁCH FILOSOFIE.

Píše Fr. Drtina.

(Pokračování.)

II.

O významu a metodě dějin filosofie. — Literatura: Zeller Ed. v úvodě ke své Philosophie der Griechen, 5. vyd. 1892, str. 1. a násl. »Ueber die Aufgabe, den Umfang und die Methode der vorliegenden Darstellung«, jakož i ve Steinově Archivu für Geschichte der Philosophie, sv. I. (1888), str. 1. a n. »Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege.« Souhlasné názory podává Ed. Boutroux v úvodě k francouzskému překladu díla Zellerova. Proti Zellerovi již dříve se vyslovil Monrad (De vi logicae rationis in describenda philosophiae historia (Christiania 1860), proti hegelianismu v dějinách filosofie vystoupil A. L. Kym opisem »Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie (Mnichov 1849). Pozoruhodný je spisek Fr. Picaveta, L'histoire de la philosophie ce qu'elle devrait être (Paříž 1889). Mimo to v každých dějinách filosofie, zvláště ve knihách Windelbandových jest methodický úvod ozřejmující hledisko spisovatelovo. Zvláště ještě zmínku zasluhují: G. Biedermann, Pragmatische und begriffswissenschaftliche Geschichtschreibung der Philosophie (Praha 1870), F. Acri, Sulla natura della storia della filosofia (Bologna 1872), R. Eucken, Ueber den Werth der Geschichte der Philosophie (Jena 1874).]

I. Za účelem zjištění a vylíčení nauk filosofických náleží především sebrati, prozkoumati a roztřídití všechny prameny, at přímé či nepřímé, jež týkají se příslušných fakt a

nauk. Zvláště pro starověk, kde památky filosofického přemýšlení tak neúplně jsou nám dochovány, je věc velmi důležitá. Dějepisci filosofie náleží nejen vhloubiti se v dochovaná díla jednotlivých myslitelů, nýbrž sebrati i zlomky, jež z děl ztracených se uchovaly u spisovatelů současných, ať stoupců nebo protivníků, projíti i spisy auktorů nefilosofických, ať básnických či prosaických, v nichž často naléztí lze buď přímé citáty, nebo nepřímé zmínky a nářky na nauku myslitele, o kterého nám jde.

Pro starověk je tato nutnost tím větší. O mnohých myslitelích nevěděli bychom nic bez této namáhavé a zdlouhavé práce. Abych jen jeden příklad uvedl: z Parmenida není nám dochováno přímo nic. Prohledáním však jiných spisovatelů starověkých sebralo se a sestavilo 162 veršů úplně zjištěných (mezi nimi dva delší souvislé celky) z filosofické jeho básně „*Περὶ φύσεως*“, což ovšem podstatně přispělo k tomu, aby nauka tohoto důležitého myslitele byla zjištěna.¹⁾ Práce průpravná dějepisce filosofie je tu v podstatě povahy filologicko-kritické a má ovšem zvláště pro obor filosofie starověké naprostou nutnost a zásadní důležitost, i dodělala se právě zde stkvělých úspěchů. Tak velmi cenné, ano směrodatné výtěžky vykazují Dielsovy výzkumy o doxografech řeckých, jakož i novější dříve vzpomenuté o filosofech doby před Sokratské, Usenerova „*Epicurea*“, Hirzelovy studie o filosofii paoristotelské na základě spisů Ciceronových a m. j. Nastupuje tu především rozumování a usuzování o pravosti spisů a zlomků dochovaných, musí se zjistiti doba, kdy vznikly, na základě důvodů vnějších i vnitřních. Co do prvých, je na př. průkazným dokladem pravosti nějakého spisu Platonovi přičítaného, nalezneme-li, že je citován u Aristotela, co do druhých, je potřebí veliké opatrnosti; tu někdy metoda filologická zašla na scestí, předpokládajíc jednotu nauky a řeči u některého filosofa po celý život jeho a nedbajíc psychologicky nutného faktu vývoje a změny, jimiž každý člověk při své myšlenkové práci je podroben. Jsou-li prameny toliko nepřímé, t. j. zprávy třetích osob, musí se zkoumati a zjišťovati též hodnověrnost a kompetentnost svědka, kteréž oba znaky u mnohých kompilátorů doby pozdější, alexandrijské (doxografů) často scházejí. Musíme se tu vždy velmi obezřetně a svědomitě tázati, zdali spisovatel pravdu znáti mohl a zdali ji pověděti chtěl.

Totéž platí pro středověk, kde skoro veškerá práce průpravná

¹⁾ Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch (Berlin 1903), str. 117 a n.

ještě zbývá, ačkoli zejména francouzská škola Cousinova vydáním četných rukopisných památek filosofického přemýšlení středověkého velmi se zasloužila, a nyní pozornost učeného světa vůbec ke středověké filosofii více se počíná obracet. Za to pro filosofii arabskou a židovskou za středověku dosud se skoro nic nestalo.

Pro dějiny filosofie moderní od nálezů knihtiskařství poměry se přirozeně změnily, a práce dějepiscova jest usnadněna. Na místo metody filologicko-kritické zde nanejvýš nastupuje jakési *studium bibliografické*, které zkoumá rozdíly jednotlivých vydání děl filosofických; tak je na př. důležité srovnati francouzský a latinský text Descartova »Discours de la méthode«, první a druhé vydání Kantovy »Kritiky čistého rozumu« a různá vydání děl jiných filosofů. Pro obohacení znalostí vývoje novější filosofie mnoho poučení možno čerpati z dochované *korespondence*, jež se nyní proto horlivě vydává (tak korespondence mezi Leibnizem a Spinozou prostudována L. Steinem, nová jubilejní vydání Descarta a Kanta podávají též korespondenci úplnou a soustavně upravenou). Vedle toho však právě v naukách moderních myslitelů jsou mnohé neshody a mezery, místa nejasná a sporná, a to u myslitelů prvního řádu, jako na př. u Spinozy nebo Kanta. Dějepisci filosofie proto náleží ve způsob přemýšlení určitého filosofa dokonale se v duchu přenést, a co jimi samými nevyjádřeno jasně a určitě, v duchu jich na základě objektivních indicií doplniti aneb o-zřejmiti. Že zde je veliké nebezpečí, aby vlastní myšlenky cizím soustavám nebyly podkládány, je samozřejmo. Vedle toho je přirozeně důležité po této stránce i *studium filosofické terminologie*, neboť ve slovech jednotlivých dob srážejí se charakteristické jich ideje a směry duševní; tak na př. *studium vývoje* samého slova *φιλοσοφείν, φιλοσοφία* nebo na př. *σοφιστής, σκεπτικός, πρόληψις, κατάληψις, ἐποχή* a j. nebo technických terminů a priori, a posteriori atd. Knihy Teichmüllerovy, Euckenovy (zvl. »Ueber philosophische Terminologie«), Eislerův slovník (Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke) jsou to dobrými pomůckami.

Celá tato průpravná práce filosoficko-historická, již zjišťovací bych nazval, je tedy povahy referující a rozpadá se přirozeně ve dvě části: *analytickou*, jež rozbořem zpráv dochovaných pomocí metody filologicko-kritické snaží se proniknouti k jádru a podstatě té neb oně nauky, a *synthetickou*, kterou s tohoto pevného podkladu doděláváme se poučení podrobnějšího, doplňujeme me-

zery a neúplnosti v duchu auktorově a rekonstruujeme — kde třeba — takto jednotný systém, jak asi spisovateli samému na myslí tanul.

II. Dějepisec filosofie má dále nauky dochované a způsobem v první části vytčeným zjištěné vysvětlovati a vykládati. V této části práce filosoficko-historické je třeba dbáti tří momentů, jež s *Windelbandem* bych nazval: 1. pragmatickým, 2. psychologickým nebo biografickým, 3. kulturně-historickým.

Průchod od části zjišťovací tvoří logický pragmatismus. Ideje filosofické neobjevují se ve vývoji dějinném ojedinele, beze styků vzájemných, nýbrž pronikají se a vespolně na sebe působí. Má-li tudíž dějepisec porozuměti té neb oné nauce a vysvětliti světový názor určitého myslitele nebo celého období, musí k této věci bedlivě přihlížeti a objasniti nám styk a souvislost logickou, ideovou jednotlivých filosofických nauk. Předem vysvětlí nám zajisté vznik, genesi té neb oné nauky, logický, z myšlenek a ideí, které časově jí předcházely, i ozřejmí nám vedle toho působení její na nauky pozdější. Tento pragmatismus logický v dějinách filosofie je velmi důležitý. Uznání zjednal mu v plné míře *Hegel*. Před ním zajisté dějinám filosofie scházela žádoucí souvislost ideová — jak některé ukázky toho jsem v minulé stati podal — byly to často více sbírky zajímavých kuriosit a anekdot. *Hegel* důrazně ukázal k tomu, že filosofické nauky nejsou nahodilé výplody duchů jednotlivců, nýbrž odpovídají «k prastarým záhadám všeho jsoucna». Tyto se nemění a obdobně působí na vnímavou mysl všech jednotlivců. *Hegel* však pochybil tím, že tento moment logický ideové příbuznosti a souvislosti jednotlivých nauk povznesl na samojediný a výhradný. Nedbal momentů jiných, které jsou stejně důležité, ba snad ještě účinnější činitel podmiňující tvoření jednotlivých nauk. U *Hegla* bylo zkrátka chybou, že stotožnil chronologický vývoj faktů s logickým vývojem ideí.

S pragmaticko-logického hlediska však zajímavý a cenný jsou pokusy nauky filosofické probíratí podle logické jich příbuznosti. Tak *V. Cousin* usiloval o to, podřaditi všechna učení filosofická, jak se v dějinách vyvinula, pod čtyři záhlaví: idealismus, sensualismus, skepticizmus, mysticizmus. *Comte* stanovil všeobecný zákon o vývoji ducha lidského ve třech stadiích: theologickém, metafysickém, pozitivním, a v tomto rámci určil též názor svůj na vývoj filosofického myšlení.

Zvláště W. Windelband pokusil se se zdarem v době novější o to, probírat dějiny filosofie nikoli podle filosofů jednotlivých, nýbrž podle problémů a jich logické příbuznosti a souvislosti.¹⁾ O totéž pokoušejí se francouzské dějiny filosofie Janeta a Séaillesa, ale se zdarem menším.²⁾

2. K tomu druží se moment psychologicko-biografický. Pochybeno bylo by vývoj nauk filosofických toliko z logického jich vzájemného působení pragmaticky vykládati. Nezbytným a podstatným činitelem povšechného tohoto vývoje je zajiště činná účast určitého myslitele. Proto k pochopení té neb oné nauky, toho neb onoho systému je nutno stopovati celý duševní a životní vývoj určitého filosofa, jeho individualitu v celém jejím dosahu. V každé soustavě je zústavena stopa této určité osobnosti, podobně jako v díle uměleckém individualita umělce. Třeba tedy podrobně stopovati určitého myslitele ve vývoji jeho životním a myšlenkovém, sledovati jeho narození, dětství, mládí, vychování, povahu a život celý vůbec, sebrati všechny momenty, jež určovaly myšlenkový jeho směr.

Pro filosofii starověkou údaje životopisné ovšem často ve skrovné míře nás došly, ale i zde můžeme z nich mnohé cenné příspěvky čerpati. Tak Platon na mnohých místech dialogů svých promlouvá o vlastním vývoji, Epikurův usilovný boj proti pověře vysvětlí se snáze, uvážíme-li, že v dětství matce své při různých obřadech pověřených býval nápomocen a odtud k nim ošklivost záhy pojal. Zvláštnosti některé stoicismu budou nám pochopitelnější, uvážíme-li, že zakladatelé a první pěstitelé jeho nebyli vychováni v Athénách, nýbrž v jiných městech (Zenon v Kittiu na Cypru, Kleanthes v Asséch, Chrisipos v Solech, Panaitios na Rhodu atd.).

(Pokračování.)

¹⁾ Geschichte der Philosophie 2. vyd.

²⁾ Paul Janet a Gab. Séailles, Histoire de la philosophie; les problèmes et les écoles (Paříž 1887).

LITERATURA.

Peroutka Em., **Studie o císaři Julianovi.** (Zvláštní otisk z »Listů filologických«). Praha, 1902. Nákladem vlastním.

Ve spise Peroutkově je část IV. (str. 113—146) věnována »Náboženství Julianovu«. Spisovatel vykládá tu důvody, pro které se Julian od křesťanství odvrátil, jednak povahy theologické, jednak subjektivní, ličí náboženský ráz celé doby a vysvětluje jej ze dvou činitelů, vlivu spekulace řecké, t. j. filosofie novoplatonské a náboženských soustav orientálních, podává třeš náboženských názorů Julianových na základě spisů jeho, vykládá podrobně heliolatrický živel náboženství Julianova z mithraismu, zmiňuje se o alegorisujícím výkladě Julianově helenských bájí náboženských a oceňuje Julianovu morálku.

Střed a vlastní jádro úvah Peroutkových tvoří vyličení Julianovy theologie. Vytýká zvláště, že Julian nebyl nepřítel křesťanství pro mravní obsah jeho, naopak vybízel kněze vlastní k nápodobě mravnosti křesťanské — ale že odvracela jej od křesťanství křesťanská dogmatika a spory tolika sekt tehdy právě rozvášněné. Prvý z těchto důvodů dal by se zvláště doložití ze zbytku spisu Julianova proti křesťanům.

Julian byl příliš Helenem, odchovaným Homerem a Hesiodem po stránce náboženské, novoplatonismem po stránce filosofické, a jako takový odsuzoval mnohé nauky i různé obřady křesťanské. Strach před smrtí řeckému člověku vlastní způsobil, že odsuzoval křesťanské uctívání mrtvého těla, že nazýval křesťanství náboženstvím hrobu, že zakazoval pohřby konati ve dne, odkazuje je na dobu noční. Právě zde však je pozorovati neúplnost. Obraz byl by celistvější, kdyby se byl Peroutka neomezil jen na pozitivní vyličení theologie Julianovy na základě spisů jeho v celosti zachovaných a listů, nýbrž užil též vzpomenuých výše zbytků spisu proti křesťanství, jak je vydal K. J. Neumann (Kaiser Julians Bücher gegen die Christen, Lipsko 1880) — hlavně jsou ovšem známy z protispisu sv. Cyrilla Alexandrijského z 5. stol. »Contra Julianum«.¹⁾

Rovněž i jiné spisy, zvláště Libanios »Legatio ad Julianum« a »Epitaphios«, jakož i mnoho ze sv. Řehoře Nazianského byly by poskytlý žádoucí doplnění.

Dva byly tedy hlavní zdroje Julianových názorů theologických:

¹⁾ Lv. Allard, Julien l'Apostat III. (1903) str. 103 a n.

novoplatonská filosofie i theologie a mithraism. Správně spisovatel vyzdvihuje účinnost obou. Co do prvního, byl by žádoucí bedlivější zřetel k Jamblichovi, jenž právě v novoplatonism zavedl onu alegorisující metodu výkladu a složitou theologii. Z Jamblicha se dá vysvětliti mnohé, co nás u Juliana zaráží, zvláště záliba Julianova ve množství obětí krvavých s velkým nákladem konaných (sám často obětoval, a v tom, že křesťanství oběti takové zavrhl, spatřoval inferioritu jeho naproti židovství) i jeho pověrečnost (sám prohlížel vnitřnosti zvířat, zkoumal let ptáků, vykládal sny a různá jiná znamení), jakož i důvěra v nadpřirozenou účinnost modlitby. S Jamblichem se shodoval Julian, že vlastní očistění člověka může se státi toliko nadpřirozenou pomocí, a tím si vysvětlujeme, že obradnost stála v popředí jeho náboženského zájmu.

Druhé je působení mithraismu. Zde spisovatel nepřimo vystupuje proti Ed. Zellerovi, který zastává samostatnost řecké filosofie. Tato these Zellerova byla v novější době vůbec značně zviklána: co pak se týče Jamblicha samého, tu i Zeller sám na str. 687 (III. 2) svého velkého díla připouští výslovně vlivy orientální. Peroutka soudí, že novoplatonism a Julian k heliolatrii by sami nebyli dospěli: zde působily vlivy orientální, a to mithraismus. Vývody své opírá o výzkumy Cumontovy¹⁾ a má zásluhu, že na výsledky jich upozornil. Mapa v díle Cumontově ukazuje, jak rozsáhlé území mithraism zabíral po celé Evropě (mimo vlastní Řecko²⁾).

I je zjištěno, že na Juliana mithraism působil. Mnohé by se dalo ovšem i zde k vývodům Peroutkovým přičiniti. Užívání taurobolii původu fryzského, očisťování rukou medem, aby se zbavil znamení křtem přijatého, nasvědčuje vlivu mithraismu na Juliana. Gould ve svých Dějinách náboženství³⁾ ukazuje k tomu, že Konstantin sám, když se stal křesťanem, nechal sochu Mithry v komnatě své («Sol Deus invictus»). Peroutka pro mithraism Julianův uvádí řadu dokladů ze spisů jeho. Dalo by se leccos doplniti, na př. výrok jeho 155 B (D. IV., vyd. Hertleiova str. 201): *εἰ σοι μετὰ τοῦτο φαίην, ὡς καὶ τὸν Μίθραν τιμῶμεν*. V Epitaphiu Libaniově je zmínka⁴⁾, že Julian vystavěl ve středu paláce císařského v Cařihradě svatyni zasvěcenou bohu, který přivádí den a nazývá se spelaeum (*σπήλαιον*) — v jeskyních právě se konala bohoslužba Mithrova⁵⁾. V této jeskyni byl prý sám zasvěcen v mysteria a přijímal tu různé, postupné hodnosti zasvěcence.

Stať Peroutkova je cenná přes svou neúplnost, je cenný příspěvek k vysvětlení náboženského přesvědčení Julianova. Vědecká látka ovšem i po dosavadních pracích Negriho, Gardnerové, Vollerta, Allarda čeká definitivního, všestranného spracování. D.

Dr. Antonín Podlaha: **Bedřich Nietzsche a jeho filosofie.** (Vzdělávací knihovna katolická. Pořádají Dr. Jos. Tumpach a Dr. Ant.

¹⁾ Cumont Fr., Textes et documents figurés relatifs aux mystères de Mithra (Bruxelles 1899).

²⁾ Nasvědčuje tomu též A. Gasquet, Essai sur le culte et les mystères de Mithra (Paříž 1899).

³⁾ Gould F. I., A. concise history of religion (Londýn 1895) II, 170.

⁴⁾ Upozornil na ni Allard v Revue des questions hist. 356, a svém díle souborném.

⁵⁾ Gould l. c. «in caves the Mithraic rites were celebrated by the priests».

Podlaha. Svazek XXXI.) V Praze 1903—1904. Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba. Str. 168.

»Na sklonku století devatenáctého učiněn byl na křesťanství útok tak vášnivý, jakémuž dosud nebylo rovno. Podnikl jej filosof Bedřich Nietzsche, jenž s hrdostí Antikristem se nazýval...« »... jeho díla křesťansky smýšlejícího čtenáře často nanejvýš trapně se dotýkají« (úvod str. 5.). Ježto však přes to je Nietzsche zjevem nejen neobyčejně pozoruhodným a zajímavým, nýbrž i nebezpečným, an »v mohutném boji moderních protikřesťanských názorů světových proti názoru křesťanskému tvoří kulminační bod«, jsa »nejradikálnějším ze všech dosavadních radikálních nepřátel křesťanstva«, nesmí s katolické strany býti prostě ignorován. A poněvadž dále spisovatel také nechce spokojiti se s pohodlným stanoviskem mnohých kritiků, prohlašujících spisy Nietzscheovy za plody šílencovy, nezbyvá než »názory Nietzscheovy podrobiti vážnému vědeckému rozboru« (úv. str. 6.—8.). — Z uvedených citátů vysvítá už s dostatek, s jakého stanoviska spisovatel na Nietzsche a jeho filosofii pohlíží a ji posuzuje, i zároveň, proč závěrečný o ní soud nemohl dopadnouti jinak, než že »Nietzscheovy spisy působí jako opium, omamují, ale posléze přece neuspokojují«, že »jsou pro mnohé jedem, protože duše v pravdě neosvětlují a nepovznášejí, nýbrž rozrušují« (str. 165.). »Nyní jeví se nám Nietzsche jako prudká přehnavší se bouře: — — mnohé slabé stromy vyvrátil, mnohé suché větve ulámal, několik útlých květinok zlomil. — Nyní bouře doburácela — doburácela jako tak mnohé jiné. Jako vzdálená blyškvavice zastskvívají se ještě jeho díla, ale jejich síla jest kritikou zlomena — zlomena jako jejich spisovatel, jenž posledních deset let svého žití za živa mrtev byl... Ale křesťanství nikdy nevezme za své, bude žití ještě i tehdy, kdy jméno »Nietzsche« upadne v zapomenutí a jeho díla tliti budou v prachu knihoven...« (str. 167.).

Práce Podlahova je, jak sám doznává, čistě kompilační, opírajíc se po výtece o knihu Mons. Dra. E. L. Fischera »Friedrich Nietzsche« (úplný název je: F. N. der Antichrist in d. neuesten Philosophie, Regensburg 1901.) a Dra. Julia Reinerja »Nietzsche« (úplný název: F. N., für gebildete Leser geschildert, Leipzig 1901.). Lecčeho použito také z knihy Lichtenbergovy a článků F. V. Krejčího, Dra. J. Nábělka (Stirner a Nietzsche v Hlídce), F. J. Konečného (Nietzscheova kritika křesťanství ve Vlasti XI.) a V. Kaliny (B. V. Nietzsche v Osvětě XXVII.) a j. Podává v 19 kapitolách nástin života a filosofie Nietzscheovy, obé v nejtěsnější souvislosti, a to hlavně na základě obsahu jednotlivých jeho spisů (některé kapitoly také dle toho nadepsány). Zpracování tedy chronologické, ne systematické, a odtud si také vysvětlíme, proč o Nietzscheově noctice a psychologii neděje se ani zmínky. Tyto obsahy, pak četné citáty ze spisů a dopisů Nietzscheových, jakož i jeho životopisu od E. Förster-Nietzscheové jsou po našem zdání na knize nejcennějším.

Nauka vyložena celkem správně, ač ono přehnané neustálené poukazování na protikřesťanské stanovisko Nietzscheovo zdá se nám zbytečným. Za to kritika její mnohdy po stránce logické silně pokulhává. Neboť spisovatel nejen že neprávem všechnu tu různost, měnlivost a zdánlivé spory v základních názorech Nietzscheových vykládá, nepokoušeje se o výklad logického jich vzniku, šmahem psychologicky, t. j. naprostým nedostatkem

smyslu pro logičnost u Nietzsche, který s nevidaným subjektivismem, s jakousi geniální libovůlí a nonchalancí, nemá ani pro změnu svých názorů závažného důvodu, skáče od mínění k mínění,¹⁾ nýbrž i v jednotlivých výtkách mu činěných pracuje povážlivou logikou. Tak na str. 73. při zmínce o svobodomyšlnictví Nietzscheově v 2. období jeho vývoje se tvrdí, že Nietzscheova svobodomyšlnost nedá se srovnati s popíranou jím svobodou vůle. Neboť »není-li vůle svobodna, kterak může svobodným býti duch nebo myšlení? Buď není skutečně svobodně vůle v člověku a pak nemůže býti také žádného »svobodomyšlnika«. Anebo jsou »svobodomyšlníci«, — pak musí také jejich vůle býti svobodna; neboť bez svobodné vůle jest nemožno svobodně mysliti.« Celá tato argumentace jest zde nemístná a beze smyslu, neboť svobodomyšlník tu neznamená nic jiného, než jak se toho slova vůbec užívá, t. j. ducha, který razí cestu novým, volnějším názorům proti starým předsudkům. A takovýto názorem může arci býti i přesvědčení o naprosté determinaci naší vůle naproti na př. předsudku o její absolutní svobodě. Svobodomyšlník v tomto smyslu nemá se svobodou aneb nesvobodou vůle naprosto co činiti. Pod. na str. 123. se ukazuje, že Nietzscheova theorie o nadčlověku by mohla činiti nárok na pravdivost jen tenkrát, když by se ukázala správnou theorie Darwinova, na niž ona spočívá. Ale pak bychom musili zcela důsledně jíti u vývoji ještě za nadčlověka, připustiti zkrátka nekonečný vývoj věci. Avšak takovýto nekonečný vývoj věci prý není možný; »neboť nekonečný vývoj věci byl by nekonečným vývojem věci konečných, ale takový vývoj jest nemožný. Neboť konečné se nemůže vyvinouti v nekonečné, sice by musilo nekonečným se státi, což je nemožno«. Vidíme ihned, jak spisovatel nesprávně (úmyslně snad?) zaměňuje prostou větu »vývoj věci je nekonečný« ve smyslu »věci vyvíjejí se do nekonečna, jedny zanikajíce a druhé na jich místě vznikajíce« ve větu »věci se vyvíjejí věčně«, t. j. jsou s a m y nekonečnými, věčnými. A podobných logických závěrů jest více (str. 21. o »věčném vznikání«, str. 45. svět jako »víse« prajsoucná, str. 133. n.). — Nesprávné je tvrzení na str. 84., že ideu nadčlověka pojal Nietzsche »ne snad z noetické nutnosti — o to Nietzsche vůbec se nestará — nýbrž z jakési umělecké a mystické náklonnosti, která ráda by nad obyčejnost se povznesla a něco nového vytvořila«. Tedy lépe řečeno: z touhy po originalitě. To však není pravda, nýbrž idea nadčlověka vyrostla Nietzscheovi zcela logicky z jeho principu vůle po moci jakožto podstaty světa na základě přijatého jím zákona vývojového (jak ostatně spisovatel sám vykládá na str. 78. n., 85. a j.). Rovněž tak není správný úsudek na str. 161., 162. a j., že Nietzsche byl vlastně více básníkem než filosofem, povahou spíše uměleckou než vědeckou (»Nietzsche je básníkem, jenž o vážných filosofických problémech básní«, str. 163.), a že tedy »nesmíme posuzující Nietzsche klásti přísné požadavky na vědeckou přesnost a metodu, neboť pak bychom dospěli k výsledkům, které jsou na újmu jeho porozumění (?). Nikoli. V něm splývá sice básník s filosofem v jedno, ale k plnému jeho pochopení musíme právě obě stránky jeho povahy, filosofickou i uměleckou, oceňovati stejně, ba spíše větší ještě důraz klásti na filosofickou.

¹⁾ Proto také spisovatel nevykládá vnitřní souvislosti tří období Nietzscheova vývoje, máje neprávem za to, že si navzájem odporují a jedno druhé vyvrací.

Po stránce formální je kniha slušná; sloh příjemný a srozumitelný, nedopatření celkem málo (na str. 37. Metz zbytečně místo Mety, str. 44. zákon kontradiktornosti (!) m. protikladu, str. 65. a j. darwinism m. darwinism). Podobizna Nietzscheova, do knihy vložená, zhotovena dle kresby H. Olde. P.

Pavel Bourget: **Studie ze současné psychologie** Baudelaire — Renan — Flaubert — Taine — Stendhal. Přeložil J. Mauer. V Praze 1903 (J. Pelcl), str. 223.

Název práce Bourgetovy »Essays de psychologie contemporaine« mohl by másti i čtenáře, který zná volné užívání, nechceme-li říci abususe slova »psychologie« u novějších francouzských spisovatelů častý; mohl by leckdo domnívat se, že tu podána aspoň psychologická analýze umělecké tvorby nebo psychologická kritika děl uvedených autorů. Avšak kniha Bourgetova podává méně a podává více: »způsoby tvorby umělecké tu nejsou analysovány, leda pokud jsou z n a k y, osobnost autorů jest tu sotva naznačena... Nechtěl rozebírat talenty ani líčiti charaktery. Práním autorovým bylo shrnouti několik poznámek, které by posloužily historikovi duševního života francouzského v druhé polovici 19. století. Tento duševní život... složen jest z mnoha prvků... Literatura jest při tom snad prvek z nejdůležitějších... Není nikoho z nás, jenž sestoupě v základ svého vědomí by neznamenal, že by nebyl docela týž, kdyby nebyl četl to neb ono dílo, báseň nebo román, práci historickou nebo filosofickou.«

Již pro tento cíl svůj, dokonce pak pro skutečně provedení záměru spisovatelova zasluhuje kniha Bourgetova pozornosti i s hlediska filosofického. Ovšem hlavní její význam na jiném poli se nalézá, a hodnota její historicko-literární a literárně kritická dávno (vyšly studie Bourgetovy as před 20 lety!) nejen vysvitla, ale se uplatnila, a uplatnila se nejen ve Francii, ale před lety i u nás. Přes to však, že jednotlivé studie ty byly již v literárních časopisech našich překládány, souborný jich překlad i dnes má svou cenu. Se stanoviska filosofického jsou to především kapitoly o Taineovi a Renanovi, jež mohou zajímati. Tainea podle Bourgeta nelze zvát ani kritikem ani historikem, ani čistým umělcem, »nikdy nebyl než filosofem«. To snad by se mohlo zdáti upřílišením, ale hned v pravém světle se jeví, máme-li na mysli, že Bourgetovi »filosofem« jest »duch, který utváří si o věcech úhrnné ideje, ideje, které představují nikoli taková nebo jiná osamělá fakta, takové nebo onaké předměty oddělené, nýbrž množství řad takovýchto faktů, celé skupiny předmětů«. Právem Bourget také ukazuje při Taineovi nejen, jak jest zvykem, k vlivům pozitivismu, nýbrž k stykům, jaké má filosofické nazírání jeho s Hegelovskou filosofií. Zvláště pak pěkně dedukuje z pochopení jádra učení Taineova, proč oblíbený dříve autor právě svým obdivovatelům později (od »Historie počátků soudobé Francie«) se znelibil. Ve výkladech o Renanově činnosti literární subtilně Bourget stopuje, kterak tři »duševní stavy, vlastní končícímu 19. století« se v něm družily. Mnohostrannost studií a komplikovanost kritické činnosti Renana přivedly k diletantismu (v dobrém smyslu slovo to Bourget míní); poněvadž však »první extase křesťanské měly pro něho příliš mnoho slasti«, zachoval si tento Břeňec přes všechny vlivy proudů německé kritiky, kterým podléhal, a přes vše nebezpečí, které přýští snadno z diletantismu, nejen trvalý cit, ale i ideu

náboženskou; a ke všemu tomu druží se u Renana aristokratism vědecký, aristokratism citění a snění, jenž především prý charakterizuje autora »filosofických dialogů«.

Z jednotlivostí bylo by mnoho výroků filosoficky pozoruhodných v díle Bourgetově citovati, avšak přestávám jen na připomínce, že i toto dílo prozrazuje auktorovu zálibu ve Spinozovi (str. 17, 141, 196 a j.), jemuž, jak známo, Bourget věnoval i zvláštní pojednání (tuším, také v češtině přeložené). C.

Władysław Natanson: **O Teoryach Materyi.**

Dr. August Witkowski: **Eter.** (Rozprawy akademie Krakovské.)

Jsou to dvě přednášky obsahem svým těsně k sobě inoucí. Prvá pojednává o fyzických teoriích hmoty, druhá o tom, kterak hypotéza éteru poněmhu se vyvíjela. Natanson promluví o povšechných vlastnostech hmoty a jich rozdílech přechází k molekulární teorii a ukazuje, kterak na základě mechaniky nebes snažili se fyzikové vytvořiti mechaniku molekulární. Naznačuje nesnáze i pokroky v těchto názorech, teorii kinetickou a pak zejména pokrok, jaký nastal elektromagnetickou teorií Maxwellovou. Tim byl učiněn obrat v názorech fysiky, a theorie elektromagnetická stala se podkladem optiky. Výzkumy Hertzovy, obzvláště pak pozorování Zeemanova, dle nichž linie vidmové podléhají působení pole magnetického, zjednala názorům elektromagnetickým úplnou nadvládu, která obzvláště vyniká v teorii elektronů. Tato theorie, ač historicky nebyla podmíněna objevy Zeemanovými, dovršuje přece stanovisko elektromagnetických názorů, neboť odvozuje podstatu hmoty úplně z těchto základů, stanovíc atomy hmotné toliko za částice éteru napjetím elektrickým od ostatního éteru se lišící. Natanson staví se vůči této teorii na stanovisko objektivné, máje za to, že není posledním rozřešením záhady hmoty, nýbrž že budoucnost opět jiné a jiné hypotézy přivodí.

Witkowski opět pojednává o nesnázích, které nastaly, jakmile byly pokusy činěny, aby podstata hypotetického éteru nějak bližše byla stanovena. Ježto éter jako ústředí a příčina světelných úkazů dle obdoby vzduchu byl stanoven, nutně klonila se theorie k tomu názoru, že éter jest látkou, t. j. nějakou obdobou hmoty. Theorie elektrodynamické a theorie elektronů daly podstatě zdánlivě pevný podklad. Avšak éter jest také příčinou gravitace, totiž vzájemných styků mezi celky hmotnými i jednotlivými jich částicemi. Hmoty pohybují se v éteru, jest éter těchto pohybů účasten čili nic? Pro jedno i druhé jsou důvody, tedy hypotéza éteru ve spor zapletena. To vede k nesnázím, které mohou i celou hypotézu éterovou činiti pochybnou. Patrně ponětí, které máme o éteru, samo vede k těmto sporům. Přes to všechno jest hypotéza éterová nezbytným požadavkem rozumového výkladu úkazů přírodních, právě tak jako hypotéza hmoty, která toliko smyslovými názory jest dána, nemůže pozbýti své platnosti. Avšak podstata jeho zůstává neznáma.

Jak vidno, stojí obě tyto rozpravy na stanovisku výhradně fysikálním. Že však ani theorie hmoty, ani theorie éteru na prostých základech fysiky nemůže býti dovršena a ucelena, jest patrné. Fysika sleduje toliko zákonitost úkazů, pokud zevním způsobem, t. j. smyslovými názory jsou dány. Avšak tyto názory smyslové samy, a všeobecněji řečeno, všeobáhlý úkaz vědomí jest jistotou zkušenosti, již fysika se svými

methodami pozorovacími nikterak se nedotýká. Vědomí však jest, abychom zcela zdrženlivě se vyjádřili, jakýmsi výsledkem vzájemné působnosti hmoty a éteru, tedy podstatu hmoty a éteru nelze poznati bez ocenění vědomí. Zkrátka, stanovisko fyzické je nedostatečné, aby rozřešilo záhadu hmoty a éteru. K tomu druží se však ještě jiná velezávažná úvaha. Svět jako celek i jednotlivě shluky hmotné, jako na př. naše země, jsou podrobeny stálému vývoji. Kdyby i vývoj světový v celku i celkový vývoj naší země z názorů pouze mechanických, tedy fyzických, dal se pochopiti, jedno jest prostě nepochopitelno: Vývoj organismů a tím spolu vývoj individuálních vědomí, jež takřka jako zrcadla odrážejí v sobě děje světové, čili, jak říkává se, hmotné. Kdyby tedy na krásně nějaká fyzikální teorie, jako n. př. teorie elektronů, dovedla podstatu všech úkazů redukovati přesně monisticky na jediný princip, jest tím pořad jenom zákonitost fyzická dotčena a na přetřes vzata. Základní úkaz vědomí, v pravdě všeobsáhlý a prvotní, jest při tom zcela ignorován. Rovněž jest nepochopitelno, proč neživotná hmota poněmáhlymi přechody vyvíjí se v organism, a proč ze zdánlivého bezvědomí vzniká vědomí. Kdo za to má, že tyto záhady jsou nerozluštitelné, tomu ponechme jeho skepticism, avšak toho vědomí si buďme, že jakékoliv i sebe skvělejší teorie fyzikální ještě nesmírně daleky jsou rozřešení záhady hmoty, i kdyby samy o sobě byly sebe správnější a bezpečnější.

Také naprosto nemůžeme souhlasiti s náhledem Natansonovým, že by filosofu příslušelo zkoumati zákonitost a tedy jaksi oprávněnost ve vývoji teorií fyzikálních. Tento úkol přísluší jedině fyzikům samým. Požadavek takto vyslovený podobá se tomu, aby na př. fyzik zkoumal vývoj a oprávněnost teorií a hypotéz psychologických. Takový požadavek nikdo nebude činiti, poněvadž sám sebou nemožný jest. A tak i v onom případě.

Dr. Old. Kramář.

Сергѣй Булгаковъ: Отъ Марксизма къ Идеализму. Сборникъ статей. (1896—1903.) С.-Петербургъ 1904. Стрѣнокъ XXI.-347. (Cena 1 r. 50 k.)

Spis tento velice nadaného ekonoma a filosofa jest jaksi komentářem k Problémům idealismu.¹⁾ Sergěj Bulgakov (nar. r. 1871) líčí v oné knize své obrácení od marxismu k idealismu. Před nemnoha lety zároveň se Struvem a Tugan-Baranovským byl přesvědčeným marxistou, podal výtečný rozbor jedné části Marxova »Kapitálu« i sepsal celou řadu článků hospodářských. Dříve byl profesorem na technické škole moskevské, nyní předsídlil do Kijeva. Bulgakov tedy jest konvertita, avšak v nejlepší smysle toho slova. Bedlivé studium filosofie, ke kterému přešel, hledaje pevné základy nauky hospodářské, přivedlo ho k naprostému zavržení »ekonomické pseudometafysiky.« Podlé něho marxism usiluje najíti základy v pozitivní vědě sociálního ideálu, absolutního dle své povahy a významu, nejen nedosahuje tohoto účelu, nýbrž k vůli němu obtížil ekonomickou vědu zcela zbytečnou scholastikou. Pročez theoretická ekonomie s veškerým svým scholastickým břemenem má býti vyhozena z lodí politické ekonomie, jakožto plod vědeckého nedorozumění.« Tím dle mínění Bulgakova sociální věda vůbec a politická ekonomie jako přísně empirická nauka zvláště

¹⁾ Viz předešlé číslo str. 146.

osvobodí se od celé řady nesprávně kladených a proto nerozřešitelných problémů, které bez všeliké potřeby překážejí jejímu rozvoji. Soustava sociálního idealismu předpokládá vnitřní spojitost nadempirického ideálu s empirickou skutečností. Nutnost, možnost, ba nevyhnutelnost této spojitosti hleděl dokázat v této knize a v tom prý záleží její základní a nejvnitřnější myšlenka. Záhadu života rozřeší ne ten, kdo s výše »odloučeného« idealismu chladně zírá na náš život, kde vznešené střídá se s nízkým a dobro zápasí se zlem, také nikoli ten, kdo v tomto zápase nedbá ideálních zásad, ve jménu kterých děje se tento zápas a bez kterých život by se zvrátil v nesmyslnou hru žvlů a vášní, nýbrž ten rozřeší záhadu onu, kdo v mysli a v životě uskuteční zásady účinného idealismu (Дѣйствѣннаго идеализма).

Spis sepsaný půvabným slohem sestává z deseti článků, většinou uveřejněných ve »Voprosech«; jeden z nich Основныя проблемы теории прогресса (Základní problémy theorie pokroku) tvoří první, jaksi úvodní článek knihy. Prvá tři pojednání sepsal Bulgakov, pokud byl stoupencem marxismu (O zákonitosti společenských zjevů, Zákon příčinnosti a svoboda lidské vůle, Hospodářství a právo). Záhaví ostatních článků zřejmě ukazují, jaké vlivy hlavně působily na spisovatele, jsou to: Ivan Karamazov jakožto filosofický typ; řečené již Základní problémy theorie pokroku; Duševní drama Herzenovo; Co poskytuje současnému vědomí filosofie Vladimíra Solovjeva?; O ekonomickém ideálu; O sociálním ideálu. Úlohy politické ekonomie. Články jsou seřazeny chronologicky, což činí čtenáři možným dobře porozumět »duševnímu dramatu« samého spisovatele.

J. Mikš.

Dr. J. Stilling: *Psychologie der Gesichtsvorstellung nach Kant's Theorie der Erfahrung.* (Berlin, Wien 1901. Str. 164.)

Spisek prý vznikl z potřeby dorozumět se o filosofických problémech, k nimž vede studium ophthalmologie. Je rozdělen na dvě části rozsahem stejné: první všeobecná a na této založená druhá část, k níž se vlastně vztahuje nadpis spisu. Auktor vychází z Kanta. Jak dalece se ho drží a kde se uchyluje, vysvitne nejlépe z obsahu.

V první kapitole nadepsané: »Subjekt und Objekt« dovozuje auktor, že za objektivně nelze pokládati, co existuje neodvisle od našeho poznání, nýbrž právě co poznáním za objektivně uznáme. Z toho mu plyne úzká souvislost mezi subjektem a objektem v poznání vůbec: co poznává, je subjekt, co je poznáváno, je objekt. Nazírací formy jsou prostor a čas. Ježto počítky (Empfindungen), jež formám skýtají obsah, samy jsou nepoznatelné a jsou v čase, plyne z toho, že subjektivní část představy je časová, objektivní prostorová (5) a tudíž v poznání vůbec je subjektivně časovým, objektivně prostým. Představy, jichž podstatné známky jsou časové, jsou buď afekty nebo poznatky (Erkenntnisse), ty pak, jichž podstatné znaky jsou prostorové, jmenujeme předměty nebo věci (6). Prvé jsou subjektivně, druhé objektivně ve smysle filosofickém.

Psychologicky subjektivně a objektivně nestojí v protívě: reálné a nereálné (bolest — »reálný« obraz zrcadla). Obvyčejným kriteriem reality je shoda hmatu se zrakem. Ve fyziologii se označují za subjektivní pochody ve vlastním organismu, což psychologicky neobstojí. Co je pro nás

jako počitek subjektivní, stává se objektivním, poznáváme-li to. Člověk myslící je subjekt i objekt. Auktor ohražuje se proti úsilí fyziologů a praví, že je to »ein ganz ungereimtes Beginnen«, chtíti vysvětlovati nástroj (jevy psychické) jeho produktem (jevy fysickými). To už prý ukazuje k nutnosti existence psychologie jako vědy naprosto samostatné (10, 108).

Psychologická analyza tedy může rozdělití člověka v subjekt a objekt, ale nikoli v ducha a hmotu, neboť hmota je jen subjekt jako objekt ve formě prostorové. Proč a jak je to možné, je prý hádankou bytí. Sebepozorováním lze poznati jen citící, vnímající, chtějící, nikoli poznávající. (Nelze říci: »ich erkenne, dass ich erkenne« — to je tautologie). Lze tedy poznání posuzovat jen potud, pokud je v něm chtění. Mozek a smysly, jako objekt, jsou prostorové jevy chtění po poznání a jsou to organické stroje. Vidění je přirozené fotografování. Tím dochází k něčemu podobnému, jako je fenomenální paralelism (12, 100), a definuje empiricky reálné jako produkt dvou faktorů transcendentních: subjektu chtění a subjektu poznání.

S paralelistického hlediska plyne, že sebe lepší poznání jevů hmotných nepřispěje k poznání jevů psychických a tedy analyza poznávavosti (Erkenntnisvermögen) musí býti jen psychologická. Nelze tudíž od ní čekati více než stanovení zákonů, jimiž se zkušenost musí řídit. Z poměru objektivního a subjektivního vysvitá, že každému subjektivnímu (psychickému) pochodu musí odpovídati objektivní (fysický). Úlohou fyziologie jest naléztí je.

V Kantově analýze schopnosti poznávací, jenž první po Lockeovi jí cele podal, vězí některé chyby, z nichž pak asi vyplynuly neshody u něho: nevynezuje správné zkušenost, neodlišuje přesně názor od myšlení, ignoruje zcela cit. Nicméně základní myšlenka Kantova tkvící ve významu kategorií pro poznání je správná a Schopenhauer svou kritikou podal nejlepší důkaz pro její oprávnění. Kategorie*) — tak definuje — jsou apriorné schopnosti (Fähigkeiten) — naproti Kantovým pojmům — tvořiti nejvyšebecnější pojmy apriorné, jež všechny ostatní v sobě musí obsahovati (21). Třetí kapitola předvádí kategorie tak, jak je postavil Kant, namnoze ale doplněné a opravené.

Aplikace funkcí synthetických děje se v receptivitě, kde jimi látka zkušeností poskytovaná se uvádí ve formy nazírací a tak se stává přístupnou poznání. Jsou tedy naše receptivní schopnosti v podstatě jako synthetické funkce výrazem chtění po poznání (43). Dobře jest tu rozeznávati látku od forem nazíracích. Obsírnou analyzou snaží se ukázati vrozenost obou forem, vyvrací theorii »příznaku místového« i »projekční« a vykládá se svého hlediska otázky sem spadající (»dvojitě vidění«, že věci vidíme nikoli obráceně atd.). Rozeznává dále receptivitu poznání (zrak, sluch, hmat a teplosmysl) a receptivitu chtění (čich, chuť, cit příjemnosti a nepříjemnosti) (52). Poznání světa vnějšího není myslitelné bez představy pohybu. Každá změna počítku vyvolá představu pohybu a souvisí tedy těsně spolu. Pohyb je právě tak něco psychického jako počitek a proto nelze jej vykládati ani fyziologickými ani fysickými pochody. Ty nemají s představou po-

*) Pro týž pojem doporučuje spíše termíny: funkce spontaneity, synthetické funkce nebo kategorické funkce.

hybu nic společného (54). Nazírací formy pohybu jsou jako u počítku prostor a čas.

Z počítků zase aplikací funkcí synthetických povstávají jednotlivé představy. Není tu třeba přijímati zvláštní funkci synopsi, jak to učinil Kant, jež by počítky slučovala v názor. Kant sice dobře tušil, že funkce synthetické jsou činny i ve smyslovém názírání, ale teprve Schopenhauer jasně ukázal, »dass auch die Anschauung intellectual ist« (57). Proto Krause spojil Kantovu synthesi a synopsi v jedno a nazval je transcendentální akcepčí, právě proto, že funkce synthetické mají též význam jak ve smyslové zkušenosti, tak pro čistý rozum (58). Lze tedy aplikací funkcí synthetických jak na formy nazírací, tak i na obsah, poskytovaný v počítčích a pohybu a jich kombinací odvoditi řadu čistých pojmů apriorných, které smyslové poznání vyjadřují, další pak kombinací lze dojiti pojmů speciálnějších a tak lze veškerou smyslovou zkušenost paralelně v pojmech urovnati. Zkušenost jest při tom vždy kriteriem správnosti (61). Odtud nutně musí též vyplynouti zákony, jimiž smyslová zkušenost se řídí. Provedení toho úkolu obsahuje kapitola šestá. Ji končí prvá polovice knihy a teď teprve dostáváme se k vlastnímu tématu spisu. (Dokončení.)

Dr. W. A. Lay, **Experimentelle Didaktik**. Ihre Grundlegung mit besonderer Rücksicht auf Muskelsinn, Wille und Tat. I. Allgemeiner Teil. Wiesbaden, Otto Nemnich 1903. Stran XII + 595, Cena 9 Mk. (Dokonč.*)

Proto při každé příležitosti staví stránku motorickou do popředí. Tak hned při názoru řadou pokusů ukazuje, že vedle zrakových a sluchových dojmů hmatové a pohybové mocně vynikají, ač nezkušený sebezpozorovatel nedovede jich postřehnouti (218); jim musí se proto dostati užítkování v didaktice budoucnosti (224), neboť Pestalozzi, Herbart, Diesterweg jich neznali (56). Protože pak každé dítě má vrozené dispoicce k určitému druhu nazírání, musí učitel tuto náklonnost individuálně zjistiti a dle toho se zařídit (234), ovšem tak, že vedle vrozeného typu, od něhož vyjdeme, i ostatní se musí pěstovati (237). — Podobně každá představa a vzpomínka má elementy pohybové, jež jí dodávají živosti, má jistou pohotovost pohybovou, po případě přechází při dostatečné živosti v skutečný pohyb: také této otázce musí didaktika věnovati větší pozornost (110 sq.) — Pozorování a pokusy proto ukazují, že vedle paměti zrakové a sluchové musíme uznati též typ paměti motorické, jakou vynikají Bain, Janet, Féré, Münsterberg, Ballet a j.: je nesprávné, když se předmětu učí tak, jako by žákovská paměť byla jediné akustická (na př. v orthografii), naopak nutno zase dbáti vrozených dispoic zvl. v učení jazykovém a počtářském (183 sq.). — Rozumí se dále, že i v oboru fantazie prvky pohybové mají veliký význam, zvl. i v tak řečeném »vnitřním« napodobení, kde na př. chlapec vmysliv se v situaci bojovníka napodobí jej, ač ho nikdy neviděl (96 sq.); podobně v oboru pozornosti jde o koncentraci pohybovou, při čemž zase lze lišiti pozornost zrakovou, sluchovou a motorickou (139 sq.); jmenovitě si Lay přeje, aby po stránce didaktické využito bylo pozornosti tak řeč. očekávací (144 sq.). Pěkné jsou i jeho pokyny o buzení pozornosti úmyslné (151 sq.) a o významu sugesce (288 sq.) — Učitel má dále věnovati pozornost motorické reakci při citech a afektech

*) V před. čísle na str. 151. ř. 28. čti experimentování (misto experimentální).

(128 sq.). Nebývá též vždy povědomo, že i v každém zákaze jedná se o záraz nevhodných, v rozkaze o povzbuzení vhodných představ, citů, pohybů; tu nestačí jen, co nehodí se, stále vnějšími prostředky represivními potlačovati, ale lépe jest místo těchto opatření, jež ovšem jsou vždy po ruce, užívati substituce (294 sq.) — Konečně v oboru vůle moment pohybový je zcela patrný: Lay tu vykládá po této stránce o pudech bojovnosti (80), napodobení (93—4), o zvykání (315 sq.), o vůli a jejím pěstění (356 sq.). Všude je plno pokynů praktických: tak doporučí práce ruční (365), ukazuje, že opakování několikeré po sobě nepůsobí, ale lépe je rozdělití (327), vyslovuje se proti Spencerově teorii trestů přirozených, ježto prý se tak mlčky budí v dětech mínění, že by činy jich nebyly špatné, kdyby jen bylo lze uniknouti bolesti a jiným následkům nemilým. Vůbec ne vzdělání rozumové, ne ideál řeckého nebo filologicky-esthetického vychování jest úkolem školy a cílem života, nýbrž čin, práce: »Muskelsinn und Tat müssen eine psychologische Grundlage der Erziehungs- und Unterrichtslehre werden.« (374). Ne intelektualism, voluntarism, a to determinism je základem pedagogiky (475 sq.)¹⁾

Druhý pramen didaktického vědění, resp. druhý nedostatek dosavadní didaktiky jest pedopsychologie, zvl. pedopathologie: »Kinder psychologischer und paedagogischer Pathologie müssen als wichtige Quellen paedagogischer Forschung angesehen werden; Orientierung über das Seelenleben des Kindes ist auch für die Eltern, namentlich für die Mutter von grosser Wichtigkeit.« (44). Politování hodny jsou děti, jež učí učitel neznalý pedopsychologie (272): *s p o l e h l i v é* resultáty této vědy jsou pedagogicky velmi cenné (582).²⁾ Měla by se jí proto i v Německu věnovati pozornost větší, jako se děje v Americe (594). Pedagogický význam těchto badání ukazuje zase na různých místech a příkladech; tak pozorování a pokusy s dětmi ukazují na význam rytmu při vnímání (339), ukazují na vliv dědičnosti a důležitost sociálního prostředí, jež by proto na tabulkách osobních měly býti vedeny v evidenci (388 sq.), na vzdělavatelnost vůle (401 sq.), rozdílů fantasie a dětských ideálů (502 sq.), dětské nemoci (433 sq.), dětské názory o Bohu (543 sq.) atd. Všem těmto otázkám mělo by se více času a pozornosti věnovati a větším počtem experimentů hledět zjistiti resultáty přesné. Zvláště zajímavý a nový jest tu poznatek, že každé dítě má jisté psychické tempo a jistou psychickou energii, jež kolísají průběhem hodin, dnů, týdnů, měsíců a snad i let; energie duševní mění se vlnovitě a má dvakrát denně svůj vrchol (417); podobně se mění energie celé třídy (421). Tento nový princip zve periodicitou a zjistil jej řadou pokusů klepání do taktu (406 sq.). Tudiž i celkový rozvoj dítěte neděje se přímočárně, nýbrž v periodách, nač poprvé Siegert upozornil³⁾; lze prý

¹⁾ Připominám, že Lay zastává apercepci: Wenn Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe . . . sich untereinander so innig assoziieren, dass durch Anpassung und Veränderung eine Verschmelzung erfolgt, so ist die Assoziation in eine Assimilation übergegangen (163). Liší pasivní asimilaci a úmyslnou, aktivní apercepci (160, 278).

²⁾ O hodnotě pedopsychologie je stručný výklad na str. 582, že učí chápati a mluvit děti, sblíží je rodiče se školou, učitele mezi sebou atd.

³⁾ Zajímavá jest pozn. na str. 425: »Zur Zeit, da die psychische Energie einen Wellenberg darstellt, bildet wahrscheinlich die physische Energie ein Wellental, ein Gesichtspunkt, der für die Theorie des psychophysischen Parallelismus jedenfalls von Bedeutung ist.«

řici: »In dem Kinde stecken viele Kinder, die nacheinander in Erscheinung treten.« (424). To nutno i při posuzování prací žákovských mít na mysli, zvláště v době změny zubů a puberty (425); tím se vysvětlí i, že mnohý, kdo vyniká v nižších třídách, neprospívá ve vyšších a naopak (428), tím konečně padá i teorie, že ve vývoji dítěte má se v krátkosti rekapitulovati kulturní rozvoj lidstva, teorie, kterou vyvrátil v. Sallwürk a zase obnovil Vaihinger (391 sq.).

Lay obsahuje také sem tam speciální poznámky o ceně jednotlivých předmětů (methodice jich má býti věnována část druhá celého spisu) a zajímavé výklady o vnějším zařízení škol. Psychologická analýze ukazuje, že nejprv je názor o věci, pak teprve slovo, tudíž především na osvojení si pravé představy o věci záleží. »Die praktischen Verrichtungen des alltäglichen Lebens, die Fertigkeiten des Handwerkers und des Technikers, die sittliche und religiöse Betätigung, das aesthetische Geniessen und Schaffen, sie alle sind um so vollkommener, je vollkommener die zugrunde liegenden sachlichen Vorstellungen sind.« (173). A proto opětně zavrhuje, že tolik času se na školách věnuje cizím řečem, memorování slov, frází a pravidel gramatických a ne věcem. Latina měla svůj význam ve středověku, kde byla řečí učenou, ale teď se poměry už změnily. »Mehrere Fremdsprachen während neunjähriger Schulzeit unterrichten. . . , heisst im allgemeinen den in stetiger Entwicklung begriffenen, hungernden und dürstenden Schülern Jahre hindurch dieselbe dürftige Speise reichen, lediglich deshalb, weil man die vorhandenen Mittel aufbraucht, um dieselbe ärmliche Nahrung den Schülern immer wieder in anders geformten, ausländischen Tassen und Tellern bieten zu können« (175). Ne jazykové, nýbrž věcné učení má býti v popředí, ne forma, ale obsah, proti čemuž hřeší vyučování jazykům klasickým i moderním (231). Nevěří ve zvláštní formální vzdělavatelnost jazyků, nevěří vůbec ve zvláštní sílu některého předmětu a odůvodňuje to zajímavým způsobem fyziologickým (309). Také sylogistiku zavrhuje a přál by si novou teorii usuzování, jež by odpovídala vědě moderní (267 sq.). Za to brzy by se mělo učiti kreslení (523) a pěstovati výchova citu estetického, ovšem ne ve formě zvláštního předmětu učebního (540): obsírné výklady historické, literární, filologické, náboženské, poznámky o technice uměleckého díla jen ruší ilusi a měly by odpadnouti (526). Velikou váhu klade na náboženství, jež má docelití názor světový v bodech, kde věda služby své vypovídá (550 sq.); v každé ze tří dob, dětství, chlapectví, jinošství měž vyučování náboženské jiný ráz a obsah; závěrek má býti kritická filosofie Kantova. Vůbec si přirozenou souvislost předmětů učebných představuje takto (569):

Einheit der Natur.	—	Einheit des Bewusstseins.
Sachen (Eindruck)	} deren	Formen (Ausdruck)
durch		durch
Beobachtung (Einwirkung)		Darstellung (Rückwirkung)
Beobachtender Unterricht, Sachunterricht:		Darstellender Unterricht, Formunterricht:
Naturleben (realistischer Unter.):		Zeichnerisch-körperl. Darstellung:

Naturgeschichte,	Skizzieren, Zeichnen,
Naturlehre,	Modellieren, Experimentieren,
Geographie ;	Handarbeit ;
Menschenleben (humanistischer U.):	Mathematische Darstellung:
Geschichte,	Geometrie,
Religion,	Rechnen ;
Elemente der Psychologie,	Sprachliche Darstellung :
Logik u. Erkennt-	Sprechunterricht, Deklamation,
nistheorie,	Gesang,
Ethik,	Leseunterricht, Musterdarstel-
Aesthetik,	lungen in Poesie und Prosa,
Paedagogik.	Schreibunterricht, Aufsatz ;
	Leibliche Darstellung:
	Dramatische Darstellung,
	Spiel und Turnen,
	Ordnung d. Klassengemeinde.

Vyučování budiž svou látkou jednotné a věcné,¹⁾ svým cílem přiměřené požadavkům kultury a normám poetiky, esthetiky, ethiky i náboženství, konečně formou podání budiž přirozené, t. j. shoduj se s požadavky psychologie, fyziologie, hygieny (567). »Wir wollen nicht Wissen, nicht Können allein; nicht Wissenschaft, nicht Kunst allein... Wir wollen nicht Humanisten, nicht Realisten, nicht Spezialisten, sondern Menschen erziehen.« (568). Nejen každý učitel, nýbrž i vzdělanec vůbec, všickni rodiče mějtež jisté vzdělání pedagogické (563). — Zřízení školství tak si představuje, že by na škole obecné odpadlo všecko dělení dětí dle sociálního postavení rodičů, dle vyznání, pohlaví i schopnosti (tedy koedukace v nejprísnejším smysle slova.) Škola obecná trvej 6 let a k ní se v dalších 6 letech připojujte školy průmyslové a střední směru humanistického i realistického²⁾, školstvím pokračovacím budiž postaráno o vzdělání i v době puberty asi do 18 let pro ty, kdo vychodí jen školu obecnou.

Pro učitele škol obecných i Lay dožaduje se vzdělání hlubšího než dosud se jim dostává, především lepšího vzdělání psychologického a pedagogického na základě experimentálního. Úvodem na ústavech učitelských budiž anthropologie. K ní nechť přistoupí: I. psychologie na základě sebepozorování připojená k pedopsychologii, psychologická pozorování a pokusy na sobě samých, dětech i dospělých, základy logiky, esthetiky, ethiky a poetiky, pedagogiky a didaktiky; k tomu četba spisů pedopsychologických. Na stupni dalším (II.) buďtež systematicky vyloženy vědy jmenované³⁾, zvl. i vychovatelství a vyučovateltví, konečně na III. buďtež speciální methodika, prakt. výstupy na cvičné škole, dějiny pedagogiky s kritickým oceněním zásad

¹⁾ Ve shodě s trojím pochodem jevů psychických, dojmem centripetálním (vjemem), procesem asimilačním v mozku a reakcí motorickou obsahuje každá jednotka vyučovací tyto 3 části: Anschauung, Assimilation, Darstellung; tyto 3 tvoří jádro, k nimž přípravou je vzbuzení vědomí (Einstellung des Bewusstseins) a závěrem včlenění nového poznatku mezi staré (Eingliederung). (405 sq.) — Je patrné, že i Lay nemůže obejít se bez schematisování a škatulkování, jímž všechna pedagogika německá poherbartovská smutně proslula.

²⁾ Poměr jednotlivých škol není jasně vyznačen.

³⁾ Noetika budiž vyložena dle Kantovy filosofie.

pedagogů, k tomu návštěva dětských opatroven, vzorných škol, vyučování na školách pro slabomyslné, slepé, hluchoněmé, četba klasiků pedagogických a časopisů pedagogických i pedagogicko-psychologických. (592 sq.). I o vadách inspekci se zmiňuje: ... »so hält sich der Inspektor in der Regel an das, was von seiner Seite ohne didaktische und psychologische Anstrengung leicht klassifiziert, reduziert, referiert und was von Seiten des Lehrers und der Schüler vorgezeigt, dargestellt, aufgesagt, gezählt und numeriert werden kann.« (466). »Nicht Aufsicht, sondern Leitung, Anregung und Förderung durch Wort und Tat, namentlich durch mustergiltige Lehrproben, soll die Hauptaufgabe der Inspektion sein; wer Fachaufsicht ausüben will, muss Fachbildung in erhöhtem Masse besitzen.« (467).

K závěru díla (570 sq.) stručně promluveno o podstatě a ceně experimentální didaktiky, zvl. o námitkách Jamesových a Münsterbergových, kteří oba se obracejí proti přeceňování psychologie ve službách výchovy, jak i Lay dí, právem; také o námitce, že experiment nepatří vůbec do školy, připouští, že je v ní něco pravdy, ale že rozumné zařízení pokusů škoditi nemůže. Lay má za nutné, aby se didaktika postavila na vlastní nohy a aby pokusů co nejvíce hleděla využití ve svůj prospěch; jen tak bude možno didaktiku a methodiku prohloubiti a v mnohých partiích postaviti na nové základy; pokusy konány buďtež jednotlivě i s celou třídou o všem, co jen touto cestou zkoumati lze.

Proněsti posudek o knize Layově znamená vlastně posouditi vůbec ideu experimentální didaktiky. Pokládám za jisté, že jako v psychologii, tak i zde neběží vlastně o pravý experiment (nemám nikdy v moci své všech podmínek), nýbrž jen o jakousi kombinaci pokusu a pozorování,* o pozorování účelně upravené. Ale nepochybuji, že touto cestou můžeme vskutku dojiti mnohých překvapujících a pozoruhodných výsledků, jimiž se dnešní neuspokojivý stav didaktiky jistě pozmění. Obtíže úlohy jsou tu ovšem veliké: již naléztí vždy pravý způsob pokusu, provésti jej bez nebezpečnosti pro žáky a neukvapiti se v generalisaci, to jsou tři rozhodně veliké nesnáze. Zvláště v tomto posledním požadavku mnoho se hřeší ve vědě, která teprv se rodící vždy vystupuje s velikými ambicemi. Mnoho problémů teprv spíše nadhozeno čeká definitivního projednání: Lay opět zmiňuje se o potřebě dalších nových experimentů, tak o zapomínání (353), o vyučování jen dopoledním (430), o pauzách mezi hodinami vyučovacími (441), o opětných pokusech o únavě žáků se vztahem k principu periodicity (452), o vlivu zkoušek (461), době spánku (469), o náboženství dětí (556). To vše ukazuje na nehotovost nauky a na opatrnost v posuzování i přijímání výsledků, ovšem však nesevěčí vůbec proti možnosti experimentu didaktického. Význam pedopsychologie však pro praktickou pedagogiku i pro vzdělání učitelů rozhodně Layem přeceněn, jako zase dosavadní didaktika neprávem skoro napořád zavrhována. I tu jeví se ukvapenost kvasící vědy.

Ještě před četbou Layova spisu obíraje se některými pracemi experimentální psychologie měl jsem myšlenku, že mezi činiteli, již na výsledky rozhodný vliv mají, jest jistě i moment jazykový a račový, a že snad se sta-

*) I Lay sám praví (586): »Wir erkennen, dass das didaktisch-psychologische Experiment nichts anderes ist als eine exakte Unterrichtspraxis, die als solche nach Massnahmen und Erfolg zahlenmässig genau kontrolliert werden kann.«

noviska českého lecos v resultátech pokusů o asociaci, pravopise a p. by se pozměnilo. Studium Laye jen mně utvrdilo v té myšlence a byl bych ochoten, kdyby to úřady školní dovolily, se všemi pravidly opatrnosti pokusy sem čelící pro naše školy přezkoušeti. Bylo by mně vítáno slyšeti o této věci též úsudek jiných, kteří psychologií a pedagogikou se obírají, a snad by redakce ochotně dopřála místa k diskusi.

Dr. Otakar Kádner.

Karl Groos: **Das Seelenleben des Kindes.** Ausgewählte Vorlesungen. Berlin (Reuther & Reichard) 1904, str. 230. (3 m.)

Knihu profesora Giessenské university, známého auktora děl o hrách zvířecích i hrách člověka, lze doporučiti k četbě každému, kdo se zajímá o práce z oboru psychologie dítěte, zejména pak začátečníkům, kteří by se rádi orientovali v rozsáhlém již dnes množství prací z tohoto oboru. Jestliže však rádi uznáme tuto relativní cenu spisu Groosova, nechceme tím vysloviti nějaké neomezené její doporučení. Kniha vzešla, jak titul sám již naznačuje, z akademických přednášek, ale podává jen vybrané věci z psychologie dítěte. Rozdělena jest ve dva díly: díl obecný, obsahující celkem úvod do psychologie dítěte, ač jednak kapitoly jeho 5. a 6. vlastně již vymykají se z rozsahu »obecného« či úvodního dílu a ač zase nepodává tolik, jako na př. u nás úvod do pedopsychologie od prof. Neuhöfera (v Groosově knize není dějepisného nástinu vývoje psychologie dítěte), a díl speciální, v němž nastíněny výtěžky dosavadních prací a pokusů pedopsychologických o reprodukci představ a její následků a stručně promluveno o studiu myšlení u dítěte (ač pedopsychologického v těchto právě odstavcích Groos poměrně málo podal, přes to, že o »logice dětské« práce již existují).

Postup, jakým si Groos v jednotlivých kapitolách vede, jest taktéž obvyklý: nejprve pravidelně předeslán jest psychologický výklad zjevu vůbec, pak následuje nástin, jak vyskytá se zjev ten v žití dítěte, a na konec načrtnuty pedagogické pokyny, z pedopsychologických pozorování plynoucí; první část tohoto postupu leckdy u Groosa jest — hledíme-li k vlastnímu předmětu knihy — nesmírně obsírná; někdy lze to omluviti tím, že se snaží své mínění odůvodniti, na př. ve příčině unifikace všech »zákonů« asociačních anebo theorie soudu. Při pedopsychologických nástinech prozrazuje Groos ovšem dobrou znalost literatury příslušné a neváhá podati trest důležitějších monografií leckdy dosti obsírně (tak na př. knihy Ziehenovy, Binetovy, Něčajejovy a j.), okolnosti to, které vesměs začátečníkům a těm, kdo nemají ať z jakékoli příčiny snadno přístupu k vlastním původním pramenům, zajisté přijdou vhod. C.

*

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Revue v neurologii, psychiatrii, fysikální a diaetetické terapii. Rediguje a vydává doc. dr. Lad. Haškovec.

Literatuře naší přibyl nový orgán, který doplňuje výhodně řadu lékařských publikací periodických a stejně jako od odborníků, vítán jest ode všech, kdo se o studium duševního života zajímají. Nauka o nervech

a duševních chorobách, po nichž mezi jiným rozhlížeti se časopis přítomný pojal do svého programu, jsou pro poznání duševního života tak veliké důležitosti, že kdyby se nebyly vyvinuly jako disciplíny věd lékařských, psychologie sama ve vlastním zájmu obor jejich by musila vzdělávati. Souvislost jejich s psychologií jest věc vyjednaná a proto můžeme se svého stanoviska jen potěšení vyjádřiti nad objevením se tohoto časopisu a přáti mu všeho zdaru; a to tím spíše, an dosud vyšlá čísla hojností materiálu, výběrem jeho, uspořádáním a vědeckou solidností, na kolik se svého stanoviska posouditi můžeme, vzbuzují důvěru. Doufejme, že časopis bude spolehlivě informovati čtenáře o postupu vědeckého bádání ve zmíněných oborech a jest si jen přáti, aby podařilo se v něm soustřediti naše odborníky k samostatné práci. Se stanoviska, s kterého zde o časopise mluvíme, přichází velmi vhod, že Rozhledy po neurologii a psychiatrii snaží se podati celkový obraz nynějšího stavu, používajíce k tomu buď referátu o nějakém spise povšechný přehled poskytuujícího anebo skupující zprávy o monografických spisech dle jednotlivých partií a problémů. Uvádím referáty pro psychologa důležité: Sachs, Die Entwicklung der Gehirnphysiologie in XIX. Jahr. Nissl, Zum gegenwärtigen Stande der pathologischen Anatomie des centralen Nervensystems. Bethe, Allgemeine Anatomie und Physiologie des Nervensystems. Hitzig, Alte und neue Untersuchungen über das Gehirn. Žukovský, Nynější učení o nervové energii a o způsobu jejího vedení v tkáni nervové. Dejerine, Ně které úvahy o theorii neuronové. Binet, Les altérations de la personnalité. Forel, Ueber die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen. Möbius, Geschlecht und Kopfgrösse. Weygandt, Ueber Psychiatrie und experimentelle Psychologie in Deutschland. Ziehen, Geisteskrankheiten des Kindesalters. Informativní článek dr. Vlad. Růžičky: Pokroky v seznání struktury buněk čívoých a vzájemného jich vztahu (1900 až 1904). V rubrice Feuilleton, která vyhrazena se býti zdá pro věci, sahající za obor disciplin v program pojatých, ale s nimi souvisejících, jest článek dr. Schrutze: Příspěvky k chrámovému léčení ve starém Řecku a Subotičův Slavnosti rusalek v Srbsku.

V referátě o Žukovském (str. 155) čteme, že za výsledky nynějšího učení o nervové energii pokládá: 1. Theorie kontaktní Ramona y Cajala spolu s hypothesou M. Duvala o amoeboidním pohybu nervových buněk uspokojuje nejlépe naše představy o vedení čívové energie. 2. Činnost neuronu je reakcí na dráždění vnějšího světa i z vnitřního organismu; tato činnost provázena jest morfológickými i molekulárně chemickými změnami neuronu, následkem jichž uvolňují se živé síly ve formě energie tepelné, chemické, elektrické jakož i nervové. 3. Nervová energie podobá se ostatním energiím vnějšího světa šíříc se s určitou rychlostí a řídí se vůbec zákony fysiky. 4. Materiální podklad této energie nemohl býti do dnešního dne určen. 5. Nervovou energii dlužno považovati za energii sui generis, za přeměněnou energii vnějšího světa, která vycházejíc z této, znovu se mění v energii vnějšího světa, jakmile opouští živý organism...

Vývody tyto shodují se s tím, jak v Základech psychologie schematisují energický pochod v oblouku čívném, a shoda tato je důkazem, že Veranlassungstheorie dr. Babáka, již útočil na mou knihu, docela není tak

»nesporný« poznatek fyziologický, aby ten, kdo s ní nesouhlasí, kárán býti směl z nedostatečné informace o fyziologii. Sapienti sat.¹⁾ Kf.

Listy filologické XXX. 1904.

V druhém článku *Ctění předků*, str. 405 a násl. prof. J. Král odpovídá na poznámky moje v loňském ročníku Č. Mysli č. 5. Poněvadž, jak jsem již řekl, hodlám napsati obsírnější stať o původu náboženství, v níž by problém byl na vše strany precisován, upouštím od další diskuse a dovolím si pouze několik poznámek o věcech, o nichž zmíniti se v obmyslené stati nebude příležitost.

Byl spor o to, mám-li právo pokládati za fakt, že jsou národové, kteří ctí jen předky a duchy. Pověděl jsem, že pokládám za fakt zprávu spolehlivého pozorovatele, o níž se nepronáší pochybnosti, a doložil jsem to citáty. Dále jsem řekl, že ani dr. Král nemůže jiným způsobem mluvit o faktu, leč dovolává se nějakého zpravodaje a dovolává-li se Müllera, že je to nespolehlivější auktorita, než mnou uvedené. Jestliže mně vytýká Král, že věřím Spencerovi a Lippertovi, řekl jsem, že věří *mutatis mutandis* Müllerovi, a byl-li jsem já neobezřetným v té příčině, že byl jím také on.

Král nyní říká . . . »jsem nucen Krejčimu vytknouti, že tak se ve vážné věci polemizovati nemá. Faktum, že u Číňanů žádný jejich předek nestal se bohem, zůstane tak dlouho nepopřeným faktem, dokud Krejčí nebo někdo jiný nedokáže, že ten a ten jejich předek vskutku bohem se stal. Historie Číňanů sahá tak daleko do minulosti; za tak dlouhou dobu měli Číňané ke zbožnění nějakého slavného předka příležitosti dost. Dokud toho Krejčí nedokáže, zůstane toto faktum faktem, aniž třeba v ně věriti, jak mi vytýká Krejčí. Jestliže uvedl toto faktum M. Müller, jehož metodu pokládá Krejčí za staré haraburdí, jest to faktum méně faktem, nesmí se s ním počítati? Stane se pochybným na př. faktum, že Krejčí je redaktorem fil. časopisu, pronese-li je někdo, s jehož filosofickou methodou Krejčí nesouhlasí?« atd. atd.

Ale tvrzení, že u Číňanů žádný předek nebyl zbožněn, *není bohužel pravdivé*. Tylor píše (Úvod do studia člověka a civilisace str. 398): »Kde panuje ctění předků, tam duše velikých vůdců a bojovníků aneb vůbec slavených osobností nabývají této božské důstojnosti . . . Číňané hlásají, že Pang, uctívaný od tesařů a stavitelů za jejich ochranné božstvo, býval slavným umělcem, jenž žil před dávnými časy v provincii Šangtung, kdežto Kwang-tae, bůh války, býval vynikajícím vojínem, který žil za dynastie Hanovy.«

Ostatně Číňané věřili a věří v duchy, o nichž předpokládám, že vznikli ze zbožněných duší předků. Dvořák (Chinas Religionen I. 222) Das ganze Weltall dachte sich der Chinese, von Geistern beseelt,

¹⁾ Dr. Babák věnoval mi v »Přehledu« dvě poznámky. Na první (ve stati k »Medicínské kritice« 143) mohu odpověděti jen, že mi do historie habilitace dr. Babáka nic není a že je ostatně pro něho nejmoudřejší řídit se heslem *quieta non movere*. Na druhou (str. 349), která zní: »Tak zv. empirická psychologie doc. dr. Fr. Krejčího (Základy psychologie I) považuje psychologický paralelismus za fakt: to je její základní omyl; další se logicky dostaví«, odpovím při nejbližší příležitosti.

die, selbst unsichtbar, durch ihre Kraft Alles bewirken . . . Man theilte sie ein in himmlische und irdische; zu beiden, als Naturgeistern, kommt die Kategorie der menschlichen Geister hinzu, dem Glauben an die Fortdauer abgeschiedener Menschseelen, der zweifelsohne bestand, entsprungen. etc.

Nerad bych také, aby na mně zůstal jen stín podezření, že jsem nesprávně interpretace nějakého výroku zneužil k vyvrácení námitek. Prof. Král napsal: »dejme tomu, že jsou vskutku národové, kteří . . .« a to já vyjádřil slovy: Král činí koncesi, že jsou národové, kteří . . . a nemyslil jsem nic jiného než to, co vyjadřuje formule posito sed non concessio. Šnád by některý čtenář mohl býti sveden mou stilisací k domněni, že Král ustupuje v něčem od toho, co tvrdil, avšak já zcela loyálně ohrazení jeho přijímám a jen vzhledem k tomu ohrazení pokouším se vyvrátiti námitku.

Smysl místa, jež prof. Král označuje za nesrozumitelné, je tento:

V první replice řekl jsem (Č. Mysl II. 153): Soudí-li se, že náboženství vzniklo z více pramenů, nelze vysvětliti fakt, že jsou národové, u nichž jest jen víra v duchy nebo kult předků, jinak, než tvrzením prostým, že tu byl kult zjevů přírodních zatlačen kultem jiných bytostí. V Listech fil. XXX. 92 Král namítá: proč by nemohl býti kult bohů přírodních zmohlým kultem předků zatlačen? Takové zatlačování jednoho kultu druhým dalo se skutečně a doklady toho jsou hojné. Na to já v odpovědi druhé (Č. Mysl IV.): Nepochybuji, že jsou doklady o zatlačování kultu kultem, ale není dokladu, že by kult bohů přírodních byl zatlačen kultem předků, a dokud se doklad nenajde, zůstává výklad, že tomu bylo tak u národů, u nichž je jen kult předků nebo duchů, pouhým tvrzením.

Konečně tuto poznámku. Na str. 409 prof. Král dí: »pokládám jako mnozí jiní za povážlivé srovnávati duševní vývoj primitivního lidstva s duševním vývojem dítěte. Proti vývodům z toho srovnání činěným proneseny byly právem námitky, které, jak opakuji, Krejčí by musil dříve vyvrátiti, chce-li, aby jeho stanovisko mohlo býti pokládáno ze jediné správné.« Pravím-li však v *Základech psychologie* (207) doslovně toto: »Druhá věc, již dlužno připomenouti stran vlivu společenského prostředí, jest, že v duševním životě lidí na nižším stadii vývoje se nalézajících nesmí se spatřovati nejbližší analogie se životem dítěte rodičů vzdělaných« — pak nemusím ony námitky vyvracet a je patrno, že poznámka moje, proti níž prof. Král se obrací, týče se něčeho jiného. Hájl jsem se totiž proti výtce, že apodikticky něco tvrdím, což znamená bez důvodů, a aby bylo patrno, že důvody pro své tvrzení mám, žádal jsem, aby byly kontrolovány na kterékoli knize o vývoji duševním jednajících, třeba na nějaké psychologii dítěte. Kl.

Archiv für Kriminal-Pathologie und Kriminalstatistik XIV. 1 & 2. Dr. P. Näcke. Einiges zur Frauenfrage und zur sexuellen Abstinenz.

Je těžko říci, před které forum předem patří tento theoreticky i prakticky důležitý problém: zda psychologie, ethiky, fysiologie či práva, či zda a pokud nutno všecka ta hlediska bráti v úvahu, a zvláště pak, jak jich

jednostrannosti i pro praksi vyrovnati. — Obsah tohoto článku, ne-li hluboce, aspoň objektivně psaného, je zajímavý, třeba že v premisách a důsledcích nebylo nic nového. Volné manželství, jak je zavedeno leckde ve vyšší společnosti v Dánsku, je nemožné trvale; žena po rozejtí trpí morálně více, než muž, ztrácejíc dříve morální pevnost, již nalézá částečně ve spojení s mužem. Manželství však nutno zlepšiti: umožněním rozvodu důvodného a rozdělením účasti na majetku, předem pak odstraněním nemorálního sňatku konvencionálního. Žena má býti předem manželkou a matkou, ale sociálně je nucena hledati vlastní zaopatření, a mají jí tedy býti theoreticky otevřeny všechny obory — jeť vzdělaná matka i pak vždy lepší než nevzdělaná, a teprve pak může mluvíti o rovnoprávnosti s mužem. Právo k tomu má, neboť až na nejvyšší tvůrčí činnost uměleckou a literární není méně nadána než muž. — Při nepotlačitelnosti pohlavního pudu a městských zlozvyků zatím nutno přijati prostituci jako nutné zlo a omezovati škodlivé vlivy na minimum. Pro obě pohlaví platí však táž morálka; u muže pud pohlavní zdá se silnějším (ač to mnozí popírají), ale lze mu beze škody odolávati, ač ne individuálně stejně snadno (umělec, genij, herc z různých důvodů mají silnější pud). Nelze žádati úplnou zdržlivost do 30 roků, kdy teprve většina mužů nyní k sňatku se odhodlá; městské zábavy od hostinců až k baletům zvyšují iritabilitu pohlavní. Muž je vedle toho od přírody k polygamii náchylný (důkaz ve snech!), i po sňatku, žena, aspoň potom, v míře mnohem menší; v tom je pro muže částečně vysvětlení a snad omluva; ostatně klesnutí děvčete nemusí býti ještě nemorální, a opovržení má stihnout předem muže.

O cudnosti nemá se mluvíti jen před sňatkem; není logické, týž čin jednoduchým faktem sňatku pokládati jednou za mravný, podruhé za nemravný, pud zůstává týž; ovšem těžko určiti i potom, co je libido pouhá, je však protimluv, chtítí na mladém muži zdravém abstinenci a v manželství dovoliti vše, to je fyziologicky absurdní. O sobě není zdržlivost ctností ani opak hříchem, není-li to porušení slibu. — Stykem s prostitutkami nemusí u muže nastati sesurování, nebyl-li takovým dříve, neboť pak by i ženati muži musili tím trpěti (?) — Chceme-li však zásadně svobodu pohlaví pro muže, neberme ji ženě, ač tato stojí pod jinými podmínkami fyziologickými. Požadavek čistoty ženy vysvětluje se jen historicky z práva *primae noctis*; ale muž má aspoň jako choť býti věrný. — Hlavní věc však; není možno ani při tomto problému stanouti na pojmech morálky dosud vypracovaných; i tato se vyvíjí, a jako se mění sociální poměr muže i ženy, nutno pomýšleti na opravu pojmů v poměru morálním, (a dodal bych, více než kde jinde platí zde právo individuality). Odlišení stanoviska morálního a fyziologického a snaha po smíření jich dává studii té tím větší cenu.

T.

L'anthropologie, 1903. No. 3. John Beddoe: De l'évaluation et de la signification de la capacité crânienne.

Statistická tato studie, založená na pozorování 526 lebek, z nichž as $\frac{2}{5}$ patřila mužům známým velkou schopností intelektuální, je zajímavá četnými údaji i tím, že auctor se snaží na jich základě dojíti pevného stanoviska ku problému odvislosti intelektuální činnosti po stránce kvalitativní i kvantitativní od velikosti lebky, kterýžto vztah nahrazen již dávno vztahem mezi intelektem a četností i hloubkou závitů velké kůry mozkové.

Zamítaje pro měření kapacity lebky z míry rozměrů lebečních formulí Manouvrierovu, jež jest:

kap. = $\frac{\text{délka} \times \text{šířka} \times \text{výška}}{2 \cdot 27}$, blíží se formulí Lee-ově, udávající

střední kvantum: Kapacita = $0,0037 \times \text{šířka} \times \text{délka} \times \text{výška}$ u ucha + 406, aby došel závěru dosti obyčejného: Jest patrný vztah mezi objemem hlavy a intel. schopnostmi, ač vztah není tak jednoduchý (řekli bychom tak přímo příčinný), ač největší hlava nemusí vždy míti nejlepší mozek, a ač nadměrně velká hlava může býti znakem predisposice stavu patologického, epilepsie neb blbosti, a třeba že Cuvier, Schiller, zvláště pak Turgeněv měli velké mozky. Ale mezi 60 pozorovanými jen 4 (prof. university a členové Société royale) měli mozek pod anglický průměr, a auktor vysvětluje inteligenci složitostí závitů mozkových, čině takto ji důležitějším znakem onoho vztahu, neboť na velikost hlavy má vliv i velikost postavy, což činí poměr ten velmi neurčitým a relativním.

T.

International Journal of Ethics, October 1903. The right of free Thought in Matters of Religion (Právosvobodného myšlení v náboženských věcech), Frank Granger.

Reprodukuji obsah zajímavého článku bez vlastních poznámek:

Je předsudek mysliti, že možno pěstovati filosofii úplně odloučené od života; musí v něm tkvěti, nalézati základ i potvrzení. Co se ve vědě považuje za absurdnost, v náboženství často se připouští; ten stav věci nesmí však takto dále jíti. Náboženské vyučování školní musí jíti s pokrokem vědy, a musí býti možno, nehřešiti ve vědě, učiniti zadost náboženskému citu i neproviniti se na intelektuální upřímnosti a poctivosti, čili: školní učení náboženské nesmí býti v odporu s vědou. Nutno tedy vzdáliti z náboženství na př. demonologii, jež škodí zvláště dětem s bujnou fantasií, neboť vše, co v tom smyslu souvisí se spiritualismem (víra v duchy), ruší jasné chápání vědeckých poznatků, a jen ve vědě je cesta ku klidné důvěře v pravidelný běh přírody; duch vědy pak nutně opanuje nad pouhou věrou. — Zde pak platí dále pro praxi, že každá oposice chce svobodu, ale dostavši se k vládě, že se stává despotismem. Problém nadhozený má význam (pro Anglii) praktický: zda totiž Nonkonformisté mají a smějí býti připuštěni k vyučování ve školách, a všeobecně: je třeba vyloučiti někoho z vyučování, protože nevěří v oficiální náboženství? Proč by však upřímný atheista a agnostik neměl býti učitelem? Svoboda myšlení by přec měla býti rozšířena i na tento případ, čili: učitel nemá býti morálně (ani fysicky!) nucen, patřiti kterékoliv církevní korporaci. Náboženský cit zajisté v dítěti nepotřebuje pomoci, a atheista vyznalý není nebezpečnější nepřítel náboženského citu, než špatný advokát. A tak padá důvod pro náboženské přísahy učitelské nejen se stanoviska abstraktní svobody, nýbrž i se stanoviska náboženského citu samého.

T.

ZPRÁVY.

Druhý mezinárodní sjezd filosofický bude se konati ve dnech 4.—8. září 1904 v Ženevě. Poslední sjezd (v srpnu 1900 v Paříži konaný), o jehož důležitosti svědčí 4 silné svazky prací na něm přednesených a probraných, zvolil stálou komisi mezinárodní složenou ze zástupců různých jazyků, a to německého, anglického, francouzského, vlašského, jazyků skandinávských a slovanských (za tyto jsou v komisi prof. Drtina z Prahy, prof. Ivanovskij z Moskvy, doc. dr. Kozłowski z Varšavy a prof. Vasiljev z Kazaně). V Ženevě utvořeno komité místní, jehož čestným předsedou je prof. Arn. Naville, senior filosofů švýcarských, a předsedou profesor filosofie na universitě Ženevské J. J. Gourd. Sjezd bude zahájen v neděli 4. září o 2. hod. odp. v aule university Ženevské a bude zasedati do čtvrtka 8. září večer. Konati se budou opět schůze obecné a vedle toho schůze sekční. Sekce stanoveny opět jako při posledním sjezdu Pařížském: 1. Dějiny filosofie, 2. Filosofie všeobecná a psychologie, 3. Filosofie aplikovaná (ethika, esthetika, filosofie sociální, filosofie náboženství, filosofie právní), 4. Logika a filosofie věd odborných, 5. Dějiny vědy. Pro každé sdělení (mimo zprávy předem ohlášené) stanovena maximální doba 15 minut. Oficiálními jazyky sjezdu budou němčina, angličina, francina, vlašтина. Členský lístek sjezdový činí 20 franků. Pro schůze obecné jsou již přihlášeny některé slibné přednášky: »Úkol dějin filosofie při studiu filosofie« (Prof. Boutroux z Paříže), »Definice filosofie« (prof. Stein z Bernu a prof. Gourd ze Ženevy), »Individuální a sociální« (prof. Pareto z Lausanny a prof. de Greef z Bruselu), »Účelnost v biologii a novovitalism« (prof. Reineke z Kielu a Cvět z Varšavy). I řada přednášek pro schůze sekční již je připravena. Česká fakulta filosofická bude na sjezdu zastoupena oficiálně. Je žádoucí, aby čeští filosofové účastnili se v největším dle možnosti počtu. Přihlášky přijímá a k dotazům odpoví redakce České Mysli a zvláště prof. Fr. Drtina na Smíchově, Hofejší nábřeží 8. Generálním sekretářem sjezdu je Dr. Ed. Claparède (Genève 11, Champel). D.

Druhý mezinárodní sjezd pro všeobecné dějiny náboženství bude se konati v Basileji před sjezdem filosofickým ve dnech 30. srpna až 2. září 1904. I tento sjezd bude pokračováním sjezdu r. 1900 v Paříži pod předsednictvím Alb. Révilea konaného. Schůze budou obecné, při nichž se budou konati přednášky všeobecně zajímavé bez následující

diskuse, a schůze sekční, kde o speciálnějších tématech bude přednášeno a diskutováno. Sekci je stanoveno osm, jež budou obsahovati: 1. Náboženství národů přírodních, k nimž se počítají též Peruáni a Mexikáni, 2. náboženství čínská a japonská, 3. náboženství Egyptanů, 4. náboženství Semitů, 5. náboženství Indie a Iranu. 6. náboženství Řeků a Římanů, 7. náboženství Germánů, Keltů, Slovanů, 8. náboženství křesťanské. Členský příspěvek sjezdový je 20 franků (pro dámy jako účastnice sjezdu lístek 10 fr.). Generálním sekretářem sjezdovým je prof. Alfred Bertholet (Basilej, Leonhardtstrasse, 8).

D.

Úmrtí. Samuel Smiles, spisovatel rozšířených spisů Self-help, with illustrations of character and conduct (1860 česky, Vlastní silou Character, a companion volume to Self-help (1871 česky dvě vyd. přel. dr. E. Mourek). Duty, with illustrations of courage, patience and durance 1880 (O povinnosti), Life and labour 1887 (Život a práce) a j., zemřel 16. redaktorem, úředníkem několika železničních společností. Od r. 1866 žil v ústraní na svém statku. Spisy jeho jsou velké praktické a mravní hodnoty a staly se konkrétností slohu a názorností líčení populárními.

Boris Nikolajevič Čičerin, ruský filosof, zemřel koncem února. Přineseme o něm obsírnější stať z péra prof. J. Mikše.

Universita v Tokiu. Japonská universita v Tokiu trvá od r. 1894. Má šest fakult se 150 asi profesory a 1500 studenty. Profesori francouzští, angličtí a němečtí vyučují tam svým mateřským jazykem. Na medicinské fakultě mají studující přípravné vzdělání německé; vyučování je tu také německé a užívá se tolikéž německých učebnic.

Kč.

Dle příkladu Carnegieova? Bohatý obchodník s dřívím v San Franciscu v Kalifornii Charles Doe určil ve své závěti čtvrtinu svého jmění jako nadaci universitě kalifornské na zřízení knihovny. Nadace ta činí více nežli 2 miliony korun. — Známy americký milionář Mackay, který nabytí jmění v zemi stříbra Nevadě, odkázal svou pozůstalost 25 mil. dolarů universitě Harvardově.

Kč.

Studentský svaz »Ethos«. Akademické spolky »Ethos« v Berlíně a Charlottenburgu se spojily v akademický svaz »Ethos«, jehož cílem jest soustřediti všechny německé vysoké školy a zasazovati se o prohloubenější a ušlechtilější pojmání pohlavního života. Členem svazu se může stát každý student imatrikulovaný na některé vysoké škole v Německu.

Kč.

Kantovy nadace. Za příčinou oslavy stoletého úmrtí Kantova (dne 12. února t. r.) rodiště jeho Královec odevzdalo tamní universitě částku 10.000 marek, z které mají býti dávány v úmrtí den filosofa každého roku úroky onomu studujícímu, který dle soudu filosofické fakulty podal nejlepší práci o tematě, jež si sám zvolil. — Ministr dr. Studt pak, jsa přítomen oslavě dne toho v Královci konané, oznámil, že státní pokladna poskytla pomocné vdovské pokladně Albertiny tímž podnětem také 10.000 marek.

Kč.

DR. GUST. TICHÝ:

Mandeville.

Roku 1706 vyšel v Londýně leták, brožura, obsahující jen asi 400 veršů, s obsahem, který, zřejmě alegorický, dovedl upoutati na sebe pozornost a strhnouti křik kaceřující i obranný, který vyvolal jak řadu protispisů,*⁾ tak i přímé žaloby z demoralisujících tendencí, atheismu, zkázy mládeže**⁾ a p., čtený tak, že r. 1732 vyšlo již 6. vydání, když byl spisek již dříve rozmnožen poznámkami, komentářem r. 1714 a 6 dialogy r. 1729. Spisek sám má titul: »Bájka o včelách, čili, jak se z taškářů stali počestní lidé«, pak s připojením komentáře, »kde se dokazuje, že neřesti jednotlivců směřují k obecnému prospěchu«; auktorem je Mandeville, narozený r. 1679 v Dordrechtu v Holandsku, praksi provozující jako lékař v Londýně, kde zemřel 1733.; sepsal vedle jmenované brožury a komentáře k němu i oněch dialogů spis proti Berkeleymu: »Dopis Dionovi při příležitosti jeho knihy s názvem Alcyfron nebo metafyzik«, »Svobodné myšlenky o náboženství a štěstí národa«, »Zkoumání o původu morální ctnosti«, »Essaye o blahovůli a jejich školách«, »Zkoumání o povaze společnosti«.

Ono od doby Nietzscheovy »moderní«⁾ přehodnocování hodnot, morálku pánů a otroků, relativnost mravních zákonů, teorii o vzniku náboženství ze strachu, vzniku společnosti smlouvou z ohledu obrany před společným nepřítelem i vzájemně před sebou, ty všechny myšlenky nalézáme u něho, ve formě leckde zarážející paradoxnosti a zdánlivou ironičností, vysloveny však úplně vážně, ba s pokusem logického jich odůvodnění. Málokde v dějinách filosofie i problémů s ní hraničících děje se Mandevilleovi po právu: odbývá se prostým povrchním připomenutím, ač Rousseauova neb

⁾ Na př. roku 1725, Zkoumání, zda všeobecně prováděné cnosti směřují ku blahu či chudobě, prospěchu či neprospěchu národa.

^{**}) Žalován sborem Grands Jures hraběte Middlesex před stolicí královskou.

Hobbesova theorie vzniku společnosti smlouvou, ani Nietzscheova theorie morálních norem, třeba že od sebe nezávisly, nejsou o nic originálnější, ani bez předchůdců.

Názory Mandevilleovy jsou nejen pro svoji sklonnost k paradoxii zajímavé, historicky i o sobě; musíme uznati, že jako všichni angličtí filosofové, od Bacona k Spencerovi, má i filosof tento značnou praktickou znalost světa, zběhlost v politice i praktickou znalost lidí, čímž všim se jeho názory stávají sugestivnějšími. »Nejbezbožnější a nejnemravnější« vyslovuje ve zmíněné bájce o včelách.*) Alegorické roucho nemůže dlouho klamati, a auktor se ostatně o odkrytí jeho postaral sám. Prostý obsah jest: Roj včel, bydlicí v úlu, byl zřízen zcela jako stát lidí; vláda byla moudrá, ale bylo dosti včel nestálých a nespokojených — zákony určovaly vzájemný život. Mnohé měly na starosti ješitnost jiných ukojovati, tyto pak žily z práce oněch a přec nebyly spokojeny. Jedny včely vydělávaly lehko a hodně, jiné málo a těžce, ba jiné využítkovaly důvěřivosti a laskavosti druhých. Nespravedlnost, nepoctivost, povrchnost, darebáctví panovaly u lékařů, ve vojsku, u státníků, kteří špatně radili králi a okrádali stát, a klam i podvod vůbec panoval v úlu. Spravedlnosti nebylo učiněno zadost, neb aspoň ne pro chudé, a »tak byl každý stav pln neřestí, ale národ sám těšil se šťastnému blahobytu«, úl byl silný a mocný, »vady jednotlivců přispívaly štěstí obecnému«, a »pokud ctnost, řízená lstivými politiky, a poznavší tisíce šťastných způsobů chytrosti, se pojila přátelsky s neřestí, největší zločinec přispíval něčím ku blahu obecnému«, »Ctnost jedněch je vyvážena neřestí druhých, a i chudí měli dosti pohodlí«, zkrátka »Nebylo možno nic přidati ku štěstí společnosti«, úl byl v nejlepším stavu. Ale tu počaly včely láti všem špatností úlu; samy je sice páchaly dále, ale u druhých je odsuzovaly a modlily se o poctivost. Jupiter dal jim, hněvaje se na jich reptání, poctivost. — Vše změnilo se, když každý dle toho jednal: dlužníci platili dluhy, věřitelé odpouštěli, nikdo nemohl bohatnouti; advokáti mizeli, »čest a poctivost panovaly však v úlu«; totéž u státníků i ministrů, lékařů i kněží. Boj byl jen ochranný proti cizímu násilí. — Vše jest nyní jinak: Není hříšného přepychu, není přílišných výdajů; ale upadlo spolu umění i stavitelství. Včely zbylé žilyt úplně skromně — hospody opuštěny, mody se nestřídají, není drahých látek ani továren na ně, »hluboký klid panuje všude«. Ale následky se objevily: prostota a umírněnost znemožnily obchod

*) Obsah dle francouzsk. překladu, jenž vydán 1740 v Londýně dle 6. angl. vydání.

i průmysl, řemesla i umění byla zanedbána. — Staří obyvatelé proto odešli, a úl nemohl se brániti proti četným nepřátelům; jich odvaha a neporušitelnost — nebylot mezi nimi zrádců — dobyla jim konečně vítězství. Ale mnoho tisíc jich zahynulo, a ostatní chtějí se pojistiti najednou proti možnosti pádu ve starý stav, odlétly v tmavou dutinu stromu, kde jim nezbyly z jich bývalého štěstí než spokojenost a poctivost.

Bájka sama nedokazuje přímo mnoho. Za to mravní naučení ku konci připojené je jasné a nezdá se býti míněno ironicky. Zní: »Nechte tedy nářků, nesmyslní smrtelnici! Marně usilujete spojit velikost národa s poctivostí. Přepych a marnivost musí existovati, chceme-li z nich míti sladké plody. Hlad jest nepochybně hrozná nepříjemnost; ale jak by bylo bez něho možno zažívání, od něhož závisí naše výživa a náš vzrůst? — Tak shledáváme prospěšnou neřest, když ji spravedlnost očistuje, když ji zbavuje výstřednosti a ji váže. Co dím! Neřest je tak nutna ve kvetoucím státě, jak je hlad nutný, aby nás nutil k jídlu. Je nemožno, aby ctnost sama učinila kdy stát slavným a slovutným. Abychom ožili znova šťastný zlatý věk, jest absolutně nutno vzíti vedle poctivosti žalud, který byl potravou našim předkům.«

Ve vydání připomenutém je předesláno upozornění vydavatelů s výkladem, že auctor mluví v bájce ironicky; sám prý to řekl (místo neudálo a mnou nenalezeno) a r. 1732 napsal prý v díle »Zkoumání o původu cti a užitečnosti křesťanství ve válce«, že ctnosti jsou příhodnější než neřesti pro štěstí společnosti. Výrok ten však jsem nemohl konstatovati, a i kdyby jej vážně byl pronesl, nemůže vyvrátit, že Mandeville bájku psal docela vážně. Vyslovujet se v předmluvě později předeepsané (jako obraně) dosti jasně, aby ukázal, že se obsah její musí bráti doslovně. Praví tam: »Můj účel byl jedině, učiniti patrným nízkost všech prvků, které skládají pravou směr společnosti dobře špřavované, a to s účelem zvětšiti podivnou moc politické moudrosti, která dovedla zvednouti tak krásný stroj na základech nejvíce opovržení hodných . . . Měl jsem úmysl ukázati, že jest nemožno užívati nejdelikátnějších radostí života, které jsou nutné v národě průmyslovém, bohatém a mocném, a viděti v něm současně kvěsti nevinnost a ctnosti, jež by bylo možno žádati ve věku zlatém. Chci dovoditi, že jest absurdno od těch, kteří si přáli, aby jich vlast byla ve stavu bohatství a velikosti, a kteří, majíce snahu opatřiti si výhody, jež mohou míti z tohoto blaha obecného, neustále reptají a deklamují proti neřestem a nevýhodám, které byly od počátku světa až po tuto dobu neodlučitelnými ode

všech království, i ode všech států slavných svou mocí, bohatstvím, řádem . . . a dokazují, že, kdyby všichni lidé byli odvráceni od neřestí, že by přestali již tím býti schopnými tvořiti společnosti mohutné, mocné a zřízené . . . Když pravím, že neřesti jsou neodlučitelny od velkých společností a že jich bohatství, jich velikost i moc nemohou obstáti bez nich, nechci říci, že jednotlivci vinní těmito neřestmi nemají býti vždy káráni a ještě méně že nemají býti trestáni, když jdou ve své nezřízenosti až k zločinu. Ovšem, nutno také podotknouti, že Mandeville je si vědom a výslovně klade důraz na to, že lze theorii tu aplikovati jen na národ veliký, mocný, válečný, šťastný, ovládaný mocnářem s omezenou mocí.

Zvyk, dosti rozšířený u dějepisců filosofie, považovati vývody Mandevillovy za ironické, vyvracejí i poznámky, kde na jednotlivých oborech společenských vztahů auctor demonstruje, jak nutným momentem společenského vývoje a rozvoje tak zvané zlo jest: Každý obrací k svému prospěchu chyby a slabosti druhých a žije vesměs z jich neřestí. Jiní poctiví lidé společnosti mají zisk a výdělek svůj v tom, že umožňují přepych a neřesti jiných; tak jsou rozmařilost a opilství o sobě neřesti, ale obchod i průmysl by bez nich zašel (auctor podobným způsobem hájí i prostituci, ježto, ač zlo, chrání poctivé ženy ostatní, a, což méně platí, živi mnohé řemeslníky). A stupidnost římského kněžstva i jeho nemravnost měla dobré následky, přivodivši reformaci, — a tak má nejkrásnější ctnost potřebu podpory v neřesti. Chcete míti společnost váženou a mocnou? Dejte do hry vášně těch, kteří ji tvoří, neboť jen tehdy se člověk rozohní, a jen potřeba nutí k práci. Je dobře od zla odpomáhati, ale není rozumné, je úplně odstraniti. Nic není mezi lidmi světějšího než pravidlo: rozum nejsilnějšího jest nejlepší. Nikdy však jsem netvrdil, ani nemyslil, že by nebylo také tak dobře možno býti ctnostným v mocném a bohatém státě jako v nejchudší ze všech republik. Myslím prostě, že je nemožno, aby nějaká společnost se obohatila a udržela po delší čas v tom kvetoucím stavu bez neřesti lidí — a je směšno čekati v tom nějakou změnu. Všecky příklady, a Mandeville jich dává dosti, nejsou zajisté sneseny k odůvodnění ironického, zlomyslného výroku; jsou to fakta takofka bez výkladu, společenská fakta, jež zde nechává mluvíti.

K tomu se pojí názor o vzniku morálních zákonů a společnosti. Jedno patrno je již z předchozího: Mandeville vidí, že morální zákony nejsou ten hlavní moment, jenž vývoj i život společnosti ovládá, jest sociální materialista. To však vyplývá z jeho názoru o relativnosti mravnosti vůbec. Slyšeli jsme, a je to jako

slovo z úst Nietzscheových, že rozum nejsilnějšího platí pro vznik morálních norem za nejlepší. Mandeville nebojí se žádné konsekvence. V »Zkoumáních o původu morální ctnosti« praví výslovně: »V přirozeném stavu jsou tvorové, kteří nejméně myslí a mají nejméně potřeb, nejschopnější k pospolitému životu. — Zákodárci přemluvili lid, že jest jim nejprospěšnější činiti to, co prospívá všeobecnému blahu. . . Lidé shodli se s ostatní částí pokolení lidského, dáti jméno neřest každému jednání, které by člověk provedl, aby ukojil některou ze svých žádostí, bez ohledu na zájem obecní. A podobně se shodli dáti jméno ctnosti všem jednáním, která, jsouce proti přírodě, směřují k tomu, aby zvýšila prospěch bližního a aby přemohla všechny jeho vášně, vyjímaje rozumnou ctižádost býti dobrým.« — Tak dochází i k přesvědčení, »že morální ctnosti jsou produkty politické, jež pochlebnictví oplodnilo pýchou«, a s tím se shoduje, jestliže v »Zkoumáních o povaze společnosti« míní, že názory o krásném, čestném, mravném i užitečném se mění dle doby, národů i zvyků, čímž vyslovuje jich relativnost.

Ať jsou mínění ta zdánlivě sebe paradoxnější, leckde i naivní, je na nich zajisté to pravdivého, 1. že mravnost jest produkt, možný teprve ve společnosti, stykem lidí, ne apriorně daná norma, z čehož plyne 2. její relativnost proti absolutnosti. Mandeville nezná však spontánního vzniku mravních pojmů, nýbrž dosazuje nemožný, naivní pojem úmluvy lidí, co zvatí ctností a co neřestí. Nehledě k tomu slabému místu, přešlému ostatně z theorie o vzniku státu, tehdy obvyklé, má Mandeville o vzniku morálních norem názory velmi rozumné i směřodatné (cf. vývojovou etiku Spencerovu, ba s ní se v některých bodech kryjící Nietzscheovu). Méně šťastně jeví se názory ty v theorii o povaze a vzniku společnosti. Mandeville praví bez obalu: »Nejsou to ani dobré, ani líbezné vlastnosti člověka, nýbrž jeho špatné a zhoubné vlastnosti, jeho nedokonalosti, které jej učinily bytostí společenskou, tak že, kdyby byl vytrval ve své původní nevinnosti a kdyby byl dále užíval dobra, které jej očekávalo, není pochyby, že člověk by se nikdy nestal tím tvorem společenským, jakým jest dnes.« Potřeba, nedokonalost, ba špatnost byly tedy základem společnosti (cf. Hobbesovo: homo hominī lupus i kontrastu, v kterém zde stojí k Rousseauovu optimismu o původní povaze člověka). A podobně vidí i původ řemesel, věd i umění právě v těch nedostatcích povahy lidské, ve vzájemném nepřátelství, jež jej nutilo, aby z obavy před druhým se spojil v organisaci, řízenou vládou i pevně stanovenými zákony mravnosti, ba nalézá dokonce, čím je pýcha a ješitnost lidí více vyvinuta, tím více že jsou schopni

pozvednutí a spojení ve velké a mocné společnosti. Souhlasně vidí pak i původ náboženských představ v citu strachu. Ve státu záleží pak jen na tom, aby chyby jednotlivců byly obratně ovládnány chytrými státníky a obráceny v obecný prospěch; vládce trpí zlo jedno, aby předešel jinému většímu, a každý rozumný jednatel nebude nařikati na zlo, nemoha mu zabrániti, ale chrániti se, aby mu nepodleh. — To jest trest názorů Mandevillových. —

Tři problémy jsou to především, jimiž možno vystihnouti obsah filosofického přemýšlení auktorova: zda je zlo nutno a užitečno, idea vzniku státu a morálních pojmů a norem. Jedno musí čtenáře vždy naplňovati úctou k filosofu tomuto, i když se musí z jakýchkoliv důvodů brániti jeho důsledkům: jeho neohroženost, s jakou zastává a dokazuje názory nejparadoxnější, takofka kacířské, za takové považované, ne protože jsou nepravdivé, ale že jsou proti moralisující tendenci, nejen příliš prosaické, nýbrž leckde i přímo materialistické, málo ideální, spíše sem tam kasuistické, politické, utilitářské, ač jim zřídka lze upřítí pádnosti. Mandeville byl lepším politikem (třeba že jeho theoretické vývody o státu nejsou správné), a to praktickým; nemá přílišného mínění o lidech, jich mravních schopnostech, je příliš střízlivým a chladnokrevným, než aby dovedl i při svém konečném optimismu obléti si vše idealistickou září nedotknutelnosti a svatosti. Analysuje ostře, ale příliš objektivně, aby viděl všecky vnitřní motivy jednání. Nemá přirozeně mnoho smyslu pro morální ideály, jeho názory jsou názory politického člověka praktického, ne však šosáka.

Naprosto praktické stanovisko a hledisko jeví se hned u problému zla. Kdo ví, jakou úlohu hraje otázka ta v náboženských dějinách od Augustína, ba již před ním, davší podnět vzniku sektě Manichejců, Pelagianů, Gnostiků, i ve filosofii, kde jí vyvolán předstudek svobodné vůle, musí uznati, že proti planým, předpojatým půtkám má Mandeville mnohem rozumnější stanovisko. Ještě Leibnitz (Theodicea vyšla teprve 1770) má řešení hodné církevního otce, ne filosofa, stojí na půdě dogmatiky theistické. Mandeville zná zlo předně jako pružinu dobra.

To ovšem souvisí přímo s jeho představou o zlu, o mravních normách a p. Není nezajímavé viděti, že právě zde se v mnohém sblížil s Nietzsche a jeho pojmy o morálce. Oslabuje ostatně sám hrot podobných možných konsekvencí pouhou smlouvou lidí, ale míní-li spolu, že »nejvýtečnějšími tvory svého druhu jsou ti, kteří mají nejvíce domýšlivosti«, nelze sklonnost k Nietzsche a jeho paradoxům popřít, a k »morálce pánů« dosti zřejmě ukazuje výrok,

dle něhož jsou »morální ctnosti jen politické produkty, jež pochlebnictví oplodnilo pýchou«. Podobné myšlenky nemají sice ještě té ostře pointované paradoxnosti a vědomé, úmyslné polemičnosti, jako u Nietzscheho, ale jsou jich prvními hlasateli. Ba co více, mají za to pro sebe spíše souhlas mnohých fakt. Může se ovšem zdáti, že u Mandevilla dovozením ztrácejí morální normy svoji ideální záři i moc norem, čehož u Nietzscheho není. Mandeville e dalek toho přijímatí pro mravné i opak nějaký vyšší původ; jsou to produkty života, ne ovšem spontání, nýbrž vědomě vzniklé ve státě, rozdělením jednání dle jich objektivních výsledků. Že neodlišil v jednání moment vnější od vnitřního (motivů), jak musí činiti každá vědecká ethika, je jen chyba, vyplývající ze slabosti psychologické i jeho praktické tendence. Lze ovšem mnohé namítati proti tomu, jakoby vědomá smlouva mezi lidmi jednání tak předem rozdělila, kterážto theorie má v představě o vzniku státu svůj stejně chybný pendant; ale o tom, že ne apriorní zákonodárce vnější (jako v náboženství), ani vnitřní (jako u Kanta), nýbrž život a jeho potřeby splodily morálku, o tom se nepochybuje, i když se nesmějí bráti doslovně slova, jakoby zákonodárci přemluvili lid k přijetí jich ustanovení o mravních normách.

Důležitější je jiná konsekvence z toho předpokladu, jíž Mandeville sám dosti nevyužítkoval, ač si jí byl vědom, a jež zvláště v evoluční ethice přichází k platnosti: relativnost všech morálních pojmů i názorů, jíž se moralisté absolutističtí právě chtěli vyhnouti kladením objektivně daných příkazů, neb subjektivně imperativní moci. Mandeville nečinil všech, tak vážných důsledků toho fakta, protože jej zabral více problém zla. —

(Dokončení.)

DR. JOSEF BOHATEC :

Schleiermacherův pojem náboženství.

(Pokračování.)

První větou je z náboženství vyňata činnost představovací a volní, což nejen naprosto se příčí psychologii, v níž takové roztrhávání jednotného ducha jest nepřipustno, nýbrž odporuje i zkušenosti náboženského života, která o tom svědčí, že v náboženském citu jsou živly intelektuální i ethické. Höffding poukazuje ve své náboženské filosofii str. 312. k tomu, že originalnost zakladatelů náboženství neležela tolik v jednotlivých nových ideách, nýbrž v tom, že dovedli všecky svoje duševní mohutnosti soustřediti.

a) Ovšem není představa sama sebou ještě náboženství, neboť někdo může mít představu o existenci boží a nemusí býti ještě nábožný. Než nedá se mysliti cit, má-li býti vědomý, bez předchozí představy. Představou se také cit modifikuje, stává čistší a zdravější. Také intenzita náboženského citu bude jiná při představě mravně dokonalého Boha, jenž sám od lidí žádá dokonalost, nežli nevěřili se ani v Boha ani v nesmrtnost. Zbožnost bez Boha a nesmrtnosti, kterou Schl. ke konci své druhé řeči považuje za možnu, není schopna života. Vždyť se zárodky těchto představ setkáváme se ve všech náboženstvích, a také u národů na nejnižším stupni stojících ukazuje snaha po sebezachování, třas před smrtí — i tam, kde tato přináší vysvobození ze strastí zemských — a strach před vyššími mocnostmi temně na tyto ideje. Náboženství, jak správně vyvozuje Hartmann ve svém »Náboženství ducha«, nemůže obstáti bez náboženských představ, a čím více tyto se blíží objektivní pravdě, tím dokonalejším stává se náboženství samo ve své podstatě. Odejme-li se náboženskému citovému životu pevná půda určitých náboženských názorů a představ, pak ztemní tento život ve snivou mlžinu, a jeho podstata se rozplyne. Jako fantasie různých pozorovatelů vidí ve mraku brzy rakev, brzy horu, brzy oltář atd., tak vykládá si fantasie různých lidí neurčitý obsah citový — cit sám je vždy něco neutrálního, formálního, (srv. R. Volkman, Lehrbuch

der Psychologie II², 307) — naprosto různě. Kdo chce náboženství omezit na pouhý cit, abstrahuje při tom zcela od náboženského názoru na svět, kterýžto názor je přec podmíněn myšlením a reflexí, ten zatlačuje náboženství na onen praprvotní stupeň, na němž bylo dotud, dokud se z pestrosti a rozháranosti fantastických názorů výběrem a analysou nevypracovaly představy jiné.

b) Obdobný jest i poměr mezi citem a vůlí v náboženství. Je-li náboženství pouhým citem, pak jest to pouhá pasivnost, pouze vědomí o tom, že můj duch jest nějak dotčen, není to však vlastní činnost ducha, a pak jdou, jak Pfleiderer správně podotýká, okamžiky náboženského a mravního života jen jako dvě paralelní řady vedle sebe, a není mezi nimi vzájemného působení. (Srov. Schleiermacherovy věty; »Člověk má vše činiti s náboženstvím, ale ne s náboženství; city dle své povahy ochromují činnost člověka a zvou ho k tichému, odevzdávajícímu se požitku; tudíž i nejnáboženštější lidé, kteří nebyli jinými než náboženskými, opouštěli svět a odevzdávali se nečinnému nazírání.« 70, 69.) V těchto větách pozorujeme nadšeného ctitele kvietismu, který by se nejraději ztrácel daleko od světa v mystických kontemplacích. Zdravá zbožnost však, jak správně ukázal Fichte, liší se právě tím od nemocného kvietismu, že má stránku snahovou, že v sobě chová popud a sílu k mravnímu životu, že v náboženském konu vždy je viděti jakousi chtěcí samočinnost, zkrátka, že náboženství je též věcí chtějícího ducha.

C) Ráz náboženství v Řečech a původ definice náboženství.

Na konec jest nám dotknouti se dvou otázek, které dosud jsou sporny: 1. jakého druhu jest povaha náboženství Schleiermacherova v Řečech, 2. jak Schleiermacher přišel k tomu, by kladl náboženství v cit.

1. Albrecht Ritschl nazval otázku týkající se povahy Schleiermacherova náboženství »hádankou Řečí« (Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, str. 26., 28.). Z hypotéz vzniklých o této věci jsou nejzávažnější dvě:

a) Albrecht Ritschl myslí, že hádanku tu rozluštil, dí-li, že dle Schleiermachera jest náboženství jen jistým »druhem smyslu uměleckého«, podává tedy A. Ritschl výklad estetický (s ním souhlasí nejnověji zmíněný už Thimme str. 84.).

Na důkaz svého tvrzení poukazuje Ritschl hlavně k tomu, že Schleiermacher sám v Řečech naráží na příbuznost náboženství a umění. Cituje-li za tím účelem Ritschl slova Schleiermacherova ze 3. řeči: »Ukážete-li mi někoho, do něhož jste vtěsnali a vočkovali soudnost, cit pro umění nebo mravnost, pak jsem ochoten ho učiti náboženství« (14), tu toto rčení nedokazuje ničeho; neboť tím chce Schleiermacher označiti charakteristickou stránku náboženství, že se mu totiž naučiti nedá, a tvrdí, že náboženství sdílí toto charakteristikon nejen s citem pro umění, nýbrž i se soudností a mravností. Ritschl dovolává se dále toho, že Schleiermacher často a v různých obměnách přirovnává náboženství brzy k hudbě (65, 115, 135), brzy k »výtvarnému umění« (141), a široce líčí analogie mezi těmito obory, k nimž Schleiermacher poukazuje. — Než, chtěl-li Schleiermacher lidem, kteří z větší části o náboženství ničeho nevěděli (viz začátek Řečí), svoje vývody objasniti, zdaž tu není pochopitelné, že vycházel z oborů, s nimiž tito byli obeznámeni? »Jest vhodná methoda,« dí Schleiermacher, »začítí u věci, pro niž už je jakési porozumění,« a pohrdačům náboženství se přiznává, že sám vůči nim užil této methody, že sám navázal už na věci známé a dané (44). Umění pak znali oni pohrdači náboženství velmi dobře; díť o nich Schleiermacher sám, že umění jest jich »domáci půdou« (171, pozn. 1.). Tato úvaha vysvětlí tedy dostatečně, že Schleiermacher právě z oboru umění běře své obrazy a podobenství, by ukázal svým čtenářům podstatu náboženství. Ale i když se položí na tato přirovnání tak veliký důraz, nedokazují přece, že by byl Schleiermacher se díval na náboženství jako na »druh umění«, nýbrž pouze tolik, že v náboženství a umění se mu představují dva obory duševního života, na nichž můžeme podobné zjevy pozorovati, obory, jež nejsou nikterak od sebe odlehlé, nýbrž vykazují jakési vzájemné vztahy a styky. Nic jiného také netvrdí Schleiermacher, přirovnává-li náboženství a umění ku »dvěma spřízněným duším, jimž slova přátelství a výlevy srdce na rtu se chvějí« (169). — Ještě méně mluví pro mínění Ritschlovo uvedené jím místo, kde Schleiermacher se táže, nevede-li jakás cesta z umění do náboženství, odpovídající té, na niž sebezpozorování a pozorování světa vede k náboženství; neboť na místě tom Schleiermacher výslovně podotýká, že z uměleckého ducha nevyplynula nikdy dějinná postać náboženství, že působení uměleckého ducha se povždy omezovalo na to, by »náboženství zasypal novou krásou a zářným jasem jeho původní omezenost přátelsky zmírnil« (168), a nic jiného neočekává též od želaného »spojení umění s náboženstvím«.

Než co vůbec rozumí Ritschl *»druhem smyslu uměleckého«*? Rozdíl mezi náboženstvím, jak Schleiermacher je pojímá, a smyslem uměleckým, dí Ritschl, záleží v tom, že *»smysl umělecký nalézá předmět svůj v jednotlivinách, kdežto náboženství má svůj bezprostředný předmět ve veškerenstvu«* (Ritschl, str. 28). Náboženství dle Schleiermacherova pojetí v Řečech dalo by se dle Ritschla tudíž nejlépe a nejkratěji definovati jako *»umělecký cit veškerenstva«*. — Jak jsme výše viděli, je v tomto pojetí Ritschlově pravdy tolik, že dle Schleiermachera jest vztah mezi náboženstvím a smyslem uměleckým — myšlenka to Schleiermacherova, jejíž správnost jest ostatně samozřejma, *»neboť podstatou pravého umění právě jest poznávání nekonečno v konečnu, a také historicky jest jejich příbuznost dokázána«* (Frank: *Geschichte und Kritik der neueren Theologie* s. 75.). Zcela mylno jest však, rozumí-li Ritschl Schleiermacherovi tak, jakoby mu smysl umělecký byl všeobecnějším a vyšším pojmem než náboženství, jakoby náboženství bylo jen zvláštní odrůdou, zvláštní modifikací jeho. Mnohem větším právem možno tvrditi, že dle Schleiermachera jest smysl umělecký odrůdou smyslu náboženského, pokud touha po nekonečnu, jakož i vnímání nekonečna jest vlastní podstatou člověka, a právě tato podstata jest náboženství. Může tedy dle Schleiermachera smysl esthetický býti náboženským, ale smysl náboženský není dle něho nikterak jen esthetickým.

Jak nedostatečno jest esthetické vysvětlování Schleiermacherova ponětí náboženství v Řečech, vysvitne zvláště, čteme-li vývody Schleiermacherovy o podstatě jednotlivých náboženství, najmě židovství a křesťanství (286—290), nebo doznání Schleiermacherovo: *»Náboženství bylo matčino tělo, v jehož svatém temnu můj mladý život byl živen, v něm dýchal můj duch, dokud ještě nenašel svých vnějších předmětů, zkušenosti a vědy; náboženství mne vedlo v činný život, naučilo mne žítí svatě uprostřed ctností i vím mého nerozděleného bytí, jen jím naučil jsem se přátelství a lásce, náboženství mi zůstane na věky nejvyšším dobrem, ať mnou mihotavé vlny času a lidstva pohybují, jak chtějí«* (14 a 15); nebo uvážíme-li, že pro Schleiermachera city pokory, lásky, vděčnosti, soucitu a litosti jsou bezprostředně náboženstvím (108—110). Svědčí o tom jasně mnohá jiná místa; tak, když Schleiermacher chválí při náboženství to, že *»spící jádro lepšího člověčenstva budí, lásku k nejvyššímu zaněcuje a obyčejný život přeměňuje ve vyšší, že syny lidské smiřuje s nebem, jež jim náleží, a že tvoří protiváhu*

těžkopádnému Ipění doby na hrubších látkách; neb ukazuje-li, že jediné »láska k světovému duchu« staví mysl v neobmezenou svobodu a vysvobozuje ji z přehanebných pout mínění a chtíčů (65). — Konečně Ritschl sám musí uznati, že mnohá místa naprosto nedají se estheticky vyložiti. Ve druhé řeči mluví Schleiermacher o nazírání veškerenstva pomocí přírody a dí: »Jsme ovládnuti dojmem všeobecné otcovské péče a dětinnou jistotou, bychom se sladkým životem bezstarostně si hráli a jej dohráli v plném a bohatém světě« (85); později tvrdí, že náboženské nazírání vidí v dějinách »veliké a ku předu se nesoucí spasné dílo věčné lásky« (104). K místům těmto poznamenává Ritschl, že se v nich »zračí charakteristický znak náboženství podstatně se lišící od uměleckého požitku na veškerenstvu, jenž se dá srovnati s hudbou« (Ritschl 39).

b) Jiné vysvětlení podal Dilthey (Leben Schleiermacher's 304 nn.). Dle něho je toto Schleiermacherovo ponětí náboženství mystika. (S Diltheyem souhlasí také Lipsius: Jahrbücher für protest. Theol. I. 1875, s. 137, 165, Otto Ritschl: Schleiermacher's Stellung zum Christentum s. 51). Kdo by chtěl tvrditi, že není pružinou vši mystiky ona snaha myslí k nekonečnu, k »jednomu ve všem«, snaha, v níž se zračí dle Schleiermachera podstata náboženství, ona touha po nekonečném, svobodném, ideálním světě, jež utíká světu zjevů, utíká hrůzně tvrdému »zákonu rození a umírání, konu a skonu, omezování všeho bytí, ba každého okamžiku« (Dilthey, str. 306.). Brzy už — ukazuje Schleiermacher — nítí se v člověku nerozuměné tušení, jež nad tento svět vzlétá, tušení nekonečna, jež ční nad smyslnými zjevny a jejich zákony; tušení to se budí, jakmile smysly se naplní zemskými předměty; v konečném a omezeném hledá člověk, »tajemnou touhou puzeň, něco, co by proti tomuto konečnu mohl postaviti (145nn.). Konečno samo nemůže člověka právě spokojiti; teprve víra, jež nad vířivým proudem pomíjejících a konečných zjevů hledá trvalý svět věčna a nepomíjitelná, staví mysl v pravou svobodu a vzbuzuje teprve pravý, vyšší život. (Řeči 65, Schleiermacherův denník z r. 1802 v Diltheyových Denkmale s. 139.) — A onen výše zmíněný akt, jež Schleiermacher líčí jako výkvět náboženství, což jest jiného, než mystické »spojení« se živoucím základem všech věcí? Ba až do jednotlivosti sahá příbuznost Schleiermachera s mystiky: týchž obrazů, jimiž mystikové malují splynutí s nekonečnem, užívá Schleiermacher, a slyšíme-li ho mluvit o »těkavosti« tohoto okamžiku, tu maní vzpomeneme žalného zvolání, jež v různých obměnách u mystiků se vyskytá: heu, rara hora, parva mora

(Bernhard z Clairvaux: in cant. 23. 15, Migne, Patr. lat. 183. pag. 892.).

Než přes to vše se nesmí zapomínati, že Schleiermacherovo ponětí se ve dvou bodech zásadně rozchází se vším, co se obyčejně zove mystikou.

α) Jeden základní rozdíl uvádí Schleiermacher sám. Ve 3. řeči mluví o mystice, a sice »oné veliké a mocné, na niž i nejhrušší člověk se musí dívatí s úctou a zbožností«. »V mystice,« dí, »zavírá duch, jsa přesvědčen, že dosti má sám na sobě, ze svobodného rozhodnutí oči na vždy vůči všemu, co není on sám« (159). Třeba že prý z tohoto pojetí prýští síla, přec Schleiermacher zove ji »špatnou mystikou«, poněvadž prý nepoctivě »pro vztahy k nekonečnu vzdává se vztahů ke konečnu« (Schleiermacherův třetí denník z r. 1802). Jak zcela jinak se jeví naproti tomu Schleiermacherova zbožnost svět milující, zbožnost, jíž vše vůkol je zrcadlem veškerenstva! — To už ukazuje, že beze všeho není správně tvrzení Diltheyovo, jakoby Schleiermacher navázal na *n e m e c k o u* mystiku (Dilthey str. 379.). Neboť i tak zvaná německá mystika vychází od věty: »wenn das volkommen kumet, sô wirt das geteilte allez vorsmêhet . . . dan nimpt sich der mensch nihtes an und wird im selber zu nihte und in im und mit im alle geschaffne ding« (Theologia deutsch, vyd. Pfeiffer 1885, cap. 55, s. 226 nn.). —

Zavírají-li mystikové zásadně oči vůči celému světu zjevů, zcela k sobě samým se, obracejí a, úplně se vyproštující ze všech svazů se světem vnějším, v nejvnitřnějších hlubinách duše chtějí naléztí nekonečno, vidí Schleiermacher právě ve všem jednotlivém a rozděleném veškerenstvo. Onu akosmistickou myšlenku, jež vši mystice až po Spinozu byla vlastní, že totiž vše konečné jest jen omezením, t. j. popřením nekonečna, překonává Schleiermacher, jak jsme už pozorovali, moderním názorem, jenž vychází od jednotlivá a konečna a v něm teprve nachází nekonečno. Temnota a hrobové ticho, jež rozkládá se nad mystikou pohrdající konečným a omezeným, ustupuje u Schleiermachera, jenž i nejmenší a nejnepatrnější zjevy láskou obepíná, životu a jasnému svitu slunečnímu.

β) Druhý rozdíl: Všichni mystikové jsou přesvědčení, že mají objektivně vědění o nekonečnu, kdežto Schleiermacher jest si dobře vědom hranic, jež možnosti poznání jsou vytčeny. Velmi jasně se o tom vyslovuje v Řečech: »To jest náboženství: dívati se na vše jednotlivé, jako na část celku, na vše omezené jako na

zjev veškerenstva; co však chce proniknouti ještě nad to a hloubě, vniknouti v podstatu a přirozenost celku, není více náboženství a klesá zpět v lichou, prázdnou mythologii* (56). — Všichni mystikové myslí, že v mystickém aktu mohou dospěti k vědění, je se sice vymyká všemu obyčejnému poznání, protože toto nemůže vésti až k poslednímu základu všeho skutečna, ale jest stejného druhu jako ono. Schleiermacher naproti tomu klade veliký důraz na to, že zbožný se netáže po povaze veškerenstva a dalek jest toho očekávati od náboženství objektivní, všeobecné vědění, že však, jsa subjektivně o působení veškerenstva přesvědčen, ve všem s radostí uznává tento vliv veškerenstva na sebe. Právem tudíž všimli si Sigwart (Schleiermachers Erkenntnistheorie v Jahrb. für deutsch Theol. sv. II. 1857, s. 270), Dilthey (Leben Schleiermachers 10 nn.), Bender (Schleiermachers Theol. s. 177.), Lipsius (Jahrb. für prot. Theol. 1. 163, 275.), Otto Ritschl (s. 49) s u b j e k t i v i s m u ve vývodech Schleiermacherových.

Z dosavadního vysvítá, že můžeme Schleiermacherovo pojetí náboženství prohlásiti za mystiku, ovšem musíme si při tom být vědomi vytknutých dvou rozdílů. Není mystika Schleiermacherova mystikou ve starém smyslu; není to akosmistická, objektivní nýbrž nová, svět milující, s u b j e k t i v n í mystika. Schleiermacher sám konečně nazývá ve známém dopise Sackovi (Dopisy III., 285) mystikou toto své pojetí o náboženství. Tam podotýká, že mu mystika jest v r o z e n a. Čteme-li pak jeho dopisy, dáme mu úplně za pravdu. Chtěl-li však Dilthey vůbec ukázati na nějakou příbuznost mystiky Schleiermacherovy s určitým dejinným zjevem mystiky, neměl tvrditi, že Schleiermacher navázal na německou mystiku, nýbrž všimnouti si blíže rčení Schleiermachera samého, jímž východisko své mystiky označuje. Ve svém dopise z Gnadendorf 1802 (Dopisy I. 302.) píše Schleiermacher: »Není místa, které by, jako toto, tolik oblažovalo moji vzpomínku na celý běh mého života od prvního zákmitu lepších věcí až do okamžiku, jež prožívám nyní. Zde mi poprvé vzešlo vědomí o poměru člověka ke světu, z d e s e p o p r v é v y v i n u l a m o j e m y s t i k a, která je mi tak vlastní a která mne ze všech bouří skepticizmu vysvobodila. Tehda vypučela, nyní uzrála, a mohu říci, že po všem, co se stalo, (míni tu roztržku svoji s Herrnhutskými v Barby pro svědomí) zůstal jsem Herrnhutským, ovšem Herrnhutským vyššího řádu.« Řeči mají dle vlastního úsudku Schleiermacherova nářer herrnhutské mystické zbožnosti, která prý »mně, jako Niemeyerovi v Halle, byla ze srdce

protivna« (Dopisy IV. 108); a po vyjití Řeči psal Schleiermacher svému příteli Brinkmannovi: »V Královci jest vojenský rada Scheffner, který mimo jiné také herrnhutské ideje v mých řečech objevil. To je věru od takového světského člověka příliš ostrovtipné« (Dop. IV. 61.). Mluví-li se pak o »herrnhutských idejích, možno tvrditi, že to byly ideje zakladatele Herrnhutských Zinzendorfa; neboť, že herrnhutská pedagogia v Nížkém a Barby, v nichž Schleiermacher se zdržoval, byla neplněna duchem Zinzendorfovým, o tom svědčí vedle denníku, jež zanechal přítel Schleiermacherův Okely, literatura o herrnhutské církvi, zvl. Cröger, Geschichte der erneuerten Brüderkirche (3. sv. 1852 nn.), Schaaf: Die evang. Brüdergemeinde, Lynar: Nachricht von der gegenwärtigen Verfassung der Brüderunität 2 vyd. s předmluvou od Büschinga 1781, Die merkwürdigen Berliner Anmerkungen zu Spangenberg 1786. (O N í z k é m: Gesch. des Pädagogiums der Brüderunität 1859.; — o B a r b y: Plitt: Das theol. Seminar der Brüderunität 1894.) — Stejně jako Schleiermacher byl i Zinzendorf mystikem, jemuž objektem náboženství není ovšem veškerenstvo, nýbrž Kristus, ač i v christologii Schleiermacherově, jak Plitt už dokázal, jeví se nápadné znaky herrnhutské mystiky. Ličení spojení s tímto Kristem (»zarte Connexion«) »oné hodinky, oné čtvrt hodinky, kterou člověk tráví ve spojení se Spasitelem«, připomíná živě Schleiermacherovo popsání onoho okamžiku, v němž mysl se svým předmětem se snoubí. Základní rys 3. řeči, že náboženství se nemožno naučiti, nýbrž toto že se dá pouze subjektivně vycítiti, vyzírá ze slov Zinzendorfových: »Nikdo nemůže se tomu naučiti od svého bližního, jakou rozkoš možno naléztí ve spojení s Kristem«. Jako Schleiermacher v individuu vidí veškerenstvo, tak mluví Zinzendorf o veliké důstojnosti tvorstva, jíž mystika pohrdá. (Becker, Zinzendorf, str. 258.) Proto se obrací proti mystice Spinozově a Böhme-ově, (Spangenberg: Zinzendorf, str. 100.), proto proti Taulerovi a Guyonové (srv. Kurzer Inhalt der geistlichen Reden der Madame Guyon 1731. a »Kurze Sätze der theologiae mysticae«). — Můžeme tedy souhrnně říci: Mystika byla Schleiermacherovi vrozena, nabyta prvotného, určitého rázu mystikou Zinzendorfovou a prosycena vlivem Platonovým, Spinozovým, Schellingovým, Hemsterhuysovým, Kantovým a romantiků jeví se nám v Řečech ne jako produkt theorie, ne jako »dcera theologie«, nýbrž jako výraz duše, jež všemi svými záhyby touží po nekonečnu.

2. Obdobně posledním vývodům můžeme krátce odpovědětí

k otázce: Jak přišel Schleiermacher k tomu, klásti podstatu náboženství v cit. Schwarz dí správně, že v hlavní věci se theoretický názor o náboženství vždy řídí dle nitra theoretikova. Schleiermacherova zbožnost byla de facto podstatně cit. Toho příčinu hledati dlužno i. už v jeho vychování v kruzích herrnhutských. Schleiermacher sám doznává, že mu za pobytu mezi herrnhutskými bylo nejvyšším ideálem »při všech studiích cítiti přítomnost Spasitelovu« a nejdůležitějším zaměstnáním »honiti se po nadpřirozených citech«. I Herrnhutským, zvláště Zinzendorfovi, leží podstata náboženství v citu, v »srdci«; náboženství nemá nic činiti se spekulací, intelektem, vůlí a smyslovým vnímáním a nedá se vysvětliti logicky (»je ne sais quoi«) [srv. spisy Zinzendorfovy: Sond. Predigten II. s. 387., Sieben Reden s. 6., Gemein-Reden, I. 55., 146., Diskurse 133., Natureflex. příl. str. 56.] »Jen zůstaneme-li při citu, pak je dobře«, dí Zinzendorf. (Zeister Reden s. 348.) — O době svého pobytu v Nizkém a Barby dí Schleiermacher: »Zde byl položen základ ku vládě fantazie ve věcech náboženství. . . . jemuž děkuji za to, že na svůj způsob myšlení, který se u mnohých lidí tvoří z theorie a pozorování, mohu se dívatí spíše jako na výsledek a otisk své vlastní duše (Dopisy I., 7.) — Vedle herrnhutismu měla na mysl Schleiermacherovu veliký vliv 2. r o m a n t i k a právě zkvétající, která veliký důraz kladla na bezprostřednost a cit nejen v oboru poesie, nýbrž také náboženství. (Je třeba čísti Novalise, »božského jinocha«, Moralische Ansichten.) Romantická vnitřnost a citová idealistika došla ve Schleiermacherovi náboženské sankce (srv. H a y m: Die romantische Schule, str. 430. na.).

Tak povstal onen »Herrnhutský vyššího řádu«, který, ač tehdy dávno opustil dogmatické stanovisko Herrnhutských, přece má s nimi společný citový znak zbožnosti. Herrnhutský, jenž nade všechny Herrnhutské vynikl neobyčejným vědeckým vzděláním a kriticizmem zděděným po Kantovi.

(Pokračování.)

PROF. DR. JOSEF DURDÍK:

Soustava filosofie.

Z pozůstalosti spisovatelovy vydal Dr. Ant. Papírník.

(Pokračování.)

Vědy rozdělovati lze podle několika dělidel, jakož už rozmanitě provedeno jest. Vizme k tomu konci všechna místa, kdež o vědě vůbec se pojednává; tamť vždy nějaká rozdělovací deska se vyskytuje.

Pravili jsme, že rozliha mezi zevnějškem a nitrem jest úkon metafysický. Jestliže jedni definují ducha znakem myšlení (duch jest něco, co myslí), druzí znakem cítění nebo čítí (..... co čije, cítí), třetí konečně znakem chtění (..... co vůli má): shrnujeme znaky ty v jedno pod název nitro a klademe je proti světu zevnějšimu. Podle toho blízkého ale hlubokosáhlého dělidla rozvětvují se ihned všechny vědy na dvě větvi; jedny, které se týkají věcí zevnějších, z e v n o v ě d y (Externwissenschaften) tak zvané. — druhé, jednající o zjevech světa vnitřního, n i t r o v ě d y (Internwissenschaften). Příkladem stůjž zde zevnověda f y s i k a — a nitrověda p s y c h o l o g i e.

Každou z těchto dvou větví rozvrhuje druhé dělidlo opět ve dvě. Věda obírá se totiž buď popisováním a vypravováním, — nebo vysvětlováním čili zpytováním uložených případův; přírodověda na příklad se dělí v přírodopis (mineralogie a p.) a přírodozpyt (fysika na př.). Máme pak vůbec vědy popisovací (popisné, neb i vypravovací tak zvané). — a vědy vysvětlovací (zpytovací), — rozdíl to, jež dávno vznikl a do mluvy samé se vžil. Však dostalo se jim také jiných názvů; poněvadž vysvětlování z počátku dařiti se může jen na případech jednoduchých, abstrahováním zjednaných čili abstraktních, přesmýklo se (metonymicky) pojmenování to na vědy vysvětlovací samy, jež také služí a b s t r a k t n í: kdežto vědy popisovací za

látku mají konkrétní zjevy a tudíž podobným přesmyknutím konkrétními zvány jsou. Někdy také říkají prvním intelektuální, druhým empirické v užším smysle.

Často uvádí se ještě třetí větev věd, totiž vědy prý praktické tak zvané v protívě k vědám právě uvedeným, jež jsou theoretické. Přihlédneme-li však blíže, poznáme, že vědy jsou vlastně všechny theoretické (vidoucné), že jiných věd ani býti nemůže, a že tedy praktických věd není (viz Drobisch Logiku, p. 160). A vskutku, co se tím naznačiti má, jest spíše aplikace čili užití pouček v theorii vytěžených k nějakému zvláštnímu výkonu čili ku praktice. Tak povstávají návody, předpisy, vodítka, pravidla všeho druhu, kterými se výkon podporuje a zvelebují. Jemu samému však pouhá pravidla nestačí, on vyžaduje také zručnost se strany vykonavatele, a tímto se teprv dokonává v umění, užíváme-li slova širším smyslem; něco jiného jest vysoká uměna v aestheticém smysle jakožto tvoření krásy, za účelem pouhé krásy. Tak lékařství obsahuje aplikace theoretických věd, fysiky, lučby, přírodopisu, anatomie, fysiologie a jiných, jest s jedné strany užitím jich, ale s druhé strany také zvláštní samosvojnou zručností. Proto mu říkáme ne praktická věda lékařská (vědy lékařských bylo by více), nýbrž lékařské umění. Medicina jest umění, a proto oprávněn přídavek medicina praktická.

Celá ona antithesa věd theoretických a praktických spadá s jiným, dávno známým rozlišením věd pouhých (čistých) a užitých (aplikovaných), kteréž lépe vystihuje věc. Neboť vědě běží především o vědění, o poznání, — a poznání jest věc theoretická; proto název »věda praktická« vlastně jest contradictio in adjecto. Ale zdvihá se námitka, jak se pak říkati může »filosofie praktická?« K tomu odpovídáme, že slovo »praktický« má zde zcela jiný smysl, znamená totiž látku filosofie té. Praktická filosofie čili ethika jest filosofie lidského jednání, jest také theorii, nikoli návodem, jenž by se spíše označoval slovem mravouka. Lépe rozdíl vysvitne, když proti praktické filosofii postaví se praktická geometrie; tať jest užitím pouček v theoretické geometrii vyšetřených, kdežto ethika není užitím vět v theoretické filosofii vyšetřených, nýbrž jest sama theorii našeho jednání.

Co z jednotlivých oněch praktických čili užitých věd jest skutečně vědeckého, spadá buď v popisné neb vysvětlovací vědy, a tím svého místa v rozdělovací desce dochází. Proto nebudeme dále

k nim zřetele obraceti a hleděti pouze k theoretickým, abstraktním i konkrétním, vědám. —

Francouz August Comte (1798—1857) seřadil abstraktní vědy podle složitosti látky a obdržel následující stupnici věd: 1. matematika, 2. astronomie, 3. fyzika, 4. chemie, 5. biologie, 6. sociologie (viz více o tom v »Dějinách filosofie nejnovější« str. 316.) Říkejme jí *st u p n i c e f r a n c o u z s k á*. — Angličtí přívrženci jeho vycitili dobře, že tam schází psychologie a hleděli ji někam do stupnice oné všinouti, ku př. mezi biologii a sociologii. Dále považovali astronomii za vědu konkrétní, tak že by tato ze stupnice věd abstraktních vypadla. Toto dvě jest přese všechny ostatní podrobnější změny, které ještě navrhuji, asi nejhlavnější výtěžek, od nich na francouzské stupnici provedený. I vzešla jim řada následující: 1. matematika, 2. fyzika, 3. chemie, 4. biologie, 5. psychologie, 6. sociologie, — jižto zváti lze *s t u p n i c í a n g l i c k o u*. — Ale nauk filosofických jest více než jediná psychologie; všechny jednají o zjevech vniterných, jsou v držení určitých po-
-matkův a odedávna uznány.

Mějmež o filosofii mínění jakékoli, jisto jest, že výrazem tím zahrnuje se několik nauk se zvláštními, obecně přijatými jmény, a že tyto nauky také rozličným způsobem se třídily.

Dělidla však podle složitosti látky jich posud k naukám filosofickým užito nebylo.

Pohlédneme-li na ně s tohoto stanoviska, vysvitne, že žádná z nich nemá jednodušší látky nežli logika; proto bude ona v pořadí zaujímati první místo. Logika nepředpokládá nauk jiných, však ony předpokládají ji. Na myslí nám tane jen první díl logiky, prvosloví její, čistá čili elementární logika, tak zvaná logika bezesporosti jakožto nauka o formách správného myšlení nehledíc k zvláštnímu obsahu, který je může vyplňovati. Záhady její jsou tedy rázu abstraktního, v čemž právě jich přednost záleží, ješto mohou v ideální jednoduchosti uloženy a tedy rozřešeny býti. Elementární logika jest nauka abstraktní, jež nepopisuje průběh skutečného myšlení, jak jest, — nýbrž jemu předpisuje, to jest, jemu stanoví normy, kterých ono porušiti nesmí, pokud chce správným zůstatí; ona tudíž není popisovací, nýbrž předpisovací čili normativní nauka.

Logika na tomto stupni obmezuje se svým vytčeným úkolem a nečiní nárokův více býti nežli prvosloví správného myšlení. Logika tak zvaná užitá čili logika pravdy předpokládá už jiné vědy,

z nichžto ona pravidla a metody jich vyluzuje, aby pak o nich samých jednala, — náleží tedy v pořadí nauk na místo pozdější. Tím více musíme elementární logiku chrániti ode všeho směřování s jinými naukami, zvláště s psychologii a s metafysikou, a nežádati od ní světla v záhadách, které náležejí v nauku dále položené.

Svoje vlastní úlohy pak elementární logika řeší určitě a přesně, totiž exaktně. Výsledky její jsou zjištěné pravdy, které každý uznává, kdo myšlení vůbec schopen jest. Rozšířené slovo o rozdílnosti náhledů ve filosofii zde umlká. V elementární logice máme před sebou souhrn pravd, kterými žádná pochyba otrásti nemůže. Proti námitce, že tato logika už v Aristotelovi hotova jest a odtud žádného pokroku nečinila, sluší odvětit, že podobně má se e elementární geometrii. Ta byla už také Euklidem hotova, a mohlo by se říci, stála od té doby. Kdyby obě i pravda bylo, nebylo by výtkou proti jistotě jejích poznatků, nýbrž spíše potvrzením jich. Ve skutečnosti však i elementární geometrie i elementární logika pokrok učinily, jakž znalcové obou odborů vědí, nehledíc ani k hrozbám, rok co rok se zjevujícím, že starou elementární logiku sboří a novou vystaví.

Obohatme látku o jeden znak; k myšlení přistoupíž pouhé cítění, kteréž projevuje se v posudcích záliby neb nelibosti: vyskytne se nauka, která jen logiky potřebuje, aby mohla býti vzdělávána, zkušenost samu však jen v tom smysle předpokládá jako formální logika též (*že všechno naše poznání počíná zkušeností, o tom není prazádné pochyby* — Kant), od jiných nauk však ničehož vypůjčovati nemusí.

Jest to elementární aesthetika. Ona hledí jen k dokonaným čistým obrazům, které jí jakožto látka dány jsou. Případové tyto jsou abstraktní, v plné čistotě své nikde se nevyskytující ve skutečnosti naší, jež jen konkrétní zjevy podává. Ale právě proto stalo se možným, rozřešiti je a sezřítí v nich základy všeho dalšího odhadování.

Dokonané představování takého obrazu stačí, aby v představující bytosti posudek o něm vynikl. Nejjednodušší příklady objasňují věc nejlépe, na čarách, barvách, tonech i myšlénkách. Elementární aesthetika jedná o základních poměrech čili formách krásy, které se zjevovati mohou na materiale nejrozličnějším; ony se stávají normami čili předpisy tomu, kdo něco zálibného uskutečniti chce. Aesthetika nepopisuje danou skutečnost aniž ji po-

suzuje, zda krásná neb šeredná jest, nýbrž předpisuje; ona jest také předpisovací, normativní nauka.

Podle těchto norem lidé odjakživa odhadovali, je také vždy uznávali, mnohé z nich i výslovně vytkli, — ale soustavná nauka o nich, jakouž my zde na mysli máme, povstala velmi pozdě, hlavně z té příčiny, že lidé při aesthetickém badání počínali vždy něčím příliš složitým, žádného zjednodušení záhad nedošli a tudíž elementy či prviny nauky naléztí nemohli. A přece byl zdárný pokrok jen možný, kdy vyšlo se z případův abstraktně jednoduchých, abychom se postupně blížiti mohli k složitějším. Teprve tím způsobem podařilo se přijíti v aesthetice ku pravdám zjištěným, k větám, kterých nikdo popřítí nemůže a které nemohou více považovány býti za pouhý výlev individualního gusta. I dostavují se především věty, které mnohým hlavám zdáti se budou ploskými, jalovými, — vždyť se prý vyrozumívají samy sebou. Ale právě o takové srozumitelné věty běží při prvním zakládání nauky. Věty jako: »velké líbí se vedle malého, silné vedle slabého, spořádané vedle roztráštěného« a podobné musí činiti počátek. O takových můžeme se dohodnouti, je vyhledávati, sestavovati, pořádati a dále vzdělávati. Ony pak skládají soustavu jistých poznatkův, které nepodléhají pouhému mínění; každý člověk zdravého rozumu může je studovati, aniž by při tom měl zapotřebí celé řady věd pomocných a dat ze skutečnosti. Proto zřetelem k jednoduchosti látky sluší elementární aesthetiku položití v pořadí na druhé místo.

Látka skládej se dále, ke stávajícím dvěma přijdi další znak, k myšlení a cítění totiž chtění, které se jednáním projevuje, a sice chtění pojímané ve svých nejjednodušších abstraktních případech, které připouštějí určité řešení. Povstane ethika čili filosofie praktická a to opět nejdříve ve své elementární části, kdežto záhady o veškerém chování jednotlivce, o společnosti a podobné jsou povahy složitější a později do pořadí vstupují. Není to hyb a pouhý pochod zevnější, co by vysvětlilo náš duševní život a zejména též poznání. My přidáváme něco svého, a nejdůtklivěji se to ukazuje při ethice. My přece posuzujeme, odhadujeme — to jest k danému zjevu datek přičiňujeme a sice z n i t r a svého. A stává takové odhadování zajisté o případech složitých; i musí také býti nauka o případech jednoduchých, totiž nauka elementární tím spíše. A tu Angličané tušili, ba začali, ale nedokonalí a tedy nemají jí. Zde máme na mysli nauku o jednoduchých ethických ideách; ona Herbartem mohla býti založena teprve, když Kant svými rozборы, svým »založením metafysiky mravů« a »kritikou praktického rozumu« dráhu připravil. Vzor ethiky pak měl v zápětí též reformu aesthetiky, kteráž tedy o něco později se vytvářela než ethika. Ča-

sová odchylka tato není závadou proti pořadí vytčenému; něco podobného stalo se při arithmetice a geometrii, ana geometrie, ačkoli složitější, přece dříve vědeckého svého útvaru nabyla (Euklidem) než sama arithmetika. Ke jménům výše uvedeným sluší připojiti Roberta Zimmermanna, jenž na oněch ovšem vyspělých základech soustavu aesthetiky formové z dělal.*) Práci těchto myslitelů vděčíme se za to, že nauka o kráse v základodatném dile svém tak zjednodušena jest, že mohla dospěti až k prvosloví svému a na toto místo v pořadí položena býti. Jinde počínávají aesthetiku jinými, skvělejšími otázkami; ale dějiny uměn, životopisy umělců, technika umělců, výklady uměleckých děl, psychologické rozbory, ducha- i tuchyplná mystika o souvislosti božstva a krásy a podobné jest vše příliš komplikováno, aby mohlo býti počátkem vědecké nauky o kráse. To náleží buď v odbory jiné nebo v pořadí filosofických nauk na pozdější místo.

Ethické ideje vyrozují se z jednoduchých poměrů vůle a stávají se normami, jakožto vzorné pojmy, které se vztahují na chtění a jednání rozumné bytosti. Ethika jest nauka předpisovací, rovněž jako aesthetika a logika, pročez je všechny tři zahrnouti lze pode jméno normatiky.

Všecky tyto nauky mají společno, že látka jejich jest pochod či dění nějaké našeho nitra, ale vždy nějaká stránka pouze pochodu toho abstraktně pojatá. To ovšem, jak už vytčeno, není závada, nýbrž přednost; jen abstraktními případy možno proraziti k vědeckému způsobu. Skutečný však pochod v nitře jest něco složitějšího, pročez teprv nyní psychologie v řadě se objevuje jakožto věda, která obírá se zkoumáním zákonův vnitřního života čili vysvětluje úkazy duševní, převádějíc úkazy složené na jednodušší. Při tom užívá známých method zpytovacích a vysvětlovacích. Nejdříve na počátku lidé vysvětlovali si úkazy duševní mythologicky, pak utíkali se k jistým entitám, předpojatým ideám, k mohutnostem duševním, jež bylo lze rozmnožiti dle libosti, než konečně nadešla doba pravého vědeckého pojmání a vysvětlování úkazů duševních. Cokoli zbylo z oněch dvou dřevnějších stavů odboru toho, budiž v obrazích obecně oblíbených, budiž v jazyce samém zachyceno: nyní psychologie vyšetřuje zákony dění vnitřního, nikoli jakous »apriorickou« methodou, jež prý zkušenosti si nevšímá, nýbrž stojí na celé podstavě její. I zde jest shromážděn jistý počet zjištěných

*) Obšírněji o elementarní aesthetice i elementarní ethice pojednáno v knize naší: *Všeobecná Aesthetika*, jižto nyní ochotou nakladatelstva dostati lze za poloviční cenu.

poznatků, které platnost mají bez ohledu ke jménům psychologů; sem náleží zákony associační, nauka o vnímání a osvojování (percepce a appercepce), sestrojení světa zevnějšího a j. Vedle psychologie jakožto vědy vysvětlovací stává ovšem onen široký pruh, kde se popisuje, líčí a vypravuje a kam se všechno směštnává, co se jakýmkoli způsobem k duševnímu životu vztahuje. Má tedy psychologie v tomto širším smysle pole velmi bohaté, celou skutečnost nitra, jížto skutečnost zevnější naproti se staví. Pročež psychologie ode mnohých za vlastní filosofii, nebo za filosofickou nauku základní se prohlašuje. Látka její připouští hojného rozčleňování v oddíly a poddíly, které více méně samostatně si vedou, podobně jako se děje s naukami zahrnutými pode jménem fyziky. I jakousi obdobu s chemií lze učiniti při mnohých případech psychologických a odtud některé názvy přibrati podobně jako z mechaniky tak hojně se dalo.

Nyní, když normy i psychologické zákony vnitřního dění aspoň částečně ustanoveny jsou, můžeme učiniti krok v před k naukám těm, které předpokládají normatiku i znalost konkrétní skutečnosti. Jedna z nich jest paedagogika v nejšířším smysle slova. Psychologie učí znáti nitro jakožto danou látku paedagogické činnosti, normatika jí ukazuje cíle a úlohy. Paedagogika tedy všechny posaváde v pořadí uvedeně nauky předpokládá a připojuje k záhadám jejich záhadu svou. Ona snímá jednotlivé požadavky normatiky v jeden provedenější obraz, v ideal, a hledá cesty, kterak ve skutečnosti idealu tomu přiblížiti se lze. Jakožto theorie nebo vlastní *p a e d a g o g i k a* jest vědou, jakožto činnost skutečně prováděná jest uměním (jakž také říkává se: vychovatelské umění, *Erziehungskunst*), jež příhodně *p a e d a g o g i i* by slouti mohlo. Umění po případě i beze vši znalosti pravidel se provádívá, což není však námitkou proti jeho theorii. Měla by se pak paedagogika ku paedagogii jako poetika ku poesii, grammatika k mluvení, logika k myšlení; podle toho bylo by lišiti i jména *paedagogik* a *paedagog*; tento jest člověk, který skutečně vychovává, onen, který o vychování přemýšlí a jeho zákony zkoumá. Jak vychování ve skutečnosti *s e d ě j e*, a jak se *d ě t ě m á*, jsou patrně dvě zcela rozdílné otázky. Ku předpisům podrobným potřeba znáti dané poměry, avšak normatika vždy musí přistoupiti, jakož vůbec v těchto oborech rozličia mezi *s k u t e ě n ý m* a *v z o r n ý m* (faktickým a normativním) nejjřejměji vyráží. Onen směr, který nauky o posledním neuznává, všinuje přece poučky její nevědomky do svých vlastních úvah nebo prohlašuje skutečné za vzorné. Osud každé mravouky tím byl by zpečetěn.

Jak paedagogiku rozčleniti lze, předzjednáno jest v naukách předchozích. Že celá paedagogika obsahuje především diaetiku, zřetel k vývoji těla a tu s přírodními vědami rozmanitě se stýká, netřeba dokládati. Návod k správnému myšlení jest jen částkou vyučování (výuky) vůbec, jež směřuje k tomu, vytěžené poznatky mladým myslím nejvýhodněji vpraviti; i vzniká methodika výuky (didaktika). Tu nemůžeme dosti důrazně na to upozorniti, že vědění, po němžto se touha i potřeba nese, jest nejen zvidání, odkrývání nových pravd (což náleží v další oddíl logiky), nýbrž že většina toho, čeho člověk potřebuje, už tu stává, — že tedy musí býti pověděno, vypodobeno, sestaveno, aby způsobem kratším a snazším mohlo vpraviti se jednotlivci, nežli jak se u velkém ve skutečnosti zdlouha a pracně vyvíjelo. Jak se látka vědy k tomu konci upravuje, jak se zjednává soustava z poznatkův už dobytých, jaké jsou ony systematické formy, o tom jedná vědecká didaktika a skládá druhý díl logiky (viz na příklad knihu Drobischovu). — Tříbení vkusu a mravu, zušlechtění citu a aesthetické pojmání světa či jedním slovem *cudba* jest cíl paedagogiky v druhém směru a konečné *povahotvorství* cílem jejím v třetím směru. Ve všech třech směrech paedagogika vede normativní nauky dále, tak že mnoho z toho, co jindy v ony elementární počátky jich se klade, v našem pořadí teprve zde pravého místa dochází. Tak vede paedagogika logiku dále od elementární části k methodám vyučovacím, elementární aesthetiku od základních forem všeobecných k zvláštním formám přírody a ducha, elementární ethiku konečně od prvotných praktických ideí ku povaze jakožto výtvoru chění.

Paedagogika však jest jen jedna vrstva v celku spolkovědy, jež má látku ještě složitější a záhady nesnadnější. Nechť si tato nauka těží z výsledků všech věd, tedy i těch, které světem zevnějším se obírají: to nemění nic na vlastní jakosti látky její a tou jest *společnost*, totiž více bytostí rozumných pospolu. Společnost a zjevy společenské předpokládají *nitro* a budou vždy za něco jiného považovány nežli zjevy přírodní, duha, zemětřesení a p. Skládati nějakou společnost mohou jen bytosti, které mají vědomí, tedy bytosti vniterné, a proto spolkověda předpokládá předchozí nauky filosofické, zejména normatiku a psychologii, a náleží sama v řadu nauk filosofických.

Rozčlenění spolkovědy podobně jako paedagogiky předzjednáno jest, a sice představováním, cítěním a chěním spolku. Při bohatosti látky její vyskytují se nejrozmanitější odbory, které opět s jinými odlehlejšími souvisejí. — V prvním oddělení, totiž

v představování spolku, jest jedním z oněch odborů také vědosloví; věda sama jest výplod ducha spolkového, vzniknouti může jen ve společnosti; i běží zde o hledání pravdy, — a proto sem náleží jednání o methodách hledacích či zpytovacích, o mathematickém, přírodovědeckém, historickém pojmání, vůbec o nauce poznávací, — což činí opět vyšší stupeň logiky. Jako společnost školy zakládá k rozšíření pravdy, tak akademie ke zpytování pravdy. Mimo to do téhož oddělení náleží záhadu vzdělanosti vůbec, osvěty, pokroku, i všechny důležitosti duševní, jako mluva, dějiny, víra. Druhé oddělení zahrnuje u m ě n u u provádění a veřejném významu jejím, tedy přivádí aesthetiku k vyššímu stupni dále, a konečně třetí oddělení vztahuje se ke chtění ducha spolkového, kteréž zjevuje se institucemi práva a spravedlnosti, veřejné správy, oekonomiky čili politického hospodářství a konečně v posledním velkém cíle svém, zříditi totiž co možná dokonalou občanskou a mravní společnost, společnost oduševněnou, stát ve smysle nejdokonalejším. Co o vychovatelství svrchu řečeno, opětuje se o státnictví čili politice, kdež rozeznáváme jednak stránku theoretickou, jednak výkonnou mluvící o umění státnickém (Staatskunst). Věda, umění, stát naznačují jen co souhrnné názvy hlavní záhadu a cíle ducha spolkového. Při tom ovšem spoléhají tyto odbory na všech jiných, a čím dále do podrobná pokračují, tím spíše data statistiky, zeměpisu, historie, tedy zkrátka popis, líčení a vypravování, a konečně výtežky věd přírodních, znalost empirického materiálu přistupovati musí. Ale všechny ty, ač do sociologie mohou zahrnuty býti, do filosofie nenáleží. Neboť filosofie jest souhrn a b s t r a k t n í c h nitrověd a metafysiky; ony obory jsou však konkrétní. Na otázku tedy, co jest filosofická čili abstraktní spolkověda, může odpověď jen zníti, že to zase jest logika, aesthetika a ethika ducha spolkového, — dále psychologie téhož ducha, rozličnými jmény uváděná jako psychologie společnosti, psychologie národů, rododuševěda a podobné nauky, avšak jen v abstraktní jich části, pokud se obírají třibením pojmů, tedy vylučujíc popisné, seznamovací a vypravovací odbory, které jsou už zvláště ustaveny, — a konečně dějesloví čili filosofie dějin, pokud se vzdělává jakožto zvláštní nauka. Mimo to však do sociologie vůbec zahrnuto může býti vše, cokoli se společnosti týká, tedy veškerý dějepis, zejména kulturní, statistika, politické hospodářství, právnictví, hygiena, mluvozpyt a j. — Spolkověda vůbec tedy jest souhrnný název pro několik nauk, které ne všechny do filosofie náleží, podobně asi jako jest jiným názvem souhrnným a n t h r o p o l o g i e, která též některé nauky filosofické ob-

sahuje, s jinými se stýká. Ne všechno však, co do ní kladou, už jest naukou filosofickou, ku př. somatologie. — Tak určujeme pojem filosofické spolkovědy.

Jakožto poslední člen v pořadí nauk filosofických přichází konečně metafysika. Definujme ji jak definujme, cíl její vždy zůstane, aby na základě veškerých výtěžků zjedнала obraz o světě co možná sporův prostý a celou budovu našeho vědění korunovala. Ona jest dokonatelka filosofie, poskytuje nám světla o nejvyšších důležitostech, podniká synthesu s výhradou všech možných analys. Při tom podpírá se nejen na filosofické nauky, nýbrž i na ty, které zevnějším světem se obírají. Z fyziky a fysiologie, které nauky metafysické obsahují a pěstí (atomistika), jako z duševědy a spolkovědy, kdež individuum jakožto bytost vniterná (monada) vedle jiných se pojímá, jde cesta přímo k metafysice samé. Jednat metafysika o bytostech hledajíc, jak si je mysliti máme, abychom zkušenost svou pochopili a dění zevnější i vnitřní možným bylo.

Máme tudíž pro filosofické nauky patrné pořadí, a to předně jdou nauky *n o r m a t i v n í* (logika, aesthetika, ethika), pak nauky *p s y c h o l o g i c k é* a konečně *s o c i o l o g i c k é*, k čemuž ovšem přistupuje *m e t a f y s i k a*. Každá přednější z nauk těch jest abstraktnější, všeobecnější, než následující, pročez úlohy tím spíše připouštějí určité uspokojující rozřešení, ač to v historickém průběhu ne vždy dříve se vyskytuje. Vůbec jsou všechna podobná určení, i při vědách jiných, jen přibližná a nesmějí vykládati se ve smysle přesně mathematickém; vizme na příklad větu z elementární logiky, že obsah i rozsah pojmu stojí k sobě v poměru obráceném. Právě odborník mathematický nebude takové výroky klásti na přísnou váhu. Konečně při výsledcích a poznacích dokonaných, které jsou všeobecnými větami vyjádřeny, abstraktnost se vždy dostavuje i ve vědách, které obírají se konkrétními předměty.

Filosofie znamenala zpočátku vědění vůbec či lépe řečeno, *h l e d á n í p r a v d y*; jednotlivé větve, zejména ty, které si obraly zevnějšek (zevno), odlouply se od společného pramene a staly se samostatnými; mohli bychom jim říkati *z e v n o v ě d y* (*Externwissenschaften*). Druhé, které si nitro obraly, zbyly a jim titul společný »filosofie« zůstal; jim by pak důsledně příslušel název *n í t r o v ě d y* (*Internwissenschaften*). Mají tedy pravdu ti, kteří filosofii vymezují jakožto vědu nitra a oněch pět nauk, logiku, aesthetiku, ethiku, psychologii a sociologii v ní zahrnují; měli by toliko připojiti metafysiku, anaž obsahuje záhady obého druhu.

Jsou zde ovšem postupně provedena dělidla 1. co do látky ze-

vnější nebo vniterné 2. co do způsobu popisovacího nebo vysvětlovacího 3. co do stupně složitosti atd.

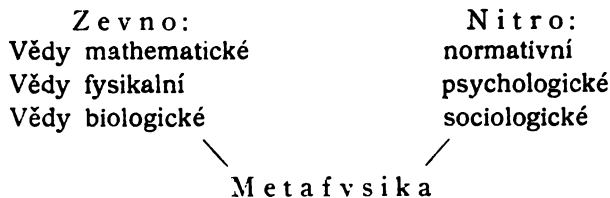
- Či zda-li látka pochodí ze zevnějška nebo nitra . . . 1.
 zda-li se pouze popisuje nebo vysvětluje 2.
 zda-li jest méně nebo více složitá 3.

Ale ostatně může býti užito dělidel jiných, ku příkladu onoho, zda-li se nauky obírají věcmi nebo známkami (semiotika), tak vznikne příhrada pro mluvozpyt . . .

pak nauky humanitní a realní — to souhrnné jsou názvy podle zvláštních účelů, —

— nebo racionální a empirické a více p.

Seřazení zevnověd podle složitosti látky jest hotovou věcí, a uvádějí dle toho předně vědy matematické (arithmetika, geometrie i dle některých mechanika), vědy fyzikální (fysika, chemie) a vědy biologické (fysiologie), tak že máme dvě rovnoběžná pořadí věd vůbec:



Z obou řad plynou příspěvky k metafysice, jež jest v tomto sestavení vědou výslední.

Mezi oběma řadami stává zajisté mnoho vztahův a obdoby nejrozmanitějších. Ač mezi matematikou a normatikou, pak mezi fyzikou a psychologíí dosti jich vyčteno bylo, přece nejčastěji objevuje se ona proslulá obdoba mezi biologíí a sociologíí, či prostěji řečeno mezi organismem a spolkem, mezi živým tělem přírodním a státem, a do posledních podrobností se vyčerpává. Nehodláme zde vyšetřovati, jakým právem se tak děje, aniž uváděti jednotlivých spisovatelů, kteří obdobu tu zvláště pěstují; však vyslovujeme pouze potřebnou výhradu proti zneužívání slova organismu i neoprávněnému vykořistění obdoby té.

Metafysiku sluší položití za tyto vědy, tak že obě řady do ní takorčka ústí. Kdyby z vodorovné polohy řady postavily se v polohu svisnou, přišla by metafysika buď nad ně, nebo pod ně, byla by jednak vědou vrcholní, nebo vědou základní (fundamentální), nebo konečně, kdybychom vědy ostatní na obě strany kolem ní napsali, vědou ústřední (centralní). Svrchu řečeno už,

že se každý výklad předložek z a, n a d, p o d, k o l e m, který by vznikl na úkor vědám speciálním, náležitě opravuje, — a že to jsou beztoho výrazy obrazné a pomůcky pouhé k vytčení míst v rozdělení věd. I lze pouhým otočením desky svrchu podané rozlohu naznačiti takto:

Mathematika	Fysika	Biologie	}	Metafysika =
Normatika	Duševěda	Spolkověda	}	Závěda

Může však rozestavení ještě dále se posunouti a otočiti, tak že vznikne deska, kdež metafysika se objevuje jakožto n a d v ě d a, věda v r c h o l n í:

Metafysika = Věda vrcholní	
/	\
Biologie	— Spolkověda
Fysika	— Duševěda
Mathematika — Normatika	

Nebo konečně mohou všechny jednotlivé nauky býti umístěny kolem metafysiky, tak že tato jeví se jakožto věda ústřední. Všechny však tyto způsoby hmotného rozestavení jsou pomůcky pouhé, jichž nikterak nepřeceňujeme; ale spolu dokládáme, že z nich by neměl nikdo bráti námitky proti metafysice samé ani z názvu, ani z místa. Svého věcného zdůvodnění dochází metafysika jinde.

Metafysika některé z otázek svých rozřešila, kdežto při jiných pomáhá si domněnkami, jakož ve všech vědách se děje. Rozřešení mohlo se podařiti jen tenkrát, když se záhady zjednodušily; odpovědi na ně jsou pak samy také jednoduché věty, srozumitelné poučky, které všemi naukami se táhnou a za počátky neboli principy považují, souhrn jejich pak za filosofii prvou (philosophia prima), čímžto vzniká zdání, jakoby se metafysika byla rozřídila v logiku a jednotlivé vytčené nauky skládaly se v kruh. Podobně s aesthetikou a logikou. Lidé docelují si obraz o světě dle normativních kategorií; my si však zůstáváme vědomi, že to jest dílem naším. Podle známého slova Heřmana Lotzeho »jen vzhled do toho, co b ý t í m á, opatří nám vzhled do toho, co j e s t«, — a s p o ň p r ý v nejvyšších metafysických záhadách. Toto »aspoň« jest význačné; ono obmezuje výrok Lotzeho a ukazuje k interessu praktickému a architektonickému, neboť víme dobře, že dignita není mírou reality, že se úloha metafysiky tím neuzavírá, ž v y h l í d k u o t v ě r e n u n e c h á v á n a d a l š í n e o b m e z e n é z p y t o v á n í

a přemýšlení. S touto výhradou můžeme sice pořadí nauk filosofických pojímati jakožto kruh, metafysika se připojuje k normatice; ale připojení to jest jen zdání, byt zdůvodněné. Ježto však každá následující nauka co do složitosti látky své také výše stojí, stává se kruh spirálou. Poslední člen řady přiblížen jest počátečnému jen pro toho diváka, který zdáli podél osy hledí; tu se mu spirála kruhem zdá (jako průmět její). Dokonanější přihlednutí opraví toto zdání; ono ukáže, že poslední člen přece vysoko nad počátečným se vznáší.

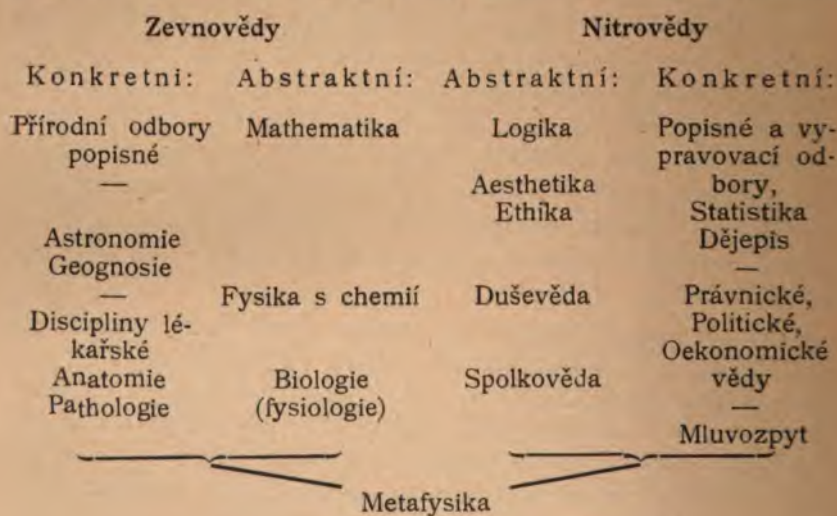
Ale ještě schází v řadě nauk jedna, která pro filosofii má podstatný význam. Každá nauka má své dějiny, ale dějepis filosofie jest po výtce dějepisem metafysiky, do něhož úryvky z dějepisu jiných nauk vetkány bývají. Tudíž dějepis filosofie položen býti musí ještě před poslední fází metafysiky, jakož vskutku shledáváme, že při vypsání metafysiky jedná se nejdřív o metafysice jakožto o historickém faktu (über Metaphysik als historische Tatsache) a po »prvním historicko-kritickém díle« teprve druhý systematický následuje. Mohl by tedy dějepis filosofie jakožto průprava připojen býti k metafysice samé anebo jakožto dějepis položen býti tam, kam dějepis vůbec náleží, totiž do spolkovědy, a zejména, abychom užili oblíbeného nyní terminu, do kruhu dějin kulturních. I vysvětluje se, proč někteří dějepis filosofie považují za nejlepší uvedení do filosofie. Kterak se to provede, jest také záhada metafysická.

Počali jsme rozpravu svoji ukázkou učení metafysického, do něhož nás bezprostředně postavují přírodní vědy, duševěda i spolkověda. Stává však ještě mnoho otázek jiných, o které se myslící lidé pokoušeli hledajíce světlo rozličnými směry; nauky, kterých se dodělali, dávají rovněž vhodné ukázky metafysiky. O nich nám vypravují dějiny filosofie, které tedy jsou nejhojnější sbírkou odpovědí na otázky po metafysice. Napsal jsem před osmnácti lety (v »Dějepisném Nástině filosofie novověké«): »Filosofii dostalo se netušeného obrance v onom důraze, jimž doba naše přihlédá k historickému vývoji vůbec, a tudíž dějepis filosofie nabývá nové důležitosti už jakožto větev dějepisu vzdělanosti« — a nebyl jsem nucen změnití mínění své, že kdyby (od materialistů a nejjednostrannějších odborníků) hlásané ubití filosofie, tedy ovšem metafysiky v přední řadě, mělo věřeno býti, historie lidí zase k rozumu přivede — historia vitae magistra.

Vracejíce se k obsáhlejšímu problému rozdělení věd vůbec, znamenejme především, že všechny vědy v jedinou stupnici jako

v přímku směstnati nelze. Sice by podle přijatého principu, když pozdější členové spoléhají na předchozích, každý kdo chce porozuměti základům duševědy, musil dříve (viz stupnici anglickou) probrati celou matematiku, fysiku, chemii, biologii, čehož přece potřebí není. Mezi oběma řadami stává patrný rozdíl, ježž beze všeho okolkování naznačujeme jednoduše a zřetelně jakožto rozdíl mezi zevnějškem a nitrem. A to jest právě význačná známka našeho rozdělení — ukázalo se výhodným, dříve nežli se provede rozdělení v nauky abstraktní a konkrétní, a dříve nežli rozdělení podle složitosti látky, provésti rozdělení co do jakosti látky podle zevnějška a nitra. Tak nám vzešly dvě stupnice rovnoběžné, čili dvojskupnice česká.

Když konečně užívajice posloupně oněch tří dělidel vytčených provedeme roztrídění věd, obdržíme následující desku přehlednou:



Filosofie sama by pak podle toho výkladu byla řada věd vniterných (logika, aesthetika atd.) a metafysika. V tom smysle pojímá se filosofie, když se o ní mluví v protivě k zevnovědám; sem patří dvojsloví přírodovědy a duchovnědy (Natur- und Geistes-Wissenschaften). Klade-li se však filosofie v protivu k vědám specialním vůbec, míní se jí vlastně metafysika jakožto nejzávažnější nauka filosofická (Specialwissenschaften und Metaphysik).

(Pokračování.)

DR. OLDŘICH KRAMÁŘ :

O původu časomíry.

(Pokračování).

Pravili jsme prve, že individuální vývoj pohlavní určuje vědomí délky života, a můžeme k tomu dodati, že dosažený stupeň tohoto vývoje spolu podstatně označuje v každé době povahu přítomnosti. Jinaké zajisté jest vědomí přítomnosti ve věku dětském, jinošském, mužském a stařeckém. Co dodává každé této přítomnosti zvláštního významu, jest právě dosažený stupeň vědomí orgánového. Každá doba života v tomto právě vědomí přítomnosti nalézá přirozeného významu a uspokojení. Jako tedy člověk v každé době života cítí se tím, čím jest, totiž běře vědomí své orgánové z dosaženého stupně vývoje a nemá žádného vědomí krátkosti života, tak nutno klásti u všech živočichů. Dle obdoby s člověkem nutno tedy předpokládati, že vědomí časové každého individua dvojpohlavních živočichů podmíněno jest stupněm pohlavního vývoje, a že jest ve svém způsobu právě tak ucelené bez nějakého vědomí krátkosti, jako vědomí lidské. Z toho lze souditi, že celkové vědomí živočicha na jistém stupni vývoje stojícího jest jakousi ucelenou veličinou, která nedovoluje žádného srovnávání ve příčině délky čili krátkosti s životem lidským. Jediným měřítkem jeho jest vlastní jeho vývoj sám. Možno tedy všim právem říci, že dle psychického čili subjektivního měřítka, kteréž u ostatních živočichů jedinou platnost má, jest délka života na každém stupni vývoje subjektivně stejnou veličinou časovou, neboť měřítko objektivně jest odvozené a přísluší toliko srovnávací činnosti lidské. Živočichům samým jest však objektivní míra neznáma. Možno tedy také jinak ještě říci, že každý živočich jest subjektivně stejně starý, nalézá-li se na obdobném stupni vývoje životního. A podobná úvaha platí zajisté také i u ostatních živočichů nedvojpohlavních. — Těto úvahy zapotřebi bylo, abychom ukázali, že význam času jest prostě biologický a proto subjektivní, na vývoji samém spočívající.

Avšak skutečnost orgánového vědomí, jeho zřejmost, jeví se bedlivému pozorování psychologa, ba i každého obyčejného pozorovatele, aspoň ve věku zralejším, jest dosud mnohým lidem, ano i psychologům, věcí problematičnou, o jejíž skutečnosti pochybují. Je to arci známkou velmi nedostatečného sebepozorování. Proto chceme věc ještě s jiného stanoviska objasniti, aby, pokud možno, i pochybovatelům stala se zřejmou.

Orgánové vědomí ničím jiným není než sebecitem v nejrozsáhlejším toho slova smyslu. Že však každý sebecití, v každém okamžiku má v ě d o m í většího či menšího zdaru a významu svého tělesného života, kdož o tom může pochybovati, či není naopak slepou zatvrzelostí, uzavírá-li se někdo tomuto úkazu tak zřejmému a patrnému? — Tento sebecit není tedy nikterak totožný s tím, co podávají mi smysly, co vidím, slyším, chutnám a t. d., nýbrž vyplývá z ú s t r o j n o s t i s a m é. Nejpatrnější částí tohoto sebecitu jest vždy vědomí dýchání, prostorný sebecit povrchu těla a jeho dutin, zdravotní stav orgánů vegetativních, celkový stav svalstva, je-li čilé či unavené, a taktéž stav čidel, stav lačnosti čili nasycenosti a t. d. Mimo tyto běžné stránky orgánového vědomí jsou jemnější, jež povrchnímu pozorování méně jsou patrné, jako n. př. tlukot srdce, j a s n o s t h l a v y, jak říká se prostonárodně, neb naopak t u p o s t, stav vědomí pohlavního, jeho lhostejnost neb vzbuzený zájem. Kromě toho ale jeví se nápadnější změny, jež zasahají především do rytmu dýchacího, srdečního a oběhu krve, avšak též do ostatních úkonů. Tyto více méně nápadné změny nazýváme city. Onyno však trvalejší stavy orgánového vědomí buď pravidelné či výminečné, nazýváme celkovými nálada mi. Takovými náladami jsou čilost a naopak ochablost, vědomí tělesné síly a naopak slabosti, mysl povznesená a naopak sklíčenost a t. d. Kdo neuznává skutečnost orgánového vědomí, ten musí popřítí také skutečnost toho, že jsme si vědomí dýchání pravidelného či zrychleného, nepravidelného neb zrychleného rytmu srdečního, lačnosti a hladu, nasycenosti a přesycenosti, tuposti hlavy aneb naopak její vyjasněnosti, schopnosti svých svalů a naopak únavy, podrážděnosti k smíchu neb hněvu neb naladěnosti k veselosti atd. A přece jsou tyto věci tak zřejmé a známé; a psycholog, jenž skutečnost orgánového vědomí popírá, musí se tedy přece tázati: Odkud vědomí lačnosti a hladu, nasycenosti a přesycenosti, nálady k dávení, patrného podnětu k vymítání trusu a moče atd.? Že tyto úkazy, v ekonomii našeho života tak důležité, nejsou nahodilé, že o d k u d s i pocházeti musí, to zajisté každému nepředpojatému pozorovateli a mysliteli bude zřejmo, není-li zaujat předsudky. Abychom tedy vy-

hnuli se rozvlácností a celou věc stručně vyjádřili, řekneme takto: orgánové vědomí jest souhrnem všeho toho, co cítíme bezděčně a nevědomky ve příčině buď pravidelného, buď nějak pozmeněného neb porušeného průběhu všech svých úkonů. Že toto, co cítíme v každé době života, opravdu něčím jest, že jest to důležitým základem psychologického zkoumání, kdo o tom bude ještě pochybovati? —

Avšak tento tak důležitý sebecit jest kromě nahodilých změn, churavostí, únavou, rozčilením a jinými činiteli způsobených, podroben poněnáhlému přetvořování, jímž právě označuje se postup věků lidských od útlého dětství až do smrti. Jak jsme již pravili, cítí se jinak dítě než chlapec, opět jinak jinoch a zralý muž; a stařec opět vyznačuje se jinou podstatou svého sebecitu. Mimo to pozorujeme tu zajímavou věc, že pozornost a uvědomění tohoto sebecitu z b y s t ř u j e s e s postupným vývojem člověka. V dětském věku člověk teprv nápadnějších změn při churavosti a nevolnosti je si vědom, jinošský věk již bedlivěji sleduje svůj sebecit, a nejbystřejší pozornost bývá k němu obrácena ve věku pokročilém a stařeckém. Také lidé slabšího a křehčího složení a rovněž hypochondrové a lidé hysteričtí, zvláště ženy, s neobyčejnou bedlivostí sledují každinkou změnu svého sebecitu. Odtud pochází úzkostlivost a neustálé obavy před onemocněním u lidí takových. Zejména jsou poučnou látkou psychologovi ve příčině podstaty sebecitu úkazy rozsáhlou měrou při hysterických ženách pozorované. Zkušenosti ukazují, že neustálá upjatá pozornost takovýchto žen na svůj stav způsobuje všeliké chorobné úkazy jejich sebecitu, které mizejí ihned, jakmile pozornost jejich jinam jest obrácena. Tyto úkazy jsou bohatým zdrojem poučení ne toliko pro lékaře, nýbrž stejnou měrou psychologovi. Avšak do podrobností nelze nám pouštět se. Toliko poukážeme v té příčině na Strümpellovu Pathologii, zvláště sv. II.

Jestliže tedy chorobné stavy sebecitu úzkostlivostí a upjatou pozorností zveličují se a vůbec pozměňují, co jiného nutno z toho souditi, než že jest tento sebecit čili všeobecná orgánová nálada velice závažným psychickým činitelem? — Daly by se k tomu ještě jiné doklady z obecné zkušenosti uvésti, než to, co bylo pověděno, dokonale dostačí tomu, kdo zřejmou pravdou chce se dáti přesvědčiti. Orgánové vědomí jest tedy nezvratnou psychologickou jistotou, a jisto rovněž jest, že průběhem vývoje povlnným změnám jest podrobena. Avšak, jak svrchu již řečeno, má tento postupný vývoj význam toliko pro celkový životní názor časový. Pro obecné úkazy ča-

sové a zejména časoměru daleko závažnější jest denní vývoj vědomí orgánového.

Chceme zprvu především opět znázorniti, kterak denní střídání sebecitu jest veledůležitým činitelem psychologickým. Kdo ignoruje orgánové vědomí, tomu především spánek, jakožto přirozená reakce organismu zůstane úkazem naprosto nepochopitelným. Kdo tedy v psychologii ignorovati chce význam orgánového vědomí, ten musí také ignorovati spánek a pokládati za jediný úkol psychologické vědy probíratí úkazy smyslové. Že by však taková psychologie byla brzy v koncích, jest patrné, neboť změny vědomí orgánového zasahují neustále rušivě do průběhu vědomí smyslového. Toho dokladem není nám toliko spánek se všemi úkazy průvodními, nýbrž obzvláště pravidelné výtvořby obrazotvorné a choroby duševní. Kdo tedy z úmysla ignorovati chce orgánové vědomí, musí také ignorovati ony výtvořby a choroby duševní a jich existenci popírati, aneb aspoň tvrditi, že zkoumání psychologického základu něchtů úkazů není předmětem psychologie; což však jest contradictio in adiecto. Kdo tedy ignoruje vědomí orgánové, tomu právě nejzávažnější problémy psychologické unikají a stávají se zbytnými. Vědecké zkoumání však nesmí ignorovati důležité úkazy, jinak jest od počátku na nesprávné cestě, a jeho snahy zabíhají do všední povrchnosti a neúrodnosti.

Důležitý úkaz spánku jest tak přesvědčivým důkazem, že vedle smyslového vědomí stále působí jiný činitel, že opravdu těžko jest pochopitelné, kterak psycholog může to ignorovati. Platí-li všeobecná zásada zkušenosti, že obsahy vědomí navzájem buď se podporují aneb ruší, tedy znamenitý úkaz spánku vede přímo k nezvratné jistotě, že to, co při spánku působí, jest činitel do oboru vědomí spolu náležející. Neboť kdo chtěl by připouštěti možnost, že do vědomí rušivě zasáhá něco, co jest mimo vědomí, ten již předem zaplétá se do nesnází a sporů. Ostatně netřeba ani těchto všeobecných úvah. Zkušenost přímo ukazuje, že onoho činitele, jenž při nastávajícím spánku rušivě do vědomí zasáhá a posléze je úplně odstraňuje a zahlazuje, jsme si patrně vědomi. Jest to praobyčejný úkaz ospalosti. Kdo tedy chce ignorovati orgánové vědomí, ten musí také popírati, že ospalost něčím skutečným jest. Ježto ale popírání této jistoty jest absurdní, následuje také, že popírání čili ignorování orgánového vědomí jest absurdní. Nebudeme zde rozebíratí zajímavé úkazy spánku, neboť to odvrátilo by nás od předmětu. Spokojíme se s povšechnou poznámkou, že ten činitel, jenž tak nápadně v našem vědomí jako

ospalost se projevuje, provádí úplnou reakci, jež končí nevědomím. Když však toto nevědomí delší neb kratší dobu dle potřeby potrvávalo, ustupuje zvolna ona reakce rušivá a empirickému vědomí smyslovému pozvolna průchod se dává. Opět podotýkáme, že ten, kdo působnost orgánového vědomí ignoruje a popírá, zcela odnímá si možnost pochopiti podstatu snění. Neboť jako vlivem ospalosti a jeho reakcí vědomí mizí, tak opět vědomí pozvolna nastupuje, když oné reakce není již zapotřebí. Avšak ona reakce ustupuje pozvolna, a když většinou ustoupila, nastává bdělost. Je-li člověk zdrav, mizí rychle poslední zbytky rozespalosti a nastává čilost. Jak nápadné protivy jsou tyto stavy, ospalost před spánkem nastupující, spánek sám a posléze ranní čilost, to opět jest každému člověku i nepsychologu velmi dobře známo. Kdo tedy neuznává orgánového vědomí a jeho důležité působnosti jako činitele psychického, ten musí také popírati onen nápadný rozdíl mezi ospalostí a čilostí, aneb aspoň vytáčetí se nedostačnou omluvou, že psychologii po tomto rozdílu nic není. Něco takového tvrditi jest však taktéž absurdní.

Pozorujice tedy přirozený průběh dne, shledáváme především dvě závažné protivy v našem vědomí, ospalost a čilost. Sledujeme-li však zevrubněji podstatu těchto dvou úkazů, shledáváme, že oba dotýkají se stejnou měrou všech úkonů vědomých, t. j. všech smyslů i činností svalových i rozumových. Čilost tedy patrně něčím jest, a poněvadž není ani dojmem smyslovým, ani činností svalovou, ani rozumovou, jest něčím, co ve vědomí vedle oněch empiricky dobře známých činností jest obsaženo. Zkrátka, kdo není předpojat a neuzavírá se zřejmé pravdě do očí bijící, ten uzná beze všeho, že čilost jest také jakýmsi vědomím. Toto vědomí pak nazváno orgánovým, poněvadž pozorování ukazuje, že souvisí jak s činností ústrojů vegetativních a smyslových, tak s činnostmi svalovými a rozumovými. Pozorujeme-li blíže význam čilosti, přesvědčujeme se dále, že jest to jen souborný název, jenž zahrnuje jednotlivé stavy čidel a svalů a činností rozumových atd. Čilost všeobecně takto nazvaná skládá se tedy především z čilosti čidla zrakového a sluchového, pak též z čilosti ostatních čidel, pak z čilosti všech svalů, posléze z čilosti těchto činitelů, jež umožňují činnosti rozumové, nehledíme-li ani k ústrojům vegetativním. Tatáž úvaha platí o ospalosti. Tato jest také souborným názvem, a tedy opravdu sumou jednotlivých stavů ospalosti čili neschopnosti, i zahrnuje tedy v sobě neschopnost čidla zrakového a sluchového a rovněž čidel ostatních, pak neschopnost aneb zmenšenou schopnost veškerého svalstva kosterního, a posléze

neschopnost těch činitelů, jež umožňují a podmiňují činnosti intelektuální.

Zkušenost ale dále ukazuje, že té čilosti jak čidel jednotlivých, tak i svalů a oněch činitelů intelektuálních průběhem dne tou měrou ubývá, jak činnosti byly provozovány. Zejména ukázalo měření přesně, že čilosti zraku ubývá nápadně rychle. Avšak toto ubývání čilosti jest proto velmi složitým úkazem, že jednotlivé činnosti navzájem se střídají a tím možnost odpočinku jest dána; jinak by čilost organismu byla velmi brzy vyčerpána. Přes to však pozorujeme, že čilosti ubývá, ne sice nepřetržitě postupnou řadou, při jednotlivých činnostech pozorovatelnou, avšak celkem zcela patrně.

Mimo čilost a ospalost pozorujeme však ještě třetí stav více výmínečný, jest to stav, jež pisatel nazval přebdělostí. Tento stav, lidem všeobecně známý, jest tak závažný ve své podstatě a svých výsledcích, že jest nám opět nezvratným dokladem o důležité působnosti vědomí orgánového. Přebděllost ale jest nemožnost spánku, ačkoliv únava dosáhla velikého stupně. Ba právě, protože únava překročila jistý stupeň, nastává nesnadnost reakce spánkové. Má-li tedy tato nastati, nesmí býti únava stupňována nad jisté meze, jež individualitou každého člověka jsou určeny. Přebděllost nastává tedy všeobecně tím, že ústroj kterýkoli byl podroben úkonům nemírným aneb neobvyklým, aneb po případě, že podstata ústroje byla porušena. Nastává tedy po nemírné činnosti svalové, po nemírném požívání pokrmu a nápoje, po přílišné únavě toho kterého čidla, po výstřednostech pohlavních, po nemírné práci duševní, po neobyčejném vzrušení citovém, při místním poškození některého ústroje, jako při zánětu, posléze při těžkém onemocnění vůbec. Zvláštním odznakem přebděllosti jest, že buď naprosto spánek vylučuje, aneb toliko polospánek připouští. Je-li přebděllost toliko výmínečným úkazem, nastává po jisté době polospánku teprv opravdová reakce spánková. Opětuje-li se tento stav často, ohrožuje povážlivě zdraví, a choroby duševní vyznačují se v pokročilejších stádiích nemožností opravdové reakce spánkové. Jak trapný stav to jest, ví každý člověk z vlastní zkušenosti. Ať v době denní bdělosti, ať v době spánku se dostavuje, vždycky vyznačuje se d v ě m a extrémními úkazy, t. j. i neschopností k obvyklým činnostem smyslovým neb rozumovým, neb svalovým, i nemožností reakce spánkové. Jest tedy tak patrným stavem vědomí, že o jeho skutečnosti pochybovati nelze. A jest to dále stav orgánového vědomí ovšem výmínečný, jenž sice zhusta původ svůj odvozuje z činností smyslových neb rozumových, neb svalových, avšak s nimi nikterak není

totožný. Jest to právě stav vědomí, jenž leží mimo onyno empirické obsahy. Pro objasnění budiž uveden velmi jednoduchý příklad.

Kdo pozoruje před spaním delší dobu teleskopem předměty nebeské neobyčejné světlosti, aneb takové, jež vyžadují velmi soustředěné pozornosti, ten nad obvyklou míru unaví zrak a nemůže usnouti, až onen výstřední stav nemírného úkonu navrátí se v rovnováhu obvyklého orgánového vědomí zrakového. A podobných příkladů lze mnoho uvést, nám však tento jediný dostačí.

Srovnáváme-li nyní stav čilosti se stavem ospalosti, dospíváme jistého přesvědčení, že prvý naznačuje s u m u l a t e n t n í e n e r g i e, která spánkem byla získána a veškerou činností denní pozvolna se vyčerpává. Když ona vyčerpanost dosáhla jistého stupně, nastává neschopnost úkonů, a tedy doba, jež k reakci spánkové se chýlí. Avšak známo jest, že onu neschopnost lze neobyčejným úsilím překonat, tak že ústroje násilně udržují se ve stavu působnosti. Následek ale jest ona již zmíněná přebděllost. Že čilosti průběhem dne stále ubývá, toho opět jsme si vědomi. Nechuť ku práci jakékoli, nezdar námahy a více méně marné usilování jest zřejmým z n a k e m ú n a v y. Ona nechť sama sebou jest patrným obsahem orgánového vědomí a právě takovou nezvratnou jistotou, jako kterékoli děje smyslové nebo rozumové. Zkrátka, pozorujeme při déle trvající činnosti buď smyslové, buď rozumové, že počáteční čilost zvolna přechází ve stav únavy. Čilost i únava jsou kladné obsahy orgánového vědomí, či správněji kladné p o d s t a t y tohoto vědomí samého. Proto nutno střídati činnosti, aneb ode vsí činnosti odpočívati, aby potřebná čilost opět se dostavila.

V tomto postupu od jasné čilosti ku větší menší ochablosti únavy jest obsažen nepopíratelný v ý z n a m č a s o v ý, jinak řečeno, tento postup sám jest č a s e m č i l i ř a d o u č a s o v o u, která však nabývá objektivních obsahů všemi oněmi činnostmi. Že onen postup jest skutečně řadou členů po sobě následujících, o tom nejlépe přesvědčíme se tímto pozorováním. Již svrchu bylo pověděno, že kvalita orgánové nálady dává v každém okamžiku života p ř í t o m n o s t i svůj obzvláštní význam. Ne to jedině, co vidíme, slyšíme, myslíme, cítíme, určuje ráz přítomnosti, nýbrž především onen stupeň č i l o s t i neb ú n a v y, jež přímo pocítujeme. To je opět taková jistota zkušenosti, již naprosto nelze popírati, a kdo odvažuje se toho, dokazuje jen zřejmě, že není pozorovatelem sebe. Také dochází onano jistota potvrzení s jiné strany. Netoliko, že činnosti rozdílné nedaří se stejně v rozdílných dobách dne, p o n ě v a d ť č i l o s t jest nestejná, nýbrž i citové změny orgánové nálady jsou d l e t o h o rozdílné, n a j a k ě m s t u p n i v ý-

v o j e denní orgánová nálada se nalézá. Odtud jedině pochází známý úkaz, že při celkové čilosti jsme střízlivější, že nepovolujeme tak citům a vášním, jako v době, kdy patrnější únava celé naše vědomí ovládá. Správněji vyjádříme tuto věc takto. V době větší čilosti nenastávají vlivem představových obsahů tak patrné odchylky od průměrné normální nálady orgánové, jako když nastal již stupeň větší, menší únavy. Věc je patrna. Trvalou činností smyslovou neb svalovou neb rozumovou netoliko ubývá čilosti čidel a svalů a oněch činitelů intelektuálních, nýbrž také základní úkony dýchání, činnosti srdeční a oběhu krve a dosazování výživných látek jsou tím neustále dotýkány a rušeny; proto také snadněji nastávají budou živější city, když rytmus oněch základních úkonů jest již poněkud porušen, než pokud jest průměrně pravidelný.

Ony n o s t u p n ě celkové orgánové nálady jsou tedy právě tak s o u b o r n ý m i s l o ž e n ý m i ú k a z y, jako orgánová nálada vůbec. Opět podotýkáme s důrazem, že ten, kdo popíráti chce vliv a význam orgánového vědomí, musí popíráti všeobecně známou jistotu, že činnosti smyslové, svalové a rozumové zasahají rušivě do základních úkonů orgánových. To však popíráti jest prostě absurdní. — Tedy jest jisto, že celková nálada orgánová, čili sebecit pozvolna, ale neustále průběhem dne se mění. Zcela populárně vyjádříme to takto: Postupem dne c í t í m e s e n e s t e j n ě v z h l e d e m k č i l o s t i n e b k ú n a v ě. —

Že však denní vývoj orgánové nálady opravdu podmiňuje názory časové, to pozorujeme zejména při d v o u o p a č n ý c h ú k a z e c h. Konáme-li práci snadnou a dobře se dařící, čili co jest totéž, bavíme-li se dobře, neodpovídá názor času, jehož si jsme vědomi, nikterak počtu smyslových obsahů ve vědomí se vystřídavších. Což prostonárodně lze takto naznačiti: Zdá se nám, že krátká doba uplynula, ale objektivně, t. j. dle kosmické míry časové uplynula jistá doba, které jsme se nenadáli. K objasnění budíž připomenuto, že u každého člověka postupem zralosti a zkušenosti vyvine se jakási shoda mezi časomírou subjektivní orgánovou a objektivní kosmickou, tak že dosti přesně dovedeme i bez hodin a bez pozorování úkazů nebeských odhadovati prošlou dobu. V onom zmíněném případě však nestává patrná neshoda subjektivní míry s objektivnou. V č e m s p o č í v á tato neshoda, aneb c o jest příčinou, že přes veliký počet vystřídavších se obsahů pocitových a prostě představových doba prošlá zdá se nám býti k r á t k o u? — Obsahy smyslové patrně tuto míru nepodávají, neboť dle zásady, že počet členů řady určuje délku časovou, měla by býti doba s počtem členů úměrně dlouhá. Rovněž tak je patrna, že nemůže tato míra spočívat v žádné

jakkolivěk ze smyslových obsahů odvozené řadě, neboť týž důvod by takovou domněnku úplně vyvracel. Tedy spočívá jediné v orgánovém vědomí. A příčinu lze velmi snadno nahlédnouti. Při snadné, hravé práci čili zábavě jest úsilí pozornosti velmi nepatrné, spotřeba latentní energie velmi nepatrná, rušení základních úkonů životních buď žádného není aneb děje se v míře velice nepatrné. Co však znamená toto, vyjádříme-li to mluvou psychologickou? — Postup od stupně čilosti, jenž před započítím onéno činnosti byl dosažen, velmi nepatrně uchýlil se ve směru k únavě, latentní nahromaděné energie bylo v poměru k obvyklé činnosti nápadně málo spotřebováno. Řada členů v postupu vývoje denního, jež mezi tím se vystřídala, má tedy taktéž nápadně malý počet oproti obvyklým činnostem. Tedy jest doba v pravém slova smyslu, totiž dle subjektivního měřítka orgánového, velmi krátká.

Zcela opačný případ jest, když činnost děje se s neobyčejným úsilím s naší strany, aneb vystřídání obsahů smyslových spojeno jest s nadobyčejným rozruchem. V obou případech zdá se býti doba neobyčejně dlouhá, ačkoliv objektivní doba kosmická jest krátká. Zde tedy nastává opačná neshoda, opačná odchylka od obvyklé shody subjektivné a objektivné časomíry. Takové případy jsou časté. Pracné studium, kde s napjetím vši pozornosti domáháme se styků logických, aneb trapné očekávání něčeho a odtud pocházející netrpělivost, a podobné úkazy. Ve všech takových a jiných případech jest spotřeba latentní energie neobyčejně veliká, ačkoliv nových obsahů buď smyslových buď rozumových jen málo se vystřídalo. Opět nutno podotknouti, že míra časová nemůže tu spočívat ani v řadě vystrídavších se obsahů smyslových neb pojmových, ani v jakékoli řadě z takovýchto obsahů odvozené. Spočívá tedy jediné v řadě orgánového vědomí, která za objektivně krátkou dobu ve směru od čilosti k únavě postoupila o mnoho členů.

Tyto dva úkazy všeobecně známé jsou tak přesvědčivé vzhledem k podstatě časomíry subjektivné, že každá jakákoli námitka o ně se rozbíjí. Avšak tyto dva opačné případy vedou nás k důležitému důsledku. Jako v jednom případě za objektivně krátkou dobu vystřídá se malý počet členů, v druhém neobyčejně veliký, tak musí býti opět střední míra v postupu ve směru od čilosti k únavě, a tato střední míra jest obvyklou střízlivou časomírou, kteráž u každého člověka dle zkušenosti v souhlas a shodu s objektivní mírou kosmickou, t. j. hodinovou bývá uvedena. Tato střední míra pak u každého člověka dle jeho indivi-

duality bude rozdílná. Prostonárodní názor vyjadřuje to trefně tím, že rozeznává povahy rychlé a rázné, ale po případě snadněji ochabující, a opět povahy volné, ale vytrvalé. —

Naskytá se nám však nyní jiná závažná otázka, která ovšem netoliko ve příčině subjektivní časomíry, nýbrž i vzhledem ke všem problémům psychologickým jest důležitá. Pravili jsme již, že orgánová nálada jest souborným úkazem, jenž zahrnuje stupeň čilosti neb únavy všechněch úkonů v celkovou sumu. Čilost neb únava jednotlivých čidel, svalů, oněch činitelů intelektuálních a posléze všech úkonů prostě vegetativních jest zde zahrnuta v celkovou sumu. Při tom jest pozoruhodno, že jednotlivé členy této celkové nálady přesně lokalisueme, pokud jen nápadněji ve vědomí vynikají. Víme dobře, co jest to únava zraku, sluchu, čichu atd. a vykazujeme každé této únavě zcela určité místo, rovněž rozeznáváme střední aneb zvolnělé neb zrychlené dýchání a taktéž je lokalisueme. Totéž platí o zrychlené neb nepravidelné činnosti srdeční, a každý dobře ví, co jest to tlukot srdce. Rovněž přesně lokalisueme lačnost neb přeplněnost, potíže trávení, podněty k vymítění atd., ano lokalisueme i bezděčně všecko myšlenkové úsilí. Prostí lidé, kteří nemají ani potuchy o psychologii neb anatomii, sáhají si bezděčně na čelo, když se rozpomínají. Co však znamená toto sahání jiného, než že lidé mají určité vědomí, že onyno děje myšlenkové v těchto místech se odehrávají? — Je to pradávný v lidském pokolení obyčej, pocházející z dob, kdy lidé ani o mozku, ani o duši, tím méně pak o psychologii nic nevěděli. Zajisté nikdo se neodvází tvrditi, že onen obyčej a spojené s ním temné přesvědčení pochází teprv od té doby, kdy fyziologové na základě patologických úkazů čelní laloky velkého mozku prohlásili za ústrojí duševních činností. Tázeme-li se však, odkud ona lokaliseace myšlení a duševních činností do čela pochází, nalézáme pozorováním zcela rozhodnou a určitou odpověď. Čilost rozumových činností cítíme jakožto zvláštní pocit, resp. náladu v okrese čelním, naopak tupost myšlení jako těžkost v onom okrese, čili jak říkáme, těžkost hlavy.

Tato zřejmá lokaliseace částečných obsahů orgánové nálady jest netoliko sama sebou jistou zkušeností empirické psychologie, nýbrž spolu také spojena s nezvratným úkazem, že orgánové vědomí jest závažným činitelem psychickým, jenž do všech úkonů představových patrně zasáhá. Avšak přesná lokaliseace orgánového vědomí jest dále ještě podnětem k theoretickým úvahám, jež jsou podstatným úkolem psychologie empirické, právě tak jako ve všech

empirických vědách úkazy vedou k úvahám theoretickým a k založení stanoviska theoretického. Bez tohoto však byla by každá věda empirická pouhou neladnou sumou jistot bez rozumové souvislosti. Otázka, která nám se naskytá, jest tato: Orgánové vědomí jest ohlas úkonů a působnosti chemických, jež dějí se v každém příslušném ústrojí. Úkony každého ústroje dějí se buď pravidelně, aneb s většími, menšími odchylkami od pravidelnosti. Jinak možno říci také, že stav toho kterého ústroje jest buď střední a pravidelný, aneb od klidné pravidelnosti odchýlný. To platí netoliko o úkonu dýchacím, srdečním, vasomotorickém, o trávení a vymítání, nýbrž stejně o ústrojí pohlavním, o svalech kosterních a o čidlech. Kdo jednostranně pokládá čidla toliko za výrobce smyslových pocitů, ten dalek jest pravého stanoviska empirické psychologie. Čidla ovšem v normálním stavu zjednáávají pocity, při nichž nepozorujeme žádného příměsku jiných obsahů, čili abychom přesněji vyjádřili se, vznik pocitových kvalit není provázen žádným specifickým uvědoměním. Toliko vědomí čílosti čili nerušenosti vjemů smyslových provází působnost jich, ale této čílosti jsme si vědomí spíše jako vlastnosti záporné, totiž nedostatku únavy aneb chorobných afekcí. Avšak jisto jest, že tato čílost jest právě tak pozitivním obsahem vědomí, jako únava neb jakékoliv chorobné podráždění. Otázka naše zní tedy takto:

Jest každé ono parciální orgánové vědomí toliko obsaženo v příslušném ústrojí buď vegetativním, neb smyslovém, neb svalu, i jsou všechna tato parciální vědomí nějak soustředěna v nějakém středisku?

Velmi pravděpodobná odpověď k této otázce jest ta, že asi soustředěno jest celé orgánové vědomí v nějaké části velkého mozku, a že jedině takto možno jest, aby na jeho základě vytříbil se názor časový a zvláště přesná časomíra.

Tento theoretický předpoklad nalézá hojně opory, uvážíme-li jinou stránku činnosti duševních, totiž úkony rozumové a myšlení. A poněvadž tento předmět s vytčeným našim úkolem, totiž vyšetřením původu názorů časových a časomíry co nejtěsněji souvisí, proto třeba při něm poněkud setrvati. Bezděčně naskytá se nám otázka: Odkud pochází rozumová činnost abstrahování, determinující a sdružovací? — Stará psychologie málo pozastavovala se při otázkách podobného obsahu, ano i Herbart a jeho škola do sah této otázky zcela podceňovali či lépe ignorovali. A kdyby pilné výzkumy pathologické nebyly v té příčině šťastně razily cestu, tkvěla by psychologie dosud v bludišti

vší nejistoty a povrchnosti. Herbart předpokládal, že mechanismus představ, jenž vede k činnostem především abstrahovacím, pak ale k determinovacím a sdružovacím, rozumí se sám sebou. A tak činí i ti psychologové, kteří dosud se domnívají, že mohou nebo směji ignorovati výsledky srovnávací anatomie a především značné úspěchy zkoumání fyziologického a pathologického, a že přece budou opravdovými psychology.

Jednoduchá otázka zvrátí tuto naivní zaslepenost: Proč tento mechanismus, který dle jejich domněnky sám sebou se rozumí, neděje se vždycky, a proč obzvláště u některých lidí činnosti rozumové jsou vysoce vytrženy, u jiných úplně leží ladem? Proč tedy jsou někteří lidé důmyslní a jiní prostými blbci? — Rozumí-li se mechanismus představ sám sebou, čili je-li prostým následkem toho, že smyslové názory takové a takové dány jsou, proč nepůsobí u všech lidí stejně, a také u téhož člověka velmi rozdílně dle toho, jak jest k myšlení a duševní činnosti naladěn, aneb zdrav či churav? — Dalo by se přece právem očekávati, že zdravá čidla jsou jedinou a úplně dostačnou podmínkou onoho mechanismu intelektuálního, je-li domněnka oněch lidí správná. Avšak zkušenost ukazuje nám zjevně, že lidé prostincí a beze všech vyšších schopností rozumových bývají obdařeni velmi zdravými smysly, a rozum přece jest velmi chudičký, kdežto lidé pronikavým a tvořivým rozumem obdařeni často netěší se plně zdravotě smyslů. Nejbystřejší myslitelé a zkoumatelé v kterémkoli oboru vědeckém bývají krátkozrací, ba znamenití hudebníci, jako Beethoven a Smetana, byli později dokonce hluchí a přece tvořili hudební skladby. Zdravota smyslů, či abychom přesně psychologicky se vyjádřili, pouhé dodávání látky smyslové nikterak tedy nedostačuje, aby onen mechanismus rozumu a tvořivé obrazotvornosti byl vybaven.

Mnohému čtenáři bude se zdáti, že zbytečně rozvláčně objasňujeme věci, které rozumějí se samy sebou. Nebylo by této rozvláčnosti zapotřebí, kdyby nebylo před sudků, popírajících zjevnou pravdu a patrné zkušenosti.

(Pokračování.)

ROZHLEDY.

—

I. NOETICKÉ.

Píše František Čáda.

(Pokračování.)

Avšak již jsme pověděli, že »Kritika čisté zkušenosti«¹ stanoví jen formálně tento pojem, obsah jeho určití se snaží druhý hlavní spis Avenariův. Pověděli jsme již také, že původní pojem světa společný jest všem lidem, prostým lidem jako filosofům, a že tedy každý filosofický pojem světa lze pokládati za variaci, za odchylku od onoho původního, obecného světa.

Jest třeba však nyní ptáti se, co nutí k této variaci, co vede k takovému odchýlnému pojímání světa, čili ve způsobu mluvení Avenariova: Co nutí nějakého *M*, aby fakticky mohl variovati přirozený svůj pojem světa. Vybereme-li z rozličných a velice hojných předpokladů logicky možných předpoklad, který jeví se co nejméně »hypothetický«, řekneme prý: Podle již dřívějšího předpokladu¹) znamenají pohyby (a zvuky) bližního nějakého *T* pro (člověka) *M* ještě něco jiného, než jen pohyby. Obecný tento předpoklad »jiného«² se vztahem k *T* může se provésti v rozličných speciálních formách a z těchto rozličných myslitelných forem uskuteční se forma, kterou nazvati by bylo vkládáním čí introjekce sama o sobě značí a co znamená pro lidské myšlení, či poznání světa, vysvitá ihned na př. při pojmu vjemu. Dokud individuum se chová k svému okolí čistě popisně, nalézá jako součástky jeho jen »věci«, respektive k »představovaným myšlénkám«² nalézá »vnímané věci«, či »věci jako vjemy«; když však

¹) Weltbegriff 25.

²) »welche etwa als Beilegung oder, genauer, Einlegung — am einfachsten aber mit einem ganz beziehungs-freien Ausdruck als Introjektion zu bezeichnen wäre.« (Weltbegriff str. 27.)

nyní *M* (nevědomky a bez vůle) vloží do bližního *T* vjemy empirických věcí, které *M* sám shledal, — a nejen vjemy, ale i myšlení, citění, vůli — a když všechno to označí se jako zkušenost, nebo poznání, oddělí a v protivu jistou se postaví pro *M* empirická věc, kterou *T* vnímá, a vjem, který *T* má, i platí pak, užijeme-li mluvení obvyklého v novější filosofii, věta: Má empirická věc *R* jest předmět či objekt vnímání (resp. zkušenosti či poznání vůbec) bližního *T*, oproti kterémuž předmětu či objektu individuum *T* samo jest jako nositel či subjekt vnímání (resp. zkušenosti či poznání vůbec). Jako pak hlas onoho *T* vychází z jeho nitra a jako *T* samo vypovídá o jistých pocitech, že v orgánech jeho těla jsou lokalisovány, tak vkládá *M* hodnoty připisované onomu *T* nějak do jeho nitra, a to tím spíše, poněvadž vskutku jich na vnějšku *T* nevidí. Když takto introjekcí *M* utvořilo individuum *T* jistý svět vnitřní, jest svět, jež *M* jako empirický nachází, tomuto světu jako v nější v protivě a pro *M* platí pak věta: Individuum *T* má v nější svět, jež vnímá, empiricky postřehuje, a poznává, a svět vnitřní, jenž se skládá z jeho vjemů, zkušenosti, poznatků.

Přirozená jednotnost empirického světa jest tedy dvojitým směrem rozpolcena introjekcí: ve svět vnější a vnitřní, v objekt a subjekt; první člen alternativy jest stále ještě empirické faktum individua *M*, naproti tomu druhý člen náleží *T*: svět vniterný jest svět, pokud vkládán jest do *T*, subjekt pak jest nitro samo individua *T*. Avšak introjekce neděje se jen u *M*, nýbrž také u *T* se zřetelem k *M*, a tedy tak jako by mohlo *M* říci k *T*: »Má empirická věc, jest objekt tvého vjemu, jehož jsi ty subjektem; ty máš svět vnější, jež vnímáš a poznáváš, a svět vnitřní, jenž jest z vjemů a poznatků složen«, právě tak by mohlo mluvit *T* k *M*. Stanovisko introjekce se pak střídá a každé individuum »má zkušenost« následující: Moje empirická věc *R* jest předmět mého vjemu (či zkušenosti neb poznání vůbec), ke kterémužto objektu já sám jako nositel či subjekt vjemu nalézám se v protivě; já sám mám svět vnější, jež vnímám, zakouším, poznávám, a svět vnitřní, jenž se skládá z těchto vjemů, zkušeností a poznatků.¹⁾

Posaváde předpokládali jsme introjekci vůbec, pojmali ji a b s t r a k t n ě, t. j. nehleděli jsme při ní k určitému stupni kulturnímu, na němž člověk introjekcí provádějíci se nalézá; třeba nyní, abychom determinovali pojem introjekce zřetelem právě k určitému stupni kulturnímu individua *M*. Počneme se stupněm kultury co

¹⁾ Weltbegriff str. 30 n.

možná nejnižším, stupněm, při němž mluvíme (s Tylorem a j. badateli) o »počátcích kultury«. Charakteristické pro individuum M na tomto stupni jest především, že introjekci provádí v rozsahu co největším. Nejen bližní jeho T , nýbrž i strom, pramen, řeka, moře, kámen, hora, vítr, mraky, měsíc, slunce, země i nebe atd. — vše mu jest bytostí, jako člověk T . O bližním svém T však »vypozoruje« M dále, že někdy na věci, které kolem něho jsou, nebo se dějí, odpovídá, jindy však stejnými pohyby (gesty, zvůčkami atd.) neodpovídá (na př. ve spánku). Usuzuje M z toho, že sice součástka okolí zůstala táž, ale T že jest jiný. Tato »zkušenost« měla by vésti jen ke kladu variativní formy jinakosti (Andersheit), vede však M na tomto stupni kulturním ke kladu numerativní formy, t. j. M nepokládá T za numerickou jednotu, nýbrž za sloučení, soubyt (ein Zusammen) dvou individuí T_1 a T_2 . T_1 jest individuum v něšně se naskytující, pro něž však, odpadnou-li podmínky k introjekci, také to vkládané (t. j. vjemy, myšlení, city, chtění) odpadá, a T_2 jest individuum, které vnitřně existuje, jemuž pak přináleží ono vkládané (vjemy, myšlení, atd.) Toto T_2 prý pohybuje T_1 a z něho mluví, ale všecko to jen potud, pokud T_2 právě v T_1 jest a nikoli mimo ně. Krátce na nejnižším stupni kulturním dvojstrannost individua T , k níž introjekce přímo vedla, stala se dvojitou »zkušeností« nízkého kulturního stupně — dvojitým individuem.

Připomenutá primitivní zkušenost zahrnuje v sobě také speciální zkušenost, že T_2 může »opustiti« T_1 a zase se do něho vrátiti. Poněvadž však záhy nabude se zkušenosti (o zemřelých lidech), že opustí-li T_2 na dlouho T_1 , T_1 zanikne, proto pro primitivní empirii jest vůbec T_1 závislé na T_2 i ve své existenci a trvání. Poněvadž však T_2 tam, kde T_1 zahynulo (zemřelo), se může zase zjevití (na př. ve snu), vede tato okolnost k další »zkušenosti«, že T_2 nejen má bytování (Bestand) trvalejší, nýbrž vůbec nezacházející, nezaniknutelné. Proto »podle této zkušenosti« člověk po tomto životě žije žitím druhým: úmrtí neuznává se (»wird erfahren«) za smrt, nýbrž za pokračování života, za další žití (Ueberleben); nikoli smrtelnost, nýbrž nesmrtelnost člověka jest primitivní zkušeností, jen třeba »člověkem« rozuměti ono T_2 ¹⁾ Poněvadž pak T_2 do T_1 brzy může vstoupiti, a brzy zase vystoupiti, pojímá se jich poměr sub specie poměru člověka k jeho oby-

¹⁾ Weltbegriff str. 35.

dlí (Behausung) a nazve-li se první individuum (T_1) tělesem, či tělem, druhé (T_2) pak duchem či duší, jest pro duchy či duše se zřetelem k jejich schránce (či »obydlí«, »vězení«) dvojitý stav: vtělenosti a beztělesnosti, pro tělesa či těla pak souhlasně: stav oduševněnosti a bezduchosti. Tímto způsobem již na primitivním stupni dochází se k představám ducha (duše), jenž žije v těle lidském a mimo toto tělo, a pro připomenuté pokládání všech věcí za bytosti, jako jest člověk T_1 , i k představám ducha, jenž žije v prameni, ve stromu, hoře, slunci, nebi, atd. anebo tato sídla svá na kratší, delší čas opouští.

Pro primitivního M jest těchto duchů svět pln, i dělí se duchové ti se zřetelem k působnosti své v potřeby individua M na škodlivé a prospěšné, či »dobré a zlé duchy«, podle moci a moudrosti: na duchy lidské, nižší než člověk (untermenschliche) a nadlidské, podle poměru k obydlí svému: na duchy zemské, podzemské, nadzemské, i třídí se pak podle rozmanitých hledisek ještě dále, na př. na duchy vulgární (strašidla v to čítajíc), duchy předků, demony, božské duchy, »ducha v nebesích« atd.

Pokrokem kultury obměňuje se primitivní tento názor, ale v jádře zůstává stejný. Tak dochází se od primitivní protivy ducha — těla k rozlišování »empirického«, které jest sprostředkováno smysly, a »neempirického«, které nepochází ze smyslů, dále k rozkládání vjemů ve »smyslový počitek« a »nesmyslový přídavek«, k rozkládání poznání v »poznání empirické« a »vyšší« poznání nadempirické atd., krátce: vytváří se znenáhla metafysický dualismus. »Duch a tělo«, kteréž zprvu vlastně podstatně stejně se představují, teprve velmi pozdě jednak účinkem odporujících zkušeností, jednak spekulacemi theologickými a především křesťanskou filosofií počínají se pojímati za »docela různé«, takže na místo původní numerativní formy jinakosti nastoupí forma »bivariativní«: dvojstrannost lidské bytosti stává se absolutní heterogeností, původně naivně empirická dvojakost přechází v metafysický dualismus.

Na stanovisku metafysického dualismu ovšem jako tělesno a duševno jest naprosto různé a nepřírovnatelné, tak i zkušenost jako věc (předmět) a zkušenost jako poznání jsou naprosto nesrovnatelné. Objekt jest vždy a zůstává »venku«, vně, a vjem, který jest v nás, nijak nemůže býti k předmětu přirovnán, jest nesrovnatelný s ním nejinak, než jest nepřírovnatelné jsoucno a vědomí. Vycházíme-li od jsoucna, nedostaneme nikdy objektů do vědomí, vycházíme-li od vědomí, nedostaneme se nikdy »ven«, nikdy k předmětu.

Avšak od »vědomí« jest n u t n ě vyjítí, ježto jest bezprostředně dané a jisté, ježto jest »prafaktum« (Urtatsache), nezbyvá tudíž, leč klásti, že objekt vnějšího světa — objekt to dřívější bezprostřední zkušenosti! — jest j e n má představa, a jako představa, jako »mé myšlené« jest v mém myšlení. A přece to »Jen« neznamená leč, že pro mé myšlení či vědomí není jsoucná mimo právě mé myšlení, mimo mou »subjektivitu«. V té pak formě může se státi předmět z vnějšího světa nejsoucnem mimo mé myšlení, t. j. může se státi — nejsoucnem!

Když Avenarius taktó ukázal, kterak introjekce právě vede od »duality« k »dualismu« a všem rozmanitým oněm soustavám, které snaží se zkušenost danou učiniti pochopitelnou na podkladě protivy vnějšku a vnitřa, objektu a subjektu, táže se, zdali jest introjekce sama něco naprosto nevyhnutelného. Jinými slovy s jeho empiriokritického hlediska možno se tázati: tím, že M klade jisté hodnoty E , jest nezbytno uznati, že také T hodnoty E má, resp. jest s kladem tím vkládání od M nezbytně spojeno?

Tato otázka zahrnuje v sobě další dvě podřadné otázky: 1. co znamená ono »míti hodnoty E « a 2. co značí vlastně tedy klad (předpoklad) hodnot E ?

Pokud tkne se první otázky, jest třeba pamatovati, že »míti hodnoty E « jest ten výraz introjekce a to — neudržitelný jako introjekce sama. Neboť introjekce se rozkládá v tyto tři momenty: 1. M se svým »myšlením« vmýšlí se v »myšlenkách« na »stanovisko« individua T ve smyslu jeho výpovědí. 2. při tom ponechává individuum T a tím i jeho systém C , tedy C_T na témže »stanovisku«, na kterém bylo, 3. spojují se v »myšlenkách« »stanoviska« ona a ve výsledku systém C individua T s »myšlením«. Výsledek jest: systém C má teď nějakým způsobem myšlení. Avšak výsledek ten byl by udržitelný, kdyby nebylo spojilo M jen »stanoviska« p o u z e v »myšlenkách«, což jest přec tolik, jako že jich vůbec nespojilo, anebo kdyby individuum M se mohlo vpraviti na místo individua T , aniž by T bylo svého místa opustilo, což — podle zkušenosti zase jest nemožno. Krátce (řekneme-li místo »systém C « prostě »mozek«) musíme doznati: mozek není sídlo, není bydlíště, není ploditel, není nástroj či orgán, není nositel či substrát atd. m y š l e n í, a myšlení není obcovatel ani velitel, ani druhá polovice nebo druhá stránka atd., avšak také ani produkt, ba ani fyziologická funkce anebo vůbec stav m o z k u. Mluvití pak o nějakém »měni« (das Haben) myšlenek, hodnot E , v obyčejném slova »míti« smyslu, jest nesprávné, neudržitelné.

Co tedy však značí klad (Annahme) hodnot E ? K této druhé otázce bylo by možno dáti jedinou větou odpověď, ale věta ta jest složena téměř ze samých Avenariových specifických terminů. Poněvadž nemohu předpokládat, že by čtenář smysl terminů těch přesně byl podržel v paměti, ač hned z počátku o nich jsem se zmínil, připomínám, resp. rekapituluji nejprve tolik: 1. V každé zkušenosti podle Avenaria jest nerozlučitelně a pospolu spojeno »já« a »okolí« (Ich-Erfahrung a Umgebungserfahrung); a této zvláštní souřazenosti či koordinaci, ve které pokaždé tvoří (relativně) konstantní člen to »Já« a člen (relativně) se měnící nějaká »součást okolí«, říká Avenarius »principiální koordinace empiriokritická«. 2. Lidské individuum, jakožto (relativně) konstantní člen nějaké empiriokritické koordinace principiální označuje se jako »centrální člen« její, a součástka okolí (ať to jest zase člověk nějaký, nebo strom atd.), jako »protičlen« (Gegenglied). 3. Všecky tyto analytické momenty toho, co ve zkušenosti shledávám, kteréž obyčejný způsob mluvení označuje jako »mou zkušenost«, ve které však »já« jsem také něco postřehnutého, něco mezi jinými věcmi shledaného, nazývá Avenarius v jejich celku »empiriokritickým nálezem« (empiriokritischer Befund).

Nyní můžeme tedy říci, klademe-li hodnoty E se vztahem k nějakému T , činíme empiriokritický nález, jemuž to, co označeno za »Já«, přísluší, jakožto centrální člen, a to, co jako bližní T označeno, jakožto protičlen. Že pak bližní můj vůbec vnímá, zkušenost činí atd., čili že bližní jest bytost, jako já sám, znamená klad, že jistá součástka mého okolí (bližní můj) jest centrální člen principiální koordinace empiriokritické.¹⁾

Když tímto způsobem Avenarius eliminoval introjekci, která jest, jak vyloženo, variujícím momentem přirozeného pojmu světa a zavedl na její místo empiriokritickou koordinaci principiální, která pojem světa přirozený nemění, (nevariuje, nýbrž jen jistý obecný vztah, který v něm jest zahrnut, v y t ý k á, dostává restituci přirozeného pojmu světa. Poněvadž pak všecky variace přirozeného pojmu světa redukuji se konec konců na introjekci, a o té dokázal, že není udržitelná, vyplývá z toho, že l o g i c k y jest každá variace přirozeného pojmu světa neoprávněna a neudržitelná, jinak řečeno: všecky ony rozmanité variace přirozeného pojmu světa nutně jednou zaniknou, budou zavrženy.

Avšak to, co l o g i c k y jest neudržitelné, nemusí eo ipso

¹⁾ Weltbegriff str. 84 n.

Avšak od »vědomí« jest n u t n ě vyjítí, ježto jest bezprostředně dané a jisté, ježto jest »prafaktum« (Urtatsache), nezbyvá tudíž, leč klásti, že objekt vnějšího světa — objekt to dřívější bezprostřední zkušenosti! — jest j e n má představa, a jako představa, jako »mé myšlené« jest v mém myšlení. A přece to »Jen« neznamená leč, že pro mé myšlení či vědomí není jsoucná mimo právě mé myšlení, mimo mou »subjektivitu«. V té pak formě může se státi předmět z vnějšího světa nejsoucnem mimo mé myšlení, t. j. může se státi — nejsoucnem!

Když Avenarius takto ukázal, kterak introjekce právě vede od »duality« k »dualismu« a všem rozmanitým oněm soustavám, které snaží se zkušenost danou učiniti pochopitelnou na podkladě protivy vnějšku a vnitřa, objektu a subjektu, táže se, zdali jest introjekce sama něco naprosto nevyhnutelného. Jinými slovy s jeho empiriokritického hlediska možno se tázati: tím, že M klade jisté hodnoty E , jest nezbytno uznati, že také T hodnoty E má, resp. jest s kladem tím vkládání od M nezbytně spojeno?

Tato otázka zahrnuje v sobě další dvě podřadné otázky: 1. co znamená ono »míti hodnoty E « a 2. co značí vlastně tedy klad (předpoklad) hodnot E ?

Pokud tkne se první otázky, jest třeba pamatovati, že »míti hodnoty E « jest ten výraz introjekce a to — neudržitelný jako introjekce sama. Nebot introjekce se rozkládá v tyto tři momenty: 1. M se svým »myšlením« vmýšlí se v »myšlenkách« na »stanovisko« individua T ve smyslu jeho výpovědí. 2. při tom ponechává individuum T a tím i jeho systém C , tedy C_T na též »stanovisku«, na kterém bylo. 3. spojují se v »myšlenkách« »stanoviska« ona a ve výsledku systém C individua T s »myšlením«. Výsledek jest: systém C m á teď nějakým způsobem myšlení. Avšak výsledek ten byl by udržitelný, kdyby nebylo spojilo M jen »stanoviska« p o u z e v »myšlenkách«, což jest přec tolik, jako že jich vůbec nespojilo, anebo kdyby individuum M se mohlo vpraviti na místo individua T , aniž by T bylo svého místa opustilo, což — podle zkušenosti zase jest nemožno. Krátce (řekneme-li místo »systém C « prostě »mozek«) musíme doznati: mozek není sídlo, není bydliště, není ploditel, není nástroj či orgán, není nositel či substrát atd. m y š l e n í, a myšlení není obcovatel ani velitel, ani druhá polovice nebo druhá stránka atd., avšak také ani produkt, ba ani fyziologická funkce anebo vůbec stav m o z k u. Mluviti pak o nějakém »mění« (das Haben) myšlenek, hodnot E , v obyčejném slova »míti« smyslu, jest nesprávně, neudržitelně.

Předmět Münsterbergova díla je v podstatě týž jako mých »Základů psychologie«. Každému psychologovi, který chce psychologii mítí vědou nezávislou na filosofických hypothesách a náboženském názoru, musí záležeti na tom, aby předmět, cíl a rozsah psychologie náležitě vymezil a poměr její k ostatním vědám si uvědomil. Psycholog musí věděti, co a jak má zpytovati; odkud má začíti a o co se opíratí, aby maje pevnou půdu pod pohama mohl k řešení problémů přistoupiti s vědomím, že je schopen vědeckým požadavkům vyhověti. Zdálo by se, že ve vědě honosící se tisíciletým vývojem dávno v těchto otázkách bylo zjednáno jasno; avšak povaha předmětu psychologie nese sebou, že v tom není jasno dosud, ba že se stran, kde sí ze všelikých příčin nepřeji mítí psychologii na základě čistě vědeckém, protože se důsledků takového stanoviska obávají, ději se pokusy právě řešením principiálních otázek sesunouti ji z řady samostatných věd v podruží filosofické spekulace, odkud se po tak dlouhých oklikách a po tak velikém namáhání jedva vyprostila. Dále mnoho k nejasnosti přispívají vědy, s nimiž je psychologie v úzkém styku, které místo, aby od psychologie braly poučení, nedočkavě zmocňují se jejího oboru a vnucují jí stanovisko svoje; zvláště nerudní jsou v té příčině fyziologové a psychiatři. Proto soudí Münsterberg, že cesta k psychologii vede od filosofie t. j. od úvah noëtických o možnosti a způsobu našeho poznání a metafysických o podstatě předmětu poznávání. Psychologické problémy samy nemají co s filosofií činiti, ale otázka: co jest psychologie, čím býti může a čím býti má, jest čistě filosofická. (Str. 2.)

Münsterberg přistupuje k těmto úvahám s určitým úmyslem psychologii jako samostatnou vědeckou disciplinu uhájiti, která má za úlohu popsati, vysvětliti, a v souvislosti pochopiři dění duševní, a výsledek jejich v hlavních a nejdůležitějších věcech principiálních jest potvrzení stanoviska, na němž stojí moderní čistě empirická psychologie. Münsterberg však při úvahách těchto zvolil postup, kterým se porozumění a sledování jeho vývodů velice stěžuje. Počínaje kritikou toho, zač se v přítomnosti psychologie považuje, předpokládá u čtenáře podrobnou znalost nynějšího stavu této vědy a různých názorů, jež vyvrací, aniž by je přesně stilisoval a v souvislosti čtenáři předváděl; předpokládá znalost noëtických a filosofických terminů, a sloh jeho, ač plynňý, je těžký, myšlenkový proud málo rozčleněný a příliš široký. Zvláště z počátku, než zachytíme jeho vlastní pozitivní názor, musíme opět a opět rekapitulovati, kte-

rouž práci ničím neusnadňuje. Potom ovšem jsme odškodnění hloubkou filosofických myšlenek a bystrou logičností úsudků.

Zvláštnost Münsterbergova stanoviska v principiálních otázkách tkví v tom, jaké místo vykazuje psychologii mezi ostatními vědami. Nejrozšířenější názor nejen mezi moderními psychology, ale také logiky a vůbec těmi, kdo o poměr věd se zajímají, jest, že stavějí se přírodní vědy proti vědám duchovým, k nimž počítá se psychologie tvořic jim základ jakožto věda z duchových nejabstraktnější. Podle tohoto názoru by sociologie, ethika, esthetika, logika, dějezpýt opíraly se o psychologii, berouce z ní základní ponětí o dějích duševních a aplikující zákony psychologické pro své potřeby.

Münsterberg však odděluje psychologii od věd zvaných duchových, kteréž jsou historické a normativní (logika — ethika), a řadí ji s přírodovědou do jedné kategorie, staví tyto vědy jakožto objektivující proti oněm jakožto subjektivujícím. Tyto dva druhy věd liší se tím, že poznání, k němuž oboje směřují, týče se při subjektivujících skutečnosti původní, při objektivujících skutečnosti abstrahované. Původní skutečnost, t. j. to, co je nám dáno přede vší snahou vědeckou a od níž musíme v noetických úvahách vycházeti, primární skutečnost, nejsou ani stavy vědomí, ani představy předmětů, ani představa já, nýbrž svět hodnot, v němž není žádného Sein nýbrž jen Gelten (53). Svět má skutečnost potud, pokud platí pro nás chtějící; za tímto vztahem k já není původně reality. Skutečností nejsou fakty nalezené a z toho vyvozené zákony kausální, nýbrž Zielsetzungen und Postulate.

Z této skutečnosti vzejde jiná skutečnost tím, že snahou poznávací, k níž nutkají člověka potřeby životní, odloučí se subjekt od objektu, aby pochopena byla souvislost s tím, co se očekává, tedy s tím, co ještě není. Člověk sestruje si budoucnost a odůvodňuje si ji přítomností, t. j. tím, co v přítomnosti zažije; musí tedy předpokládati, že předměty, jež jsou mu přímo dány, existují i beze vztahu k subjektu, musí abstrahovati od subjektu; předměty jeví se mu s tohoto stanoviska jinak, bez hodnot a bez cílů. Poněvadž pak přítomnost má se k minulosti jako budoucnost k přítomnosti, jest přítomnost odůvodněním toho, co bylo, i toho, co bude. Člověk potřebuje znáti obojí skutečnost, i onu přímo danou i tuto sestrujovanou a k poznání tomu cílí právě dvojí druh věd.

Předmět jejich je věcně týž, ale je různý svými vztahy (in verschiedener Zusammenhangsbeziehung 62). Při subjektivujících

jedná se o to, jak objekty souvisí s jednajícím subjektem, s původní skutečností; při objektivujících, jak souvisí s minulými a budoucími objekty. Při oněch se objekty oceňují, existují jen svou hodnotou pro život, při těchto existují jako části světa, z něhož určuje se budoucnost. Tam jsou hodnoty, zde jsou elementy světa; tam jest vším význam, smysl objektů — zde složení světa a jsoucno. Tam je interes praktický, zde theoretický. Ale je to týž svět a není v něm původně rozdílu mezi fysickými a duševními objekty. Rozdíl ten nemůže vzniknouti ve vědách subjektivujících, jichž cílem je h o d n o t n é spracování daného, jež jednají o našem chtění (65). Rozdíl ten vznikne snahou poznavací, která je podkladem věd objektivujících; proč? to vykládá Münsterberg obsírně v § 4. I., 2. a nebudu to opakovati. Výsledek je ten, že se psychickým jeví to, co je přístupno uvědomění jenom jednoho subjektu, fysickým, co je přístupno více subjektům (na př. představa má nemůže býti představou někoho jiného — ale předmět hmotný může býti vnímán také od jiných a věc, po níž mi zbude upomínka, existovati může také pro jiné).

Toto psychické tvoří předmět samostatné vědy, psychologie, která tudíž nemá co činiti se světem cílů, hodnot, volního uplatňování se individua (Willensactualität) a předpokládá zrovna tak abstrahování od subjektu poznavacího jako vědy přírodní. Předmět psychologie — psychický objekt jest tak nesubjektivní jako předmět fysických věd. Proto musí se odloučiti od historie, již náleží vystihnouti souvislost lidských chtění (Wollungen), subjektů světa vůle, musí se odloučiti od věd normativních (logiky, ethiky), jímž náleží vystihnouti to, co býti má (Sollungen), a musí se odloučiti od věd praktických (jurisprudence, pedagogiky, vědy o náboženství), v nichž ve všech běží o působení duše na duši a o žádnou kausální souvislost psychických objektů.

Stanovisko Münsterbergovo vede k důsledkům, které na mnoze odchylují se od běžných ponětí, ani ne tak, pokud se týče psychologie, jako dějepisu, sociologie, umění. Příslušným úvahám věnována jest celá velká třetí kapitola prvního dílu a možno říci, že jest nejzajímavější částí knihy. Zasloužily by pozornosti našich dějepisců výroky jako: Die Geschichte hat es mit dem Zeitlosen zu thun (125), věci stávají se historickými fakty durch die Beziehung zum Willen a nabývají reality pro historika teprv durch die Nachfühlung dieser Beziehung (126). Historikovi vstupuje na místo skutečného člověka vědecký zabstraktněný výtvar, který pro účely dějepisu zrovna tak pravdivý jest, jako existuje pro přírodo-

vědce tělo z buněk složené. Eine Geschichte, die nicht die Wirklichkeit umarbeitet, giebt es also als Wissenschaft nicht (128). Dějepis není všem lidem společný v tom smyslu jako přírodní věda, ježto dějepis je systém chtění (skutků) welche für das eigene Wollen bestimmend sind; proto má čínský historik jiný dějepis než historik německý. Co je Číňanům dějinami, to je nám psychofysickým děním jako to, co se děje v kopce mravenčí, a přece se nám to zítra může státi dějinami, vstoupí-li žlutá rača v užší styk politický s Evropou . . . Historikovi úlohou není nikdy a nikde hledati kausální souvislost (129), dějinná souvislost nedá se vystihnouti kausální souvislostí, nýbrž jen účeloslovnými vztahy (130) atd. Stejně zajímavý je názor na umění, jehož podstata záleží v protivě k vědě v tom, že nezobecňuje, nýbrž individualisuje. Podává-li věda jednotliviny ve vztahu k celku, podává je umění bez toho vztahu, podává celek v jednotlivině, která sama o sobě musí nám býti srozumitelná.

Než nám běží zde o důsledky pro psychologii, z nichž některé nezvykle znějí, ačkoli ta nezvyklost má svůj původ spíše ve způsobu se vyjadřování, v pojmovém zpracování, než v podstatě. — Dle Münsterbergových předpokladů nemá psychologie činiti se skutečností. »Stanovisko psychologie jest umělé a od skutečnosti oddálené« (wirklichkeitsfremd 206). V psychologii se netážeme, jaká jest podstata duševního ve skutečnosti, nýbrž jak si to psychické musíme mysliti, aby úkoly psychologie byly splnitelný. Psychologii nenáleží zkoumati, je-li ona jakožto věda možnou, to je úlohou theorie poznání. Podmínky, za nichž psychologie jest možna, jsou pro ni p o s t u l á t y, jejich oprávněnost sama nezkouší, ale s nimiž přistupuje k veškerému zkušenostnímu (erfahrbar) materiálu (202). Neboť v tom, co je nám bezprostředně dáno, t. j. v tom, co zažíváme (Erlebnis), nenacházíme objektů ani fysických ani psychických a uznání nějakého objektu za fysický nebo duševní předpokládá logické zpracování; jsme tedy v psychologii vázáni na principie a pojmy tomuto zpracování základ tvořící a jejich důsledky logické ovládají obor psychologický neobmezeněji než jakýkoli empirický zákon (412). Pak by ovšem psychologii nenáleželo epitheton empirická, tím méně čistě empirická, empirie by nebyla poslední instancí pro psychologické analýsy, nýbrž theorie poznání. Avšak jakož Münsterberg soudí, že psychologii nenáleží zpytovati své principie, tak nemůže popřítí, že rozdíl fysického a psychického je ve skutečnosti p ř í m o dán. Je něco jiného naše vědomí o jevech vůkolního světa a o něčem, co si uvědomujeme, když chceme a cítíme a vzpomínáme. To Münsterberg také uznává, ale praví zá-

roveň, že cítění a chtění není předmětem psychologie tak, jak je bezprostředně dáno, nýbrž věd subjektivujících, a že si předmět psychologie teprv musíme vyabstrahovati. Odkud jej však vyabstrahujeme než ze zkušeností? Jediný rozdíl tedy je, že Münsterberg počíná psychologii o jedno patro výš než obyčejně; ale nijak není u něho nade vši pochybnost zjištěno, že by nemohla se počínati o to patro níž, ve zkušenosti přímo. On tak si vede, aby odůvodnil roztržení věd svým způsobem, my můžeme tříditi jinak; my můžeme vzíti za předmět psychologie právě to, co on tam nechce míti, a bude záležeti na tom, jak se nám podaří vypořádati se s problémy vznikajícími ze styku jednotlivých věd. Bude se nám snad jeviti obsah a rozsah psychologie jinak; ale k tomu máme zrovna tak právo jako Münsterberg a empirickou zůstane naše psychologie, dokud nebude vyvráceno, že si rozdíl fysického a psychického bezprostředně uvědomujeme. Nota bene: rozdíl, nikoli podstatu jednoho i druhého. Ta ovšem není dána a o ní nutno logicky uvažovati. Má-li se to uvažování zváti theoreticko-poznávacím nebo psychicko-vědeckým, to je irrelevantním. Proto také docházíme svou cestou přímou k týmž výsledkům zásadním, pro psychologickou theorii rozhodujícím, jako Münsterberg oklikou z theorie poznání. Než sledujme vývody Münsterbergovy dále.

Objektivující vědy, a mezi nimi psychologie, vyplynuly z potřeby naléztí kausální spojení; kausální spojení jest jen tehdy možné a pochopitelné, dá-li se uvéstí na totožnost; v kausální souvislosti může se objeviti jen to, co v různých případech jest společné, a v různých případech může se objeviti jen to, co je objektem více individuálních aktů. Tudíž: psychické objekty nemohou se objeviti v kausálním spojení přímém. Objekt je schopný příčinného spojení (ist ursachhaft) jenom jakožto fysický. Fysika z toho soudí, že všechno, co má svou příčinu, je fysické, a psychologie soudí, že v jejím oboru není kausality. Má-li však psychologie dostáti své úloze, kteráž jest nejen popsati, ale i vysvětliti jevy v jejich souvislosti, nemůže se to státi jinak než tím, když se pokusí psychické jevy logicky přiřaditi k fysickým dějům, jimž kausální souvislost jest z předu dána. Psychofysická souvislost čili psychofysický paralelism jeví se postulátem vědecké theorie psychické (415). To je totéž, co obšírně dokazují v »Základech« s tím rozdílem, že psychofysický paralelism pojímám jakožto fakt a nazývám empirickým faktem. Münsterberg to se svého theoretickopoznávacího stanoviska, jež jsme výše označili, nemůže zváti faktem, t. j. datem zkušenosti; neboť nejsou-li psychické objekty fakty, nýbrž abstrakcemi, není

mu faktem ani poměr mezi fyzickým a psychickým faktem. Já však shledávám rozdíl mezi psychickými a fyzickými jevy daným v bezprostřední zkušenosti, nemohu také poměr mezi nimi, pokud je vyjádřen paralelismem, nepokládati za fakt, totiž tu věc, že psychické dáno jest jen v průvodu fyziologického. Je to fakt smyslové skutečnosti, který nepotřebuje jiného důkazu než odkaz k této skutečnosti. Pro důsledky však, které z paralelismu pro psychologii plynou, je to naprosto jedno, chce-li se kdo Münsterbergova stanoviska držeti nebo mého, a svědčí to o krátkozrakosti vědecké, když se kdo hádati chce o to, je-li paralelism psychofyzický faktem nebo postulátem, nemaje při tom zřetel ke stanovisku noetickému. Pokládej si to s Pánembohem za fakt nebo za nefakt: o to běží, zdali je to pravda, zdali o tom nemůže nikdo pochybovati. Jest pravda, že psychické děje provázeny jsou fyziologickými? jest pravda, že bez nervstva není duševních dějů? jest pravda, že bez oka nemohu viděti, bez mozku mysliti? Tak se musíme ptáti, a když se nikdo neodvází to popřít, protože ho skutečnost o tom přesvědčuje, je úplně lhostejno, chce-li to zváti faktem. Důsledek z toho je, že nemám právo děje duševní mysliti si bez průvodu hmotného korelátu a ten důsledek je zásadní důležitosti pro psychologii, poněvadž činí nemožným dualism těla a duše a vše, co s tím souvisí. Důsledek ten není ohrožen tím, pokládá-li se paralelism (t. j. to, co já nazývám paralelismem, za fakt nebo ne. Také Münsterberg se tohoto důsledku drží, ač nepokládá paralelism za fakt.¹⁾

¹⁾ Z toho je také patrné, že empiričnost nebo neempiričnost psychologické teorie nezávisí na tom, nazývá-li se pozorování, že duševní děje shledáváme v téže zkušenosti, která tvoří východisko vědám přírodním, jen v průvodu dějů hmotných, faktem. Dr. Babák, jenž má psychologii tuto výtku činí, nechť poví, kterou psychologii pokládá za empirickou, a promyslí trochu určitější věci, jež tak apodikticky v neodborném časopise, jehož čtenářstvo mi není lhostejné, předkládá. Nechci pochybovati, že je při tom veden snahou prospěti dobré věci, přispěti k vyřízení názorů o věcech důležitých, a žádnou jinou; ale právě proto je třeba voliti formu, která by v zástupci mínění různého nedala vzniku podezření, že výtky se dějí za úmyslem jiným. Polemik bylo již dosti, klidně diskuse si přeje naše veřejnost v otázkách vědeckých. Co se výtek činěných má psychologii týče, nemohu smlčeti, že dr. Babák zdá se mi tu odvislým od názorů prof. Mareše, ale že jich nechápe v pravém smyslu. S paralelismem, pokud z něho dedukuje neempiričnost má psychologie, přihodilo se mu totéž, co s onou Veranlassungstheorií. Tato je v *naprostém odporu s tím*, co o téže věci vykládá prof. Mareš ve své Všeobecné fyziologii. Věc ta není v dané situaci lhostejná a bylo by záhodno, aby si to dr. Babák uvědomil, k čemuž jsem ochoten každou chvíli přispěti.

DOKUMENTY.

K ČUPROVĚ KRITICE HÝNOVA SPISU.

Napsal F. Čáda.

Jednaje o účinku kritiky Čuprový díla Hynova (v Časopise čes. Musea 1846, XX.) a poznámce Jungmannově (tamtéž na str. 661.), ve které připomíná, že auctor díla zajisté, uvidí-li se mu toho potřeba, odpoví ke kritice oné, poznamenal jsem ve spise »Hynovo Dušeslovi« (Rozpravy České Akademie X., 2., str. 30.): »Že by bylo Hynovi »se potřebno vidělo« odpověděti nějak k »přísne« úvaze Čuprově, není mně aspoň známo.« Napsal jsem slova ta, věda, že nikde tiskem nějaká odpověď Hynova nevyšla, a marně pátraje po rukopisné nějaké podobné jeho replice anebo aspoň po dopisu jeho (na př. Jungmannovi) obsahu podobného. Předpokládaje pak, že jestliže nějak veřejněji (na př. ke Sboru Matičnímu) Hyna replikoval, zajisté Čupr nezůstal odpověď k tomu dlužen, poptával jsem se také hned tehdá, kdy jsem chystal vzpomenutý spis, po Čuprově podobné duplice; poptával jsem se však rovněž bez výsledku a proto napsal jsem, arci rezervovaně, svrchu citovanou větu.

V těchto dnech však laskavým upozorněním p. Phil. C. Mart. Jaška dostala se mi do rukou listina, kterou uchoval syn zesnulého dra. F. Čupra, p. Karel Čupr, která obsahuje »odpověď p. Hynovi«. Z listiny té zřejmě vychází na jevo, že Hyna zaslal písemné jakési ohrazení proti námitkám a výtkám v kritice Čuprově obsaženým, a že zvláště proti výtce plagiátu, jakož i některým jednotlivostem recense Čuprový se hájil, jak mohl vůbec.

Komu psal tuto repliku? Buď asi Matičnímu Sboru, anebo redakci »Malé Encyklopaedie«, nebo redakci časopisu Musejního. Ať však ke komukoli vskutku se obrátil, jisto jest, že tato osoba poslala »opravu« Hynovu Čuprovi a ten k ní napsal říznou odpověď, kterou níže podáme. Odpověď ta tištěna, co vím, nebyla právě jako ani replika Hynova, ba snad ani k uveřejnění nebyla určena, nýbrž buď jen k přečtení v zasedání Sboru, anebo přijmeme-li některou z druhých možností, jen k informaci redaktora. Uveřejnění její pak asi vlivem některé významnější osobnosti z kruhů Sboru Musejního (Jungmanna snad anebo Palackého) bylo patrně pokládáno za zbytečné a nevhodné, neměla-li se polemika o věci nechlutné a o knize, která beztoho již způsobila dosti starostí a nesnází, dál ještě rozpoutávati, a tak

— bylo-li vůbec zamýšleno — k uveřejnění nedošlo. Poněvadž však »odpovědi« Čuprovou zase jeden dosud stinný bod v otázce osudů psychologie Hynovy aspoň částečně se osvětluje, dodatkem ke své monografii dupliku tu zde uveřejňuji, podotýkaje jen ještě tolik:

»Odpověď« psána jest rukou Čuprovou na 4 stranách většího formátu, i podobá se, že rukopis onen zachovaný jest koncept vlastní odpovědi. Zdali jest nám tu zachována odpověď celá, či ještě něco pak následovalo, lze s pravděpodobností dosti velikou vysouditi. Poněvadž poslední bod (13.) začíná slovy »Konečně že explikou porážím . . .«, zdá se svrchovaně býti podobno, že připomínkou tou aspoň vlastní »odpověď« k replice Hynově končí; jestliže následovalo pak v definitivní odpovědi ještě vůbec něco, bylo to jistě jen nějaké úhrnné anebo jen formální zakončení celé dupliky, ale významnějšího a obsažnějšího asi sotva co ještě bylo pak od Čupra připomenuto.

Duplika Čuprova má pro nás význam i jakési náhrady za nezachovanou repliku Hynovu; psána jest totiž tak, že dosti dobře vidíme, co Hyna odpověděl ke kritice Čuprově, ba vidíme také z toho, jak Čupr duplikuje, zřetelně přednosti, ale také neméně jistě slabé stránky kritiky Čuprovy, o nichž obou jsem vyložil v uvedené své monografii šíře.

Z důvodů na jevě jsooucích otiskujeme tento zajímavý dokument do slova a věrně:¹⁾

Odpověď p. Hynowi.

1. Jak p. H. sám praví, je hlavní záměr uwahy mé dokázati nepůwodnost spisu jeho, a tu sem dokázal:

a) tvrzením, že w knize žádného udání pramenů se nenalezá;

b) Že sem ukázal odkud spis²⁾ dílem doslovně opsán dílem čerpán jest, a nikoli jak se p. dopisovatel domýšlí z frázi: odpowidáme, stanowime atd. Co p. dopisovatel o zaslané, ale newitištěné (sic!) předmluwě prawí, to ho jediné směšným činí; wždyť sem já nerecensowal spis, jak jej p. spisow. napsal, ale jak sem jej od Matice obdržel; tof by ovšem mnohý dowedl wydati spis za půwodní a čekati (téměř 2 leta) ažby se některý recensent ozwal, aby teprw potom wynechané udání pramenů oznámil; węc ta měla se hned po wyjití spisu nejspíše w Musejniku oznámiti.³⁾ Že sem wšecky prameny odkud spisow. opisowal neudal má přičinu swau w tom, že sem také celý spis nerecensowal ale jen prwní díl, jak sem to w úwodě k mé kritice udal se slowy, že druhý díl do psychologie nenáleží; já wšak sem recensowal co na spisu filosofického, a to jest přece recensentu dowoleno? Že to co we spisu z anatomie a fysiologie umístěno⁴⁾ (w dílu II.) též nepůwodní jest může si každý na prstech wypočítati, k posauzení toho sem se ale powolán necítil. Mohl sem také při oddělení filos. Burdacha jmenowati, dosti ale na tom, že sem ukázal odkud spisowatel⁵⁾ z wlášf čer-

¹⁾ P. t. p. Karlu Čuprovi buďtež vzdány tu srdečné díky za laskavé svolení k publikaci zajímavého tohoto dokumentu.

²⁾ Pod tím přečtrženo: kniha.

³⁾ Přeškrtnuto: státi.

⁴⁾ Za tímto slovem škrtnuto jest: jest.

⁵⁾ Za tím přeškrtnuto: hla.

pal a opisoval. Že spisovatele tam za původního držím, kde on v skutku nepůvodní jest, jest lež, jelikož sem já v kritice jedině § 13 a kus §fu 23 za původní uznal, a vše ostatní za doslovně opsané anebo původněji urownané⁶⁾. (Na to slovo zdá se že p. dopisovatel docela zapomněl poněvadž praví: *původněj⁶⁾* urownané.) Že dle § 13 a kus § 23 p. spisovatel nenáleží nedá se nikterak dokazati (kdež by se také takový nesmysl naleznouti mohl!)⁷⁾

Že udání pramenů z německých názvů v záworkách dosti v oči bije je velmi naiwní ale proto směšné. Tak by⁸⁾ k. p. kniha o římských starožitnostech jen tenkrát⁹⁾ původní¹⁰⁾ byla, kdyžby v záworkách žádné latinské pojmenování se nenalezalo!¹¹⁾

2. Co p. dopisovatel o tom se zmiňuje, že sem lišící se náhledy své v kritice jen podotkl ale nikde newysvětlil: inu můj Bože! vždyť sem kritiku psal a nikoli knihu o filosofii české. Také sem odliky takové jen krátce a velmi mírně podotknul.

3. Co p. dopisovatel o názvu *Dušeslowí zkušebné* praví, to jest hrozný nesmysl a prozrazuje náramnou neostrost myšlení páně dopisovatele. Vždyť já sem v kritice nikde neuzavřel, že učení p. Hyny je *dušeslowí důmyslné*, dokázal sem jedině, že jeho *definice¹²⁾* zkušebného dušeslowí není dobrá, poněvadž v ní dušeslowí důmyslné vytvořil; o učení¹³⁾ samém pravím ale na str. 522. »ani první ani druhý názew (důmyslné a zkušebné) spisu přiměřen není, není on ani jedno ani druhé. Obsahuje totiž směs atd.«

Co p. dopisovatel při té příležitosti mluví o nesmrtelnosti duše ukazuje welkau zaslepenost; vždyť já pravím, že to **počátkem¹⁴⁾** filosofování býti nemůže, a ne že to do filosofie (dušeslowí důmyslného) nenáleží.

4. Na str. 522 nazval jsem p. dopisovatele rozvrh psychologie proto proto¹⁵⁾ *diwným*, poněvadž *dělidlo rozvrhu* toho »odwislost totiž od ustrojí tělesného« není wzato z věci samé. Wotahu musejí se owšem wšecky činnosti duševní považowati, a to spis. i w dílu II. swého dušeslowí učinil; kdež tedy příčina jakého lišení? a proto jest rozvrh ten *diwný*.

5. Co spisovatel dále praví že sem §§ 6, 7, 10 jednau za překlad z expliky (dle Herbarta) a jinde z psychologie Lichtenfelsowý udal, je pa u h á l e ž, jelikož já na str. 522 pravím: §§ 10. 11. 12. 14. jsou doslovný překlad z Lichtenfelsowý Grundriss der Psych. etc. a sice § 6. 7. 10. a 11.¹⁶⁾ t. j. Lichtenfelsowých paragrafů šestého, sedmého, desátého a¹⁷⁾ jedenáctého. Toť jest přece očitě. §§ 22, 37, 41, 42, 43 sem

⁶⁾ V rukopise slovo dvakrát podtrženo.

⁷⁾ Jak se v pravdě věc má, srv. v monografii »Hýnowo Dušeslowí« str. 40 nn.

⁸⁾ Přeškrtnuta za tím jsou slova: mohl někdo.

⁹⁾ Pod tím škrtnuto: velmi.

¹⁰⁾ Za tím škrtnuto: naprosto.

¹¹⁾ Není třeba asi zvláště připomínat, že tu Čupr Hýnově replice křivdí.

¹²⁾ Dvakrát podtrženo.

¹³⁾ Pod tím škrtnuto: spisu.

¹⁴⁾ Tříkrát v rukopise podtrženo.

¹⁵⁾ Nedopatřením napsáno slovo to dvakrát.

¹⁶⁾ Číslice dvakrát podtrženy.

¹⁷⁾ »a« tříkrát podtrženo.

nikoli jak se p. dopisowatel domýšlí za původní¹⁸⁾ neuznal, ale jediné jednotlivé myšlenky v nich (viz Muzej. 523.) a to ještě ironicky, poněvadž to jsou odliky §§fů 13 a 23, o kterých sem beztoho zewrubněji pojednal.

Poznameníčko: Pan dopisowatel prawi: že prý mé dokázání nepůvodnosti svého (sic!) spisu zbytečné bylo, jelikož jeden každý posluchač fil. na spisu widí, co z expliky jest¹⁹⁾ a čtyry řádky níže prawi: že prý logiku p. Exnera (tedy expliku) jaktěživ nečetl! Jak to sauví? Snad²⁰⁾ lépe než to, co dopis. mě (sic!) wyčítá, že prý sem o té samé části (§§ 104—140) jednau twrdil, že jest původněji *uspořádáno*²¹⁾ a po druhé že jest část ta dle Lichtenfelsa *zdelána*²¹⁾. Což původní uspořádání nemůže se státi s cizím materiálem?

6. O dílu druhém Hynowa spisu sem nemluwil a mluwiti nechtěl, proč jej tedy p. dopisowatel do mé kritiky wztahuje?

7. Že p. spisow. Herbarta dal do třídy libomudrců nejnowějších, nikoli těžce nenesu (Risum teneatis amici!)

8. Náhledy jenžto prý na str. 524 přednáším a sice co původní p. dopisowatel prý od jinud již poznal; wždyť já jediné prawim že jiných náhledů jsou, ježto wysvětliti nejsem powinen, co wšak o kráse na té stránce prawim, nikoli sem za náhled původní neudal.

7.²²⁾ Zapomenutí není prý činnost²³⁾; co jest to tedy? Já w kritice prawim, že to děj duševní, tedy i činnost.

8.²²⁾ O § 13. jehožto posauzení přede nervem mé kritiky jest, w dopisu ani zminka. Tedy kapitulace, kapitulace, p. dopisowat.?

9. Co do § 23 diwno, že p. dopisowatel wěru tak zřejmě wytknutau ironii nepochopil. Odpověď na refutaci tuto dá se spíše po humoristicku než po wědecku urownati. Tak k. p. já w kritice mé nikde mathematickau sadu nepodwracim, jak p. dopisow. prawi, že uhel dopadu = je u hlu odrazu, ale twrdim jediné, že sada tato k wysvětlení swidění upotřebiti se nedá. Směšné ale jest, že p. dopisowatel prawi, že o odražené částce paprsku nic twrditi nemůžeme, kdyby sme se ho swědomi nestali. Inu, pane Bože, toť sem právě w mé kritice²⁵⁾ dokázati chtěl. Tak se p. dopis. sám tepe. (Owšem že odpadající část paprsku z zrcadel we fysice zpozorowati možno.)

10. Wyčítka p. dopisowatele, že sem slíbil posauditi a pak poraditi a že zatím saudim radim a opět saudim, je malicherná a při tom nepravá. Slíbil jsem posauditi a pak poraditi a konečně ten neb onen pomysl ze spisu zwednauti²⁶⁾ jej porownati (str. 524), tedy opět posauditi.

11. Co p. dopisowatel o obrazu rodowém prawi, při čemž prawi Nehodná to slowa doktora fil. atd. je **holá lež**.²⁶⁾ Každý, kdo knihu w rukau má, ať udaný citát z kritiky mé w ní wynajde str. 92. totiž p. č., kde stojí: um bawi se předstawami rodowými **či**²⁶⁾

¹⁸⁾ Za tím slovem škrtnuto: myšlenky.

¹⁹⁾ Za tím přetržena uzáworkovaná slova: Herbart se zapřiti nedá.

²⁰⁾ Pod tím škrtnuto: Zajisté.

²¹⁾ Dvakráte podtrženo.

²²⁾ Takto omylem podruhé číslováno.

²³⁾ Za tím přeškrtnuta slova: duševní, to jest tedy činnost tělesná.

²⁴⁾ Přeškrtnuto: mou kritikou.

²⁵⁾ Za tím škrtnuto: přisouditi.

²⁶⁾ Tříkrát v rukopise podtrženo.

pojmy; tedy má spisovatel představy rodové (przedstawa = obraz) za pojmy, a to sem twrdil w kritice mé.²⁷⁾

12. Co p. dop. o Keplerow i atd. prawí, při tom znamenati sluší, že pojmy když se z m ě n ě n ě reproducírují [sic!] fantasii náležejí a nikoli u m u (?). O tom w odpowědi šířeji.

13. Konečně že explikau porážím, to není jinak, explika musí se explikau poraziti. Dobře, že sem školy nedáwno opustil!

*

Až potud sáhá rukopis »odpovědi«. Nebylo by třeba nic již dodávati, kdyby nezastluhovala slova z bodu 12. krátké zmínky. Čupr k výtce, že »pозměněně reprodukované pojmy« náležejí v obor fantasie, podotkl: »O tom w odpowědi šířeji.« Jaký jest smysl těchto slov? Nechceme-li předpokládati nějaké přepsání ve slově »odpovědi«, myslím, nejspíše budeme pokládati slova ta za vlastní připomenutí Čuprovo, »pro sebe« učiněné, aby v definitivním napsání, resp. přednesení odpovědi své obšírněji o celé této věci pověděl. Neboť, jak za to máme a výše již jsme podotkli, to, co nám rukopis uvedený podává, jest zajisté jen k o n c e p t vlastní odpovědi. Nasvědčuje tomu již ta okolnost, že se v pozůstalosti a u k t o r o v ě listina ta zachovala, (»čistopis« zajisté by bylo lze naléztí spíše u adressáta a nikoli u Čupra), že obsahuje beze všech obalů bezprostřední výlevy a úsudky o námitkách Hynových (srv. opětované rčení »Inu, můj Bože...«) a drsné výroky (»je lež«, »je holá lež«, atd.), které zajisté aspoň formálně zmírněny byly v »čistopise«, nasvědčuje tomu dále sama o sobě nejasná poznámka k bodu 9; »Ovšem odpadající část paprsku z zrcadel ve fysice zpozorovati možno«, která dodatečně, drobným písmem vepsána byla a zajisté v definitivním přepisu nebo přednesu i šíře i srozumitelněji měla býti podána, nasvědčuje konečně tedy tomu asi dotčená připomínka »o tom v odpowědi šířeji«. Než buď tomu jakkoli, i v té podobě jak odpowěď Čuprova máme dochovánu, jistě jest dokumentem velice zajímavým a pozoruhodným.

²⁷⁾ Poznámky, k niž tuto Čupr odkazuje, v prvních exemplářích Hýnovy knihy nebylo!

LITERATURA.

Josef Tůma: **Vyučování prvouce na školách venkovských.**
(Knihovna »Školy našeho venkova« čis. 1.). Vyd. 2. rozšířené. Vel.
Čermá-Borohrádek 1904. Cena 5 K, str. 300.

Není mým úmyslem spis uvedený po schválení úředním a po tolika kritikách jednomyslně ve chválu vyznívajících nadbytečně doporučovati znova kruhům interesovaným; spis sám ostatně obsahem svým meritorně nenáleží ani v rámcem recensí našeho časopisu. Avšak obracím k němu pozornost našeho čtenářstva pro myšlenky v úvodu uložené, na nichž založeno jest vypracování »výběru učiva popisného a výpravného«, a činím to proto, poněvadž vůdčí ideje knihy p. Tůmovy mají dosah pedagogický i filosofický mnohem další, než jen pro prvouku venkovských škol. Prvoukou (t. j. tím asi, co dříve méně případně zvalo se »náznovým vyučováním na nižších stupních školy obecné«) má býti sprostředkován přechod od výuky domácí (obyčejně, bohužel, velmi nepatrné a nedokonalé) ke školní. »Cvičíc smysly žákovy, prvouka urovnává jeho myšlení a učí jej správně mluvě. Látka učebná dílem jest popisná, dílem výpravná. Prvouka jest východiskem a základem všelikého vyučování školního, tvoří zvláštní předmět učebný, obsahující počátky všech jednotlivých předmětů ostatních.« Idea její, dávno v jádře velikými reformátory školy — v přední řadě arcí také Komenským — naznačovaná, vedla k rozličným pokusům jinde i u nás. Tůma připíná své obrodné úsilí především k myšlenkám zesnulého řed. A n t. J a n ů, požaduje také, aby především popřána byla dětem příležitost k rozpoutání jazyka pomocí skutečných předmětů a dějů z okolí dítěte, pomocí obrazů, podnětů učitelových k samostatnému pozorování kromě školy atd., tak aby dítěti znenáhla a nenuceně s věcným poznáváním vpravovány byly i gramaticky správné formy mluvy, aniž by se stíral osobitý ráz a slovní poklad mluvový určitého prostředí. K tomu však přidává další důležité požadavky následující: Prvouka dbej kulturního vývoje lidového co nejvíce; ve všem vycházej od přírodního a společenského prostředí žákov, místa školního, připravuj vlastní vyučování věcné a, pokud toho dopouští počáteční onen stupeň školní, splňuj i požadavky umělecké výchovy jednak cvičením řeči žákovy, výběrem říkadel, vyprávěním a písní, jednak zábavkami kresebnými.

Víc a více na povrch deroucí se uvědomění nutnosti, aby vyučování se co možná individualisovalo, vynutilo si v tomto pojetí prvouky přirozené odlišení aspoň tak důležitých rozdílů ve vlivu prostředí, jaké zračí se na dětech městských a venkovských, a Tůma podle vlastních zkušeností snažil

se napsati knihu školám venkovským určenou. Správně nejprve snaží se najít konkrétní psychologické rysy, skládající průměrně duševní fond dítěte venkovského, a plným právem vyvozuje odtud přední vodítka nejen pro prvouku, ale vyučování na školách venkovských vůbec: rozhojnění živlů citových, esthetických, a správný cvik mluvní. A podle tohoto vodítka řeší si pak podrobnější otázky prvouky, snaže se založit «kulturu» školskou nejen na přirozeném vývoji dětském, ale i vývoji lidovém a národním.

Podrobnější vylíčení hlediska a vodítek, jak je spisovatel ve své »Prvouce« si stanoví, odkazujeme čtenbě a úvaze čtenářově; zasluhují si obého. Jest jen třeba, abychom ku charakteristice knihy dodali, která soudí auctor sám o hodnotě svého spisu a před čím varuje (slovy Taddovými): »Upozorňuji výslovně, že naznačené ukázky nejsou neměnitelnými vzory. Jsem toho si vědom, že jakmile uvedené příklady staly by se normami, nastupuje rutina učitelská a tím úpadek. Vyučování vycházej stále od individuálních potřeb a od prostředí. Uvedené příklady vzešly z mých zkušeností, zkušeností jiných pomáhejtež dále.« —

Kdy as dočkáme se zužitkování zkušeností o dětech městských a nějaké speciální práce o »vyučování prvouce na školách městských«, práce, která by byla rádcem a ani tendenci svou neomezovala přece samočinnost učitelovu? Zkušených a schopných sil jest dosti, tedy — doufejme. C.

Введенскій Александръ: Философическіе Очерки. Выпускъ I.
(С.-Петербургъ 1901.) 212 стр. (Cena 1 rubl.)

Alexander Vvedenskij stojí v popředí filosofického ruchu v Petrohradě; tam asi jest filosofii tím, čím byl druhdy v Moskvě Grot. Jako profesor na universitě a na »ženských vyšších kursech« má velký kruh posluchačů, kteří si ho velice chválí, a skutečně Vvedenskij přednáší velmi jasně a přesvědčivě svůj novokantism, ovšem že zbarvený trochu ruskou filosofii. Vvedenskij Alexander narodil se r. 1856 v Tambově, jest tedy krajanem slovutného Borise Nikolajeviče Čičerina, patriarchy žijících ruských filosofů a mohykána mužů let čtyřicátých a padesátých, z nejslavnější to doby v historii ruského rozvoje.¹⁾ Vvedenskij. maje zámožného otce, mohl bez překážky pokračovati v studiích matematiky a filosofie, která počal v Petrohradě a dokončil v Německu. Hlavně ho zajímala otázka o hmotě, které jest věnován největší jeho spis Опыт построения теории материи на принципахъ критической философии (Pokus utváření theorie hmoty na základech kritické filosofie 1888). Jest to elementární nástin kritické filosofie, historický přehled důležitějších učení o hmotě i učení o silách. Tohoto díla vydána posud část první; druhá snad bude synthetický výklad filosofie Vvedenského v konečném jejím zpracování; proto snad tak dlouho váhá s jejím uveřejněním. Též drobnější jeho práce týkaly se otázky hmoty z kterých prvou jeho prací byla disertace o Leibnitzovi a jeho monadologii uveřejněná r. 1886 v Žurnale Min. Nar. Prosvěščenija. V Severním Věstniku uveřejnil r. 1896: »Vratkost vědeckého materialismu« (Несостоятельность научнаго материализма) a r. 1892 vydal spisek »О межахъ а знамкахъ душевности« (О предѣлахъ и признакахъ воушевленія), ve kterém hledí dáti »nový psychofysický zákon ve spojitosti

¹⁾ Čičerin zemřel brzy po napsání této recenze.

s otázkou o možnosti metafysiky.« V r. 1894 pojednává o poměru víry k věděni (О видахъ вѣры въ ея отношеніи къ знанію), v r. 1897 (ve »Воросách«) O bezbožství ve filosofii Spinozy (Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы). Jakožto předseda Filosofického Spolku (Философическое Общество) při Petrohradské universitě zahajuje 31. ledna 1898 veřejnou činnost spolku přednáškou O osudech filosofie na Rusi (Судьбы философіи въ Россіи) a posléze r. 1901 vydává prvý sešit svých Filosofických nástinů. Zjistíte více než za dvacet let literární činnosti filosofovy jest toho spíše málo, než mnoho a právě při pěkných vlastnostech jeho filosofického nadání jest nám snad spíše želeť toho, že se příliš rozptýluje svým učitelským působením. Snad ale toho jest potřebí v Petrohradě a proto mu výčitek nečiníme, vědouce, jak výtečně působí na vznětlivou mysl mládeže, chráně ji před různými střetnými teoriemi z dob posledních.

Ve Filosofických Nástinech kromě krátkého obrazu filosofie na Rusi, dočteme se O mysticismu a kriticismu v theorii poznání V. S. Solovjeva (str. 39—68); pak o svobodě vůle před soudem kritické filosofie (69 až 144) »o podmínce možnosti víry ve významu života (Условіе возможности вѣры въ смыслъ жизни 115—118) a posléze o víře v poměru k věděni (Racionalism a jeho poměr k víře; Kriticism a jeho poměr k víře; Druhy víry, dovolené kritickým rozumem). Jedná tedy Vvedenskij se stanoviska novokantismu o všech otázkách, které snad až příliš rozechvívají ruskou vzdělanou společnost, pachtící se neustále po řešení velkých otázek, hlavně o smysle života, mnohdy bez nejmenšího pojmu o významu těchto otázek. Nám zvláště se líbí v jednom z článků kritika mnohoslovného filosofa-historika Karějeva, který svými vodnatými, málo obsažnými spisy rázu evolučního spíše mate mládež nežli osvěcuje. Ovšem též náš filosof leckde si zamudruje; nelíbí se nám na př. následující poznámka (str. 179) »Pro Boha, jakožto věci o sobě, zákon příčinnosti jakož i všechny apriorní ideje, nemá závazné síly. A proto nemůžeme věděti a nemáme práva požadovati vysvětlení, co právě jest příčinou pobízející boha k tvoření. Tato otázka může býti řešena pouze věrou, ale ne věděním.«

Od Vvedenského očekáváme ještě mnoho; všechny jeho práce považujeme pouze za přípravní k dílu soustavnému; mnohé bylo nutno přizpůsobiti zvláštnímu jejich obecenstvu (na př. »o svobodě vůle« a »o víře ve významu života« předneseny kursistkám), čímž se vysvětlují některé jejich rozvláčnosti.

Y. Mikš.

Dr. J. Stilling: *Psychologie der Gesichtsvorstellung nach Kant's Theorie der Erfahrung.* (Berlin, Wien 1901. Str. 164.) (Dokonč.)

Prostor zrakový, jenž neliší se od hmatového (83), jako apriorní forma nazírací má tři dimense a i tehdy, když hmat udává dvě. Třetí může být jen zdánlivá, možná. Na tom spočívá možnost tělesného zobrazování v ploše; jistotu v prostoru skýtají vždy jen 2 smysly (84). Proto je mu směšno pokouseti se o výklad tělesného vidění na př. stereoskopicky. Stereoskopicky a tělesně není totéž. Že prostor zrakový je trojdimenzionální, tomu neodporuje ani, že vidíme předměty plošné: tu je vzdálenost třetí dimensí. Prostor je empiricky reálný, transcendentně reálné je, že každá věc má svůj prostor a to vždy. Prostor hmatový liší se od zrakového jen tím, že nelze touž věc hmatati v pravo i v levo najednou. Jen při skří-

žení prstů přivedeme předmět zároveň do pravého i levého prostoru hmatového, a tu cítíme dvojité. To je zároveň důkazem empirické reálnosti prostoru. Jiným důkazem pro to je dvojité vidění. Jednotně vidíme, je-li dojem v jednom oku týž jako v druhém (87). Je tedy oprávněna jen otázka, proč vidíme dvojité. Oběma očima vidíme sice více, ale špatněji (88). Při obyčejném vidění jedno oko dostává převahu: obyčejně prý jsou lidé pravocí, jako jsou pravorucí (89). Jinak platí vždy pravidlo, že silnější dojem převáží slabší. V dalším dokládá to některými experimenty a vysvětluje vidění spektroskopické. Auktor se staví proti vyznívání počítků (92). Podráždění je fyziologický proces a trvá tak dlouho, jako počátek podráždění. Jinak prý by nemělo smyslu měřiti rychlost vedení nervového a jen tou shodou je dána možnost a oprávnění paralelismu mezi psychologií a fyziologií.

V další kapitole aplikuje auktor funkce synthetické na počítky světelné a dostává 4 základní skupiny pojmů apriorných, a to co do kvantity, kvality, relace a modalit. Počátek je něco kvalitativního a proto se nedá jeho intenzita objektivně měřiti (95), aniž ji lze vyložit fyziologicky. Běl a čern nelze čítati k barvám. Barva je něco čistě psychického, lze sice nalézt ji doprovázející pochody fyziologické, ale vztah mezi oběma je transcendentální (104). Další kombinací synthetických funkcí dochází pojma čísla, velikosti, ukazuje, že tato nemůže býti podmíněna velikostí obrázků na sítnici (113), s tím zároveň souvisí analýsa vzdálenosti a směru.

Kapitola desátá předvádí nám psychologii barev. Pojmy sem spadající dostává auktor zase kombinací funkcí synthetických. Za základní kvality barev určuje: žlutou, zelenou, červenou, modrou (124). Zjevy kontrastu lze vysvětliti jen z kombinace synthetických funkcí (129), fyziologická theorie Heringova o asimilaci a disimilaci nepodá výkladu (130). Uvádí asociace k barvám se vztahující a snadno je vysvětluje z odvozených zákonů, určuje estetické působení barev a dá nám dává mnohou dobrou radu pro volbu toilet (134).

V poslední kapitole předvádí řadu klamů optických a vysvětluje je lehce na základě daném. Z celého mu vyplývá, jak se má postavit Kantův kriticizm k nativismu a empirismu: poznatky lze získati jen ze zkušenosti, ale zkušenost sama je možna jen předchozími podmínkami, jež nutno uznati za schopnosti apriorné ve smysle filosofickém, za vrozené ve smysle fyziologickém (158).

Podal jsem obsah poněkud širě, neboť z něho nabudeme nejlepší poznání o knize a připojím jen několik poznámek. Je zajímavo, že auktor, povoláním profesor očního lékařství, přijal za filosofický podklad soustavu Kantovu, o níž sám praví, že se vznáší jako ve vzduchu bez pevné půdy pod nohama (17). Ovšem nepřejal, jak z obsahu patrno, soustavu beze změny. Hlavní změna je ta, že z Kantových kategorií jako pojmů učinil schopnosti (Fähigkeiten) apriorní tyto pojmy tvořiti. Praví o tom doobrodečně: Die Kategorien sind nicht, wie Kant sich ungenau ausgedrückt hat, Begriffe a priori etc. Ale Kant byl asi tak prozíravý, že viděl, kdyby se byl »přesně« vyjádřil, kam by ho to vedlo. Neboť ty »schopnosti« nejsou nic jiného než staré mohutnosti v psychologii, a sotva se je podařilo poněkud z psychologie odstraniti, objevují se nám opět, jen v trochu jiné podobě. Odtud se dá snadno pochopiti, že se výklad auktoru leckde

snadno daří, leckde ovšem také pokulhává a nelze tak vyložití uspokojivě některé jevy zkušenosti (na př. že slunce a měsíc vidíme jako ploché desky, ač jsou to koule). — Vedle Kanta působil na něho Schopenhauer, takže spis jeví zabarvení voluntaristické. Jádro spisu tkví v tom, že jen aplikací oněch mohutností synthetických na zkušenost lze odvoditi veškeré bohatství života duševního (62). Ba je prý tu kombinací takové množství, že je otázkou, vyskytují-li se ve zkušenosti všechny (21). Je patrné, jak úloha psychologa je tu usnadněna. K čemu to pečlivé induktivní bádání a sbírání fakt zkušenosti, k čemu tolik experimentů! Sebe lepší znalost pochodů nervových nepřispěje ani za mák k znalosti pochodů duševních. Jedině synthetické funkce vedou k pochopení života duševního! Analýsa jevů duševních prý může jediné vycházeti od Kantových principii (15). — Nicméně i kdybychom připustili apriornost ve smysle Kantové, tu, jak novější *Meta-geometrie** ukazuje, jeví se tento postulát, ač úplně vyvrácen není, přece alespoň sporným. Je tedy velmi povážlivě na něčem o sobě sporném zakládati celou theorii psychologickou a dále i noetickou. S empirického hlediska nelze to zásadně přijmouti, neboť, pokud lze, stavíme se proti vrozeným schopnostem a hledíme duševní život a problémy psychologické pochopiti *geneticky*. Auktor k vývoji nepřihlíží, nemá toho také zapotřebí: synthetické funkce jsou fyziologicky vrozené a není třeba vývoje. Do jednotlivosti se zde nelze pouštěti, ač by se dalo ještě leccos poznamenati. Nutno ještě podotknouti, že leccéhoš dá se dobře užítí i s hlediska empirického. Kniha sama pro své Kantovské zabarvení není příliš vábivou lekturou.

Jos. Louda.

Joh. Orth: Gefühl und Bewusstseinslage. (Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädag. Psychologie und Physiologie herausgegeben von Ziegler u. Ziehen. Svaz. VI. čl. 4.) Berlín 1903.

V citované sbírce objevilo se pojednání sem vlasně nepatřící: nezabýváť se Orth studiem nějaké otázky dětského života duševního, nýbrž podává tu zaokrouhlenou monografii o psychickém jevu, o němž celá řada rozmanitých názorů pronesena, o *citu*. Před vlastní prací předchází úvod (3—19), v němž zkoumá se, jak měnil se vývojem vědeckým význam slov *Gefühl* a *Empfindung*; není to tedy snad historický nástin názorů o *citu*. Jest ovšem na biledni, že i s tohoto stanoviska Tetensovi bylo vyhrazeno místo největší. Ráz výkladu vlastního jest polemický; nepodrobují se tu však kritice názory všech novějších psychologů, nýbrž pouze výklady *Lippsovy* a *Wundtovy*. Myšlenkově rozpadá se pojednání ve dva díly: běží jednak o obsah, jednak o rozsah pojmu *«cít»*. V *obsahu* pojmu *«cít»* (20—38) nesnadno naléztí podstatný znak. Jím nemůže býti vztah k subjektu *citicímu* (*Wundt*), ježto vše duševní (= uvědomělé) je vlasně subjektivní, ani to není určitá kvalita sebevědomí (*Lipps*), neboť dítě má *city* už dříve, než duševní vývoj jeho dospěl k sebevědomí. Ani kontrastování (*Wundt*) není výhradní vlastností *citu* (jest i u počitků tepelných a tělových), ani nemožnost objektivisace (*Lipps*), neboť ani tělové počitky nedají se mnohdy lokalisovati. Konečně není *cit* jistou stránkou počitku, pokud je vztažen na subjekt (*Wundt*). Proto soudí *Orth* (tak jako *Lipps*, *Külpe*, jehož vůbec nejvíce se drží, a *Ebbinghaus*), že

* Viz na př. Časopis pro pěstování math. a fysiky čís. II., 136 a násl.

cit je samostatný, nedefinovatelný jev duševní, jenž vyskytá se vždy ve spojení s počitky (resp. vjemy), což dle Külpeho vyloží se tak, že tytéž citlivé nervy mají dvoji funkci, jsouce jednak původci počitků, jednak citů. Rozdíl obou je v prahu popudu. Znakem citů snad (!) jest to, že k poznání světa vnějšího nepřispívá a že není závislý na určitém orgánu nervovém.

S názorem tím ve formě této souhlasiti nelze. Uznává-li Orth sám, že cit izolovaně se nevyskytá, a je-li nucen utéci se k hypotézi o bifunkcionálnosti týchž nervů, pak je veta po samostatnosti citu; tím právě už je připuštěno, že obsah počitků a city je provázející jsou vlastně jen stránkami téhož psychického elementu, počitku, jež vytvářejí spolu se stránkou třetí, reakcí motorickou. Tak blíží se Orth proti své vůli stanovisku psychologického paralelismu, jak jej zastává u nás Krejčí (na př. *Základy psychologie* 181, 186—187). Se stanoviska toho objeví se nám i hledaný podstatný znak: jest to uvědomění si poměru, v jakém je energie z fyzického popudu přejata k citlivé dráze, kterou právě probíhá. Dokud má rovnováhu s ostatními stránkami, je to pouhý přízvuk (Wundtův *Gefühlston*), převládá-li, mění se přízvuk ve vlastní cit. Jím vyloží se i znaky Orthem stanovené, proč cit nepřispívá k poznání světa vnějšího (na to je kvalita počitku) a proč není vázán na určitý orgán (objevuje se při vzruchu kterékolí dráhy citlivé). —

I ze studia rozsahu pojmu »cit« patrně (38—69), jak Orth nevědomky blíží se tomuto stanovisku připouštěje pouze dvě kvality, *libost* a *nelibost*; neboť, je-li cit duševním ekvivalentem poměru energie k dráze citlivé, pak buď energie ta se využije a vzniká libost, nebo se nevyužije a působí nelibost. Proto v základě lze souhlasiti s Orthovým potíráním názorů Lippsových a Wundtových. Lipps vedle libosti a nelibosti uznává i odpor—snahu, vážnost—veselí. Ale odpor—snaha je účinek energie na dráze motorické, vážnost—veselí jsou city libosti a nelibosti spojené s jistými produkty myšlení. Lipps ostatně sám r. 1902 rozdělení toto opustil a dělí city ještě podrobněji. Wundt vedle libosti—nelibosti uznává i excitaci—depresi (vzrušení—stísněnost) a napjetí—rozluštění (t. zv. tři dimenze citové). Stanovisko to hleděl potvrditi Vogt*) pokusy na hypnotických osobách (ale získaný materiál ztrácí cenu vlivem sugesce) a Brahn**), jenž konstatoval změny pulsu Mareyovým sfygmografem a došel prý k třem různým, kontrastujícím druhům změn. Ale pokusy ty Orth podrobuje řízné kritice; ostatně Isenberg a Vogt ukázali, že změny pulsu a dýchání jsou i ve stavu normálním (*Zeitschrift für Hypnot.* X. 242), a k podobným výsledkům došli Meumann a Störing při pokusech s t. zv. Freyovými vlasy. Orth sám hledí dle vzoru Külpeho vyložití tyto »dimenze« rozlišováním libosti i nelibosti aktivní a pasivní — ale tato »aktivnost« a »passivnost« nejsou nic jiného než větší neb menší míra motorické reakce, třetí to stránky duševního elementu, vznikající přechodem energie v dráhu motorickou, a proto s citem nemají co činiti. Ukazuje se tu zkrátka to, nač ostatně Orth sám několikrát poukazuje, že s city plete se mnoho úkazů jiných, hlavně těch, jež na první pohled nejsou nám jasny, na př. různé vjemy, představy, a také (jak činí Orth) různé mo-

*) *Zitf. für Hypnotismus* IV. 122 a 229.

**) *Phil. Studien* XVIII. 127—187.

torické reakce, takže jedinými kvalitami citovými zůstávají libost—nelibost, k nimž ovšem docházíme jinou cestou než Orth.

Někdy prý v těchto komponentách spojených s citem objevují se i jevy, jež nelze zařaditi do známých psychických úkazů — a to je Orthův nový objev. Orth zve tento nový psychický jev »*Bewusstseinsslage*«, »útvár vědomí«, nedefinovatelný to jev, jakým jest hlavně pochyba, jistota, »bezprostřední vědění« (tucha předcházející utvoření soudu) a pod. S pojmem tím nemůžeme se smířiti, ježto vědomí nepřipouští různých útvarů a stupňů (srov. Krejčí, *Základy* 138—140). Dle našeho soudu tyto »útvary vědomí« jsou známým úkazem: jednak je to poměr nově vstupujícího vjemu k dispozicím po vjemech bývalých, jednak je to poměr reprodukované představy k ostatním dispozicím, jaký se jeví při hledání a nalezení vztahu mezi dvěma představami, tvoříme-li soudy. A v obou případech těchto je podklad úkazů těch přes popírání Orthovy citový, jeví se libostí—nelibostí, smíšenými ovšem s různými představami a motorickými reakcemi.

Aby vývody své podepřel o důkazy, uvádí Orth (75—127) podrobné protokoly »pokusů«, jež konány na čtyřech osobách výhradně introspekci. Popudem fyzickým byly tu tony ladiček a klavíru, hřmoty, vůně, barevné obrazce a skupiny bodů a čar. Ačkoli Orth myslí, že pokusy jeho jsou přesnější Brahnových, lze i proti nim namítati dosti: předpojatost osob (jsou to psychologové odborníci!), vycvičení v pokusech, plodící jistou nedbalost v sebezpozorování, zavření očí působící rušivý vliv atd. Vedle známých úkazů (přízvuk je silnější u vjemů čichových než zrakových, cit je v úzkém spojení s motorickou reakcí) plynulo z pokusů, že citové kvality jsou pouze dvě, libost—nelibost. Povšimnutí zasluhují myšlenky, že citů smíšených není (je to vlastně několik citů sukcesivně se objevujících) a že vášeň — jak se zdá vskutku pravděpodobnějším — není v podstatě cit, nýbrž souhrn jistých tělových počitků spojených s představami, city a výraznou motorickou reakcí.

Rudolf Neuhöfer.

Hess Anton: **Das Märchen vom Kausalzusammenhang oder im Banne des Zwecks.** Eine Kritik des kausalen Denkens. Hamburg. Otto Meissner, 1902. Str. 47 8^o; 2 Mk.

Případný a obsažný název spisku zřetelně dí, co spisovatel jeho, právník (právní zástupce), chce v něm dovozovati: známé dění o příčinné spojitosti náleží v říši pohádky; souvislost jest účelová. Rázně počíná své kredo hned na počátku: »Není spojitosti příčinné! Je toliko spojitost finální.« V souvislosti trvají dle auktora toliko přání lidská, lidské postuláty, vztahující se na *jakost* (— *So (Anders) Sein* —) věcí. Myšlení naše je vlastně finální, identické s myšlením prostředku a účelu; a toto myšlení zoveme kausálním a odraz jeho spojitostí příčinnou. V důkazu těchto věcí, jež hlavní částí spisku svého vede, nedovede ovšem o pravdivosti jejich čtenáře přesvědčiti. Proto také závěrek spisku samého, že tak řečený kausální pojem, ve všech vědách identický, jest toliko psychickou schopností k neúčelnějšímu spojování dvou požadavků, kterážto schopnost však musí v rozličných vědách vzhledem jejich rozličných účelů puřiti k účelnému myšlení zcela rozličnému, nemůže přesvědčovati jako tvrzení nevývratné.

Kč.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Museum. *Časopis bohoslovců moravských.* Pořadatel *Erantlišek Hruša*. Ročník XXXVII. 1903.

A n t. M l y n á ř, *Proč se nestal K. Havlíček Borovský knězem?* pojednává o této otázce objektivně na základě spisu Zeleného, Baxova, Rezníčkova a Masarykova.

F r. H r u š a, *Náboženství budoucnosti* usuzuje, že katolictví má budoucnost a to katolictví nepřetvořené na základě požadavků moderní doby, se svými dogmaty, se svým Kristem, se svým nástupcem Petrovým a s nástupci svatých apoštolů. Reforma je možná jen v kázni, obřadech, v zevnějších institucích. A přes to nazývá spisovatel Maninga velkým kardinálem a str. 80. dí: že církev snaží se konservativní a pokrokové duševní směry harmonicky smířiti, že dovede vyjiti vstříc přehmatům o slabé vůli . . . že náboženství dovedlo by založiti štěstí člověka, kdyby se dle něho žilo, a že se dá smířiti s nedotknutelností a posvátností auktority rozumové, že třeba jen odstraniti chyby, jež jsou jistě jen a jen čistě lidské a proto se odstraniti mohou.

Robert V á ň a, *Postavení povinnosti a práva moderní apologetiky* vidí úlohu její ve smíru a konečném rozhodnutí velkých problémů mezi rozličnými názory světovými. Nehlásejme světu, že věčných pravd nelze jinak vystihnouti, leč osvojením si metody a terminologie scholastické, nežádejme na apologetovi vědomostí, jichž si osvojiti nemohl. Dejme mu volnost a právo, aby, dbaje ovšem při tom důležitých pokynů sv. Otce, mohl užiti zbrani svých odpůrců. K tomu je třeba, aby se mohl vžítí do způsobu myšlení a předpokladů jejich. Takto vyzbrojen nemusí se báti podrobiti křesťanské pravdy zkoušce vědecké.

F r a n t. O d v a l i l píše o *J. K. Huysmansovi*.

F r. H r u š a, *Sv. Tomáš Akv. a Kant*, psáno vzhledem ke spisu Paulsenovu, Kant, Philosoph des Protestantismus.

F r a n t. H r a c h o v s k ý, *Vznik moderního mysticismu* dospívá k výsledku: Moderní filosofie vrcholíc v mysticismu, jakožto v konkluzi všeho předcházejícího, přibližuje se, snad nejvíce, ovšem negativní cestou, ke křesťanství — jen poznati pravý okamžik, kdy struna bude nejvíc napjata, a vrhnouti pochodeň víry v ten chaos bezedný a změněna bude tvářnost země.

J o s. K r a t o c h v í l, *Problém Boha v řecké filosofii před Sokratem.* Historická skizza, neukončená.

J o s. S k a l i c k ý, *Skizza.* Píše mezi jiným toto: Neexistuje systém, jenž by od základů svých až po niveau svého rozmachu byl nepretřžitou řadou lží, jako zlo není na světě samo o sobě, neboť zlo jsou křídla, jež spínají se k letu nad světem jenom tehda, spojí-li je idea dobra . . . Nemusíme asimilovati duši svou duchu světa, jenž je v podstatě hříchem, avšak můžeme upozorniti na sebe právě tím, čím Nietzscheovy spisy staly se vábívními — svou duší.

O studiu historie české v naší době, L a d. S l o u p s k ý. Má tři kapitoly: 1. Palackého vedlélo historické. 2. Historická škola Gollova. 3. Filosofie dějin. Zajímavé, jestli též pravdivé. Kí.

Živa. *Časopis přírodnický.* Redaktor Boh. Rajman. Roč. XIII. 1903.

Dr. Růžička, *Papír citlivý na světlo jako sítnice*, podává zprávu o svém vynálezu, který hodí se za měřidlo světla lépe než obyčejný papír fotografický. Je to kombinace rhodaminového papíru Andersenova, opatřeného na povrchu filtrační vrstvou auraminem zbarvenou, jež má »citlivost« podobnou jako sítnice, kdežto papír fotografický má největší citlivost pro paprsky, kterých sítnice vůbec nevidí, nemá pro paprsky, jež sítnici nejjasněji svítí, citlivosti prakticky žádné.

Dr. Mencl jedná *O vlivech určujících pohlaví*. Prof. Němec *O Neolamarckismu*. Pod chífrou — k článku psychologicky zajímavý *O anthropologii*.

Str. 113. pod záhlavím *Naše vědění, jeho konce* čte se: »Ale my bychom rádi svým čtenářům pořáde uváděli v pamět, že to není pravá věda, co jim povídati můžeme, ba že mnohé takové určité pronesené souvětí nejsou zcela tak vyjednané věci, jak my zde musíme, žel Bohu, povídati. Pravá věda se tak lacino neprodává, s sebou mluvíti smí jen ten, jenž ji má prožitu a sám ruky přiložil, my tímto způsobem poučujeme jen, aby pravá práce vědecká byla oceněná kruhem interesovaných čím dále tím u nás četnějších a pak my chceme čtenáře nikoli snad nasytiti, nýbrž hladovými učiniti, aby po čtení a poučování svém víc a více práhli.« — To by mohlo vésti k nedorozumění. Str. 210. *Člověk a příroda*. »Lidé provozující vědu mívají velmi vážné vzezření, ba někteří pod tím vzezřením až trpí obávající se, aby z pod masky vědecké nevysvitl lidský podklad . . . Ale tato maska klame a není zárukou vědecké zdatnosti . . . Společnost malá spíše skutečně veliké lidi přehlédne, kdežto u prázdných, maskovaných se plete malý národ rád, poněvadž títo v boji o velikou svou existenci přivedli to u maskování k vysoké rutině . . . Nesmíš mysliti, že stačí býti podivínem, abys slul velikým, ani choditi s vážnou tváří, abys slul učencem. Dej klukovi ministrantskou komži a bude žehnatí klečícím zástupům; učitel vysokého učení nemusí býti ještě učencem, tím méně pracovníkem . . . Vykonává-li učitel středoškolský i práce vědecké, jest mnohem více obdivuhodný než universitní k vědě úředně pozvaný . . . Velmi podivné kombinace má malý národ, má trochu více vynikající pracovníky s domýšlivostí bohorovna a ti se dívají na to národní snažení kolem s patra, má ale i všude předsedající formalisty, kteří beze vší oprávněnosti všechny i pravé pracovníky mentorují, ba mentorování se jim stává živnostenskou potřebou, jim stojí zdánlivě nad jinými, ba jim jdou třeba za kariérou politickou. A příklad svádí, pomalu se k těmto posledním lepší vědecká nedochůdčata, odmítnutí kandidáti, nespokojení pokoutní reformátoři. A i ti musí býti živi.«

Str. 212. *Věda a knihy učebné*. Oprávněný vzdech nad neuznáním, s jakým se setkává u nás práce věnovaná psaní učebnic. »Kritik vyspělý, věci znalý a slušný prospívá vědě, i kdy o jeho mnohých kritických postupováních nedoví se ani svět, smutnější postavou je kritik, který chce svým čtenářům namluviti na úkor kritizovaného, že je znamenitý chlapík; nejsmutnější ale kritik, o němž si vrabci z jeho kritiky vyčetli a zpívají, že vlastně sám nic neumí.«

Str. 217. *University stávají se něčím novým*. Z fakult dělají se v některých státech odborné školy, jimž v čelo budou postaveni záhy prefekti . . . V moderních universitách začíná se zahnížďovati duch z parlamentů, míst,

kdež dělají se lidstvu zákony uprostřed mravů z krčem. V universitách začíná se již roztahovati a pointovati nacionalism, university začínají hlasovati, smí-li se dáti tomu či onomu národu to či ono právo, a při schůzích učenců nerozhoduje věhlas a hloubka pojmání pochodů světa přírodního i duchovního, nýbrž jakého je původu člověk. I s náboženstvím začíná se pohrávati. Zakládají se na př. katolické university. K čemu? — může věda býti pozmeněna ve smyslu speciálních náboženství?

Str. 243. *O přírodovědeckých faktech* je rozhovor nutný, neboť v časopisech našich opět probleskly v úvahách a kritikách věd přírodních poznámky, svědčící sice o smélosti auktorů, ale též o jejich nedostatečné informaci. »Snahou nynější vědy jest veškeré lidské vědění učiniti co možná věrným odleskem skutečnosti . . . Přírodní věda má za objekt studia svého ten obsah představ našich, jež nazýváme jakožto utvořený nikterak samostatností naši mohutností představovací, nýbrž jakožto z venku odpozorovaný . . . Bylo by omylem, že Živa pointující přírodovědecká fakta holduje přemrštěnému empirismu, jež vychází pouze za honbou fakt . . . Dnes ovšem platí pouze fakta přírodovědecká, doba je ve světě dávno zašlá, kdy ten berlínský profesor mohl říci: fysiolog nemá co činiti s pokusy, ty jsou dobré pro fysika . . . Utéci se do světa ideálního je špatnou pomocí i krátkého trvání, člověk stojí prázděn vůči věcem a tone v ilusích a frásích. Reakce proti tomu směru je nejen ve vědách přírodních úspěšna, nýbrž i v historii, vědách uměleckých i v jazykozpytu; všude prohlédli, že nejprve dlužno důkladně poznati skutečnosti a pak že přijde zákon. I filosofie postupuje tak, neboť pamět, zkušenost, cvik jsou také skutečnosti, i kdybychom je dnes nemohli vyvoditi z podráždění vláken nervových i vedení jeho.«

Str. 267. Referát o spise Hermann von Helmholtz von Leo Königsberger, 3 svazky.

Str. 304. *Život na Javě*, satira na naše poměry, zvláště universitní.

Kř.

Česká Škola. Příloha Českého Učitele. Ročník II. 1902-3. Red. J. Černý v Novém Bydžově.

Pokrokový směr ve výchově, jehož časopis tento je hlasatelem, hájí se zde s důslednou rozhodností a vzletem a jakýmsi sebevědomím, které dobře působí. Přísných vědeckých rozborů zde není, ale nabádatých úvah mnoho.

Hned první článek *Pokrok — pokrokovost* je takový, čteme-li tam: »Chceme za pravdou a prostředkem svobody. Dovedeme-li však vzbuditi v sobě činnou a obětavou lásku pro ně? Dovedeme-li je pochopit v cizím díle? Dovedeme-li zdůvodniti si vědecky nutnost, odstraňovati neudržitelné a nepotřebné formy i věci? Dovedeme-li pronésti kritiku kompetentní na základě odborné znalosti věcí, okolností, lidí a jich historie? Dovedeme-li se projevit kritikou vskutku blahovolnou, t. j. pokrokumilovnou? Takovou kritikou, jež odkrývá vady a zároveň povzbuzuje a ukazuje prostředky a způsoby zdokonalení? Takovou kritikou, jež by vychovávala ku práci a pokroku?« A dále: »A tedy venkonce — pokrok jest determinován i ještě mnohými věcmi mimo moc a rozum člověka. Na nás jest, abychom mu lépe rozuměli a, kde možno, rozumně v jeho postup zasahovali, t. j. z á p a s i l i o vše lepší a dokonalejší.«

F. Š e b e k ve stati *Za činnosti přednáškovou* žádá si organisace před-

náškové akce a ukazuje příčiny, které až dosud učitele jako jednotlivce od soustavné vzdělávací činnosti přednáškové odrazovaly, nebo vůbec jí ani vzniku nedaly. Mimo jiné přeje si, aby do přednášek mimo zpěv a hudbu zavedlo se hlasité, nebo raději přednáškové čtení. Míni, že u nás prosté čtení až dosud bylo podceňováno.

Jan Živný pojednává o *obecné škole v Anglii*, pendant ku článku Drtinovu o obecné škole ve Francii v Paed. Rozhledech.

V článku *Zlepšení výchovy školní* staví se proti sobě konservativní a pokrokový názor v pedagogice jako autoritativně aristokratický a rozhodně demokratický a ilustruje se jaksí sporem Brunétiéra a Berthelota. Brunétière tvrdil, že věda nespĺnila svých slibů a že je neschopna založiti morálku. Berthelot dokazoval naproti tomu, jak mnoho dobrodiní věda lidstvu přinesla, jak působila k zlepšení správy státní, rozmnožila blahobyť, působila k rozšíření citu solidarity, což výsledkem čistě morálním, jak má velikou sílu výchovnou a hluboký podklad a zdroj mravnosti. Článek končí myšlenkou, že zlepšení výchovy může se státi zvědečtěním, které vede k zdemokratisování její, totiž k onomu vznešenému individualismu, který je podkladem spokojeného socialismu.

Číslo 6. věnováno jest nejčestějšímu a v jistém smyslu nejpedagogičtějšímu českému výtvarníku Mikuláši Alešovi k jeho padesátým narozeninám.

Myšlenky čl. *Zlepšení výchovy školní* rozvedeny jsou případně v článku Jiřího Hlasy *Jak si představití úkol národní školy české*, kdež zvláštní pozornosti zasluhují názory o vyučování náboženství. V čl. *O dalších úkolech učitelstva* Jar. Kožíšek zdůrazňuje, že základní podmínkou vydatnější práce školní, podmínkou, kterou neklade jen organizace stavovská, ale sám kulturní stav doby, je vědecké vzdělání učitelstva v pedagogických disciplínách.

V čl. *Hnutí učitelské a postup vzdělanostní* ukazuje se dle Jak. Beyhl-ova článku v *Deutsche Schule*, že církev hnutí vzdělanostnímu se tvrdošíjně, pokud svými prostředky stačí, vzpírá.

Čís. 21. věnováno je památce mučenníků Kostnických.

Časopis podává dosti obšírné výtahy z extensních přednášek Drtinových, Čádových a ze spisu dra O. Kramáře *Úvahy o střední škole*. Přináší také dokončení ankety o umělecké výchově, kteráž vyšla nyní v samostatném otisku. Kí.

Paedagogické rozhledy. Vydává Dědictví Komenského. Roč. XVI.

Redakce je změněna; záleží z více odborníků: dra Fr. Čády, Jos. Černého, dra Ot. Kádnera, Vil. Lidmily, Jos. Patočky, Jar. Petra; pořadatelem je Josef Tůma a za redakci odpovídá Jos. Müller. Z obsahu časopisu je viděti, že tato změna v redakci mu přišla k duhu. Získal na vědecké hodnotě článků, hojnosti a správnosti materiálu, abych tak řekl, rozhledového a vyrovnanosti v jednotlivých oborech, o něž se podělili redakční pracovníci. Zdá se však, že převážný ráz časopisu vtiskuje spolučinnost prof. Čády, jenž řídí rubriku pedopsychologie, zabírající největší místo mezi rozhledy a jdoucí do podrobností, jak jen vidáme v časopisech výlučně tomuto oboru věnovaných..

Časopis by se mohl docela dobře zvatí *Rozhledy pedagogické a pedopsychologické*. Že to není na škodu, rozumí se samo sebou. Pedopsychologie stojí nyní v popředí mezi disciplínami, o něž se pedagogové zajímají a

skrze ni spojují se problémy pedagogické s psychologii způsobem, pro praktického pedagoga nejpřiměřenějším a pro vědeckou pedagogiku nejpłodnějším.

Na člancích podává ročník tento obsírný Čá d ů v *Dětské kresby*, *Drtinův* neméně obsáhlý *Obecné školství francouzské*. O. Ká d n e r podává nekrolog Jos. Durdíka, v němž všímá si jeho názorů o pedagogice, o níž Durdík přednášel přejav po smrti Lindnerové řízení pedagogického semináře. V. P t á č e k má článek Staré a nové kreslení na ústavech učitelských; V. L i d m i l a: *Výchova umělecká a školní hudba*, hledí obrozující zásady hnutí pro uměleckou výchovu prakticky využítkovati pro nápravu vyučování zpěvu a hudby; »zamřelý lán školní hudby a zpěvu čeká už netrpkélivě na očistný a osvobozující vánek rodicího se dne.« Reformní otázku školního zpěvu chápe jako otázku hudebního vzdělání učitelstva. Dnešní způsob tohoto vzdělání jest neumělecké ubožáctví a tendenční příprava pro hudbu chrámovou — varhanicky tendenční, jež jest školskou novelou ještě zdůrazňována. Zastaralý a neumělecký názor hudební ssaji kandidáti učitelští, cvičí-li hlas a intonaci plesnivou školou Pivodovou — k didaktickému mechanismu přímo míří a také hluboko pod úroveň uměleckého klesá výchova hudební cvičením písní se zvláštním zřetelem k potřebě na školách obecných. Vznikl předsudek falešný o specifickém umění pro děti a z něho vysvitl bezpáteřný typ školní písně. Spis. mluví proti výhradnému užívání houslí při vyučování zpěvu, ježto znemožňuje pedagogické využitkování vyňatků a dostupných celků moderně umělecké hudební produkce. Chce tedy spis., aby cílem vyučování zpěvu bylo: buditi a rozvíjeti vnímavost pro hudební krásno, porozumění a lásku k hudebnímu umění. K tomu cíli žádá, aby výchovný materiál symbolicky, zhuštěně a hodně suggestivně vyslovil rozlehlou vývojovou fasi od prosté písně až k bohatě diferencované hudební kultuře dneška. Proti tomuto článku polemisuje Al. Vávra v *Učitelských Novinách*, zastává se hlavně Pivody.

Dr. J. N o v á k podává *Nové příspěvky k bibliografii Komenského*. J. P e š e k píše *O uměleckých pomůckách pro prvouku*.

V pedopsychologických rozhledech je podrobná stať dra J. V o j t ě c h a: *Rozhledy po bádáních o únavě prací duševní*.

V rubrice *Hnutí pro uměleckou výchovu* zajímá polemika Patočkova proti řediteli J. Klikovi, školskému referentu Národních listů, jenž vytýká 1. že umělecká výchova vnáší do školy cizí živel, 2. že se v *Ped. Rozhledech* zanedbává ruská pedagog. literatura a docela z nich uměleckou výchovu podle německého vzoru vytištěna i česká pedagogika.

Rubriky *Literatura, literatura pro mládež, Rozhledy, Hlídky časopisů, Ze školství zahraničného, Zprávy* jsou velmi bohaté a pečlivě sestavovány.
Kí.

Zeitschrift für Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane.

Red. H. Ebbinghaas a W. Nagel. 34 Bd.

Přináší bibliografii psycho-fysiologické literatury za rok 1902 sestavenou od Leo Hirschlaffa a H. C. Warrena. Velmi důkladná a snad úplná, vyčerpávajíc časopisné články i referáty pod rubrikami: I. Allgemeines. Učebnice, methodologie, historie, bibliografie. II. Anatomie nervových ústředí. III. Fysiologie ústředí. IV. Počítkosloví. V. Základní zákony duševního dění. VI. Představy. VII. City. VIII. Pohyb a vůle. IX. Zvláštní stavy vědomí. X. Individuum a společnost. XI. Psychologie zvířecí. Čísel je 3050!
Kí.

ZPRÁVY.

Radium. Jest radium nebo není? Manželé Curieovi našli nový prvek, jež nazvali radiem, za to dostali cenu Nobelovu, prof. Zenger v přednášce v české společnosti pro průmysl chemický pronesl mínění, že radia není. O existenci olova nebo kyslíku jakožto prvku nikdo, kdo zná pojem prvku, jak ho chemikové užívají, nepochybuje; jak je možná pochybnost o existenci radia? Radium jako něco samostatně existujícího v přírodě nenacházíme, ani toho v laboratoři nedovedli rozloučením složených látek vydobytí. V žádné laboratoři nemohou ukázat a říci: hle, to je radium, přesvědčte se svými smysly a srovnejte s jinými látkami, nevěřte-li. Ukáží nám jen látku, která má jistou vlastnost, radioaktivitou ji nazývají, v takové míře, v jaké se nikde jinde s ní nesetkáváme a jejíž složení hmotné vykazuje vedle známého kvanta ještě nějaké x. Radium je tedy supponovaný prvek a projevuje svou přítomnost jistou vlastností. Naproti tomu prof. Zenger soudí, že na vysvětlení této vlastnosti netřeba supponovati prvek, nýbrž že ji vysvětliti lze elektromagnetickou energií, zkrátka jinou hypothesou, o jejíž uplatnění prof. Zenger od několika let usiluje. Stojí tedy proti sobě dva názory a není pochyby, že vědecký vývoj naloží s nimi tak, jako vždy jindy s hypothesami sobě odporujícími. Dějiny vědy jsou samý zápas myšlenek, jinak pokrok není možný. Každý má právo názor svůj pronést, jej hájiti a o pravosti jeho přesvědčovati; ale snad se také samo sebou rozumí, že není názor jako názor a že jen takovému se podaří vědecký svět trvalým vzruchem rozvířiti, který, třeba niče dosavadní podklad soustavy, přináší něco nového, pozitivního, otvírá výhled v neproniknutou dosud končinu neznáma anebo na dosavadní materiál fakt vrhá světlo se stránky netušené. Jediným prostředkem jsou k tomu důvody, přesvědčivé, logické, vědecké důvody. Možno sice také mnoho tušiti, věda má svou fantasií a jí obdaření myslitelé anticipovali vývoj vědy smělými nápady myšlenkovými; ale vědecké hodnoty nabudou teprv, až se je podaří dokázati. Zengrův názor nikterak nezvířil vědecký svět v tomto smyslu, a tvrdí-li se to v Zlaté Praze, s dodatkem, že jim vynález manželů Curie-ových obrácen jest rub na rub, uvádí se tím širší obecnostvo zbytečně v omyl a zkaluje se mu zrak pro pochopení vědecké práce. Sensaci vzbudilo vystoupení Zengrovo, to ano, zvědavost vzbudilo, to je pochopitelné. Od té doby však, co seznán byl obsah dosti reklamně ohlašované přednášky, není mi známo, že by vzbudila dalšího ohlasu v kruzích vědeckých. Zenger má pro svůj názor hypothesu, Curieovi mají pro svůj vynález pracnou, experimentální

metodu, pomocí které dostoupila chemie dnešní výše. Pracovali tak, jak chemik pracovati musí, a jestliže metoda jejich je správná, musí chemik akceptovati její důsledky, a kdyby neakceptoval, zamítnul by metodu, jež drží jeho vědu, zvrátil by půdu pod sebou. Metoda je chemii vším, vezmete ji metodu, je mezi vědami ničím. Chemii postavil na exaktní vědecký základ Lavoisier. Položil důraz na plyn kyslík a zaplašil na vždy slovo flogiston. Pojem kyslíku vedl k tomu, aby vážení bylo učiněno základem chemické analýsy, ze sloučenin kyslíku vystoupil pojem prvků, myšlenka, kterak prvky dobývati, a princip zachování hmoty, zkoušení analýsami a syntesou. Vedle celé té programové práce: hledání prvků z rud a solí, i jejich slučovacích čísel, tak zv. váh atomových, vzala původ ze slučovacích forem kyslíka i energetická část nauky, t. j. pozorování množství vyvinutého tepla při okysličování. Odebíráním kyslíku zemínám i rudám dospěli chemikové povlovně zostřující své metody k veliké řadě prvků, mezi nimi i vzácnějších méně často se vyskytujících. Roku 1861 nalezením analýsy spektrální jsou elementární hmoty charakterisovány vysoce citlivou methodou, kterou dovedli pak učenci vystihnouti i nejjemnější sledy látek známých ve vesmíru celém. Nové čáry spektrální, které žádnému ze známých prvků nenáležely, poukazovaly k prvkům novým a tu již práce byla těžší, veliký materiál kryl v nitru svém posud nepatrné stopy elementů nových a tu bylo nutno zpracovati práci úmornou veliký materiál jalový, než vystiženy ty zbytečky nové. Dalšího zdokonalení došla chemická analýsa pozorováním vyzařování světla, při kterémž práci účastnili se i naši chemikové, a ve Francii věnovali pozornost podobnému záření z praeparátů uranových; uranu přičítána byla vlastnost záření. R. 1896 Becquerel poznal a měřil radiaci uranu a jeho sloučenin a od té doby kladena jest za východiště. Ruda však má radiaci silnější, než má uran v ni obsažený, proto hledali Curieovi látku radioaktivnou ve zbytcích po vyloučení uranu. V Jáchymově dobývá se uran ze smolince, v němž je kysličníku uranouranitého 75-23 proc., ostatní je hmota bezcenná průmyslově. Smolínek, mineral cenný, zpracovává se takto: minerál na prášek rozbitý taví se vodou a zředěnou kyselinou sírovou. Uran přechází všecek do roztoku. Zbývá nerozpustný zbytek, který obsahuje všechny radioktivné látky; jeho aktivita je 4-5krát větší než kovového uranu. Pan Debierne v továrně provedl dělení; zbytek obsahuje: sírany olova, vápna, barya, křemík, hliník, železo, měď, vismut, zinek, mangan, kobalt, nikl, vanad, antimon, thalium, vzácné zeminy všech odstínů. Vaří se se silným louhem i odstraní se z něho kyselina sírová, křemík, hliník, olovo. Zbytek rozloučí se kyselinou solnou, srazí se mnoho kovů sírovodíkem a s nimi polonium, v hydrátech amoniakem sražených je aktinium, druhý kov radioaktivní. Radium zbývá teprv v tom docela nerozpustném zbytku jako součást nejnerozpustnější. Vaří-li se zbytek s velmi koncentrovaným roztokem sody opět a opět, přemění se sírany v uhličítany; tyto rozpustí se v solné kyselině a roztok srazí se sírovou, což všechno se děje třikráte. Změní-li se pak sírany v chloridy a zkoumají elektrometricky, jeví 60krát větší aktivitu než uran. Odtud frakcionujeme tak dlouho, až dospějeme zdlouhavou prací ku milionkrát radioaktivnější frakci radiumchloridu. Čím stávala se sůl radioaktivnější, tím silněji stoupala atomová váha kovu s chlorem spojeného nad baryum. Po úmorné práci získali Curieovi, kteří

si opatřili z Jáchymova 5 tun zbytků, 0·12 gramu chloridu, barya téměř prostého, více než milionkrát radioaktivnějšího, než je uran, chloridu, jehož element s atomickou vahou 225 nazván jest *radium*. Pan Demarçay vyčistil malinký podíl úplně od barya i fotografoval spektrum radiové, které je nové, od známých odchylné . . . (Kdežto u jiných dvou podobnou cestou supponovaných prvků aktinia a polonia se spektrální důkaz nepodařil!) Tak vypisuje Živa letošní str. 185.—7. genesi nálezu, a jakož nemám příčiny pochybovati o správnosti referátu, tak nemohu se svého laického stanoviska jinak než souditi, že, dokud chemie nebude postavena na jiné základy, dokud pojem prvku nebude z ní vyloučen, že, co takovým způsobem bude stanoveno, jakým postupovali manželé Curieovi k vynalezení radia, musí se pokládati za vědecky zjištěné a že by bylo proti duchu vědeckému, kdyby chemie vzdala se posice své k vůli hypotese jakékoli dříve, než se najde fakt, který svou methodou vysvětliti naprosto nedovede, aniž by se zapletla ve vnitřní spory. Takový fakt prof. Zenger neuvádí, a co uvádí, jsou věci, jež zkoumatelé o radioaktivitě dávno vzali v počet. Že svou hypotésou dovede radioaktivitu vysvětliti a že nesnáze, které chemikům působí vlastnost záření jako zdroj energie, rozřešuje hravě, to nerozhoduje; dříve by musil vyvrátiti chemicko-vědecký základ, na němž práce Curieových stojí. Pokládám za chybu, že žurnály naše (nepochopitelně mi, z jakých důvodů, a myslím, že proti intencím samého prof. Zengra) jeho zvolání: »není radia« nepřijaly s tou rezervou, jakou mají zachovávatí vůči cizině v zájmu vědecké reputace českých pracovníků. Stanovisko jejich může býti v otázkách vědeckých jenom vyčkávací, předčasným straněním jednomu ze sporných názorů uvádí se širší obecenstvo v omyl, a když se jedná o oponenta Čecha, jest nebezpečí, aby to naše širší obecenstvo nedalo se citovými důvody zaslepiti pro důvody věcné. *Ki.*

Vydání Husových spisů pokračuje, s povděkem budiž připomenuto, rychle. Vyšlo právě číslo 4. obsahující první část důležitého spisu *Super quattuor sententiarum*. Spis tento obsahuje výklad čtyř knih sestencí Petra Lombarda, kteréž byly svého času první a nejdůležitější svod theologické učenosti a křesťanské filosofie, tvořice podklad vyučování a vychování kněží. O spise tomto vydavatel dr. Flajšhans podotýká v úvodě str. XLI.: »Cena jeho je veliká. Se stanoviska odborného theologa ovšem není přílišná, poněvadž Hus celkem značně se omezuje, nejde do hloubky a často diskusi se vyhýbá. Ale za to pro poznání učení, činnosti i jazyka Husova jest svrchovaná. Nemáme vůbec druhého díla, jež by nám myšlenkový svět Husův líčilo tak názorně, úplně i přesně. Ostatní všechna díla, pokud se zjevila po r. 1408 (a těch je počet největší), musí býti ceněna i vykládána vždy se zřetelem k Lombardovi. Nelze již dnes z nejasných a úplných zmínek pozdějších konstruovati mylné výklady o učení a činnosti Husově; tyto nejasné a neúplné zmínky nabývají na jasném pozadí Lombardově smysl přesný a zřetelný. Dílo naše musí se státi východiskem nových a dalších studií, lepších a správnějších než byly dosavadní.«

U pohanských Eskymáků. Zpráv o náboženství primitivních kmenů dostává se nám pravidelně z úst misionářů, pozdější pozorovatelé seznávají představy pohanské již jen silně dotčené křesťanskými; ale vůči misionáři, který posuzuje a odsuzuje pohanské představy, asi nelze se nadíti, že by pohané mluvili upřímně a zcela volně, a proto věda

náboženská pracuje většinou s materiálem nespolehlivým. Vzácnou již možnost, napravití tuto chybu při kmeni civilisací skoro naprosto nedotčeném hleděla využít výprava dánská k nejsevernějšímu kmeni zeměkoule, Eskymákům u Smith-sundu, na severu mysu Yorkova (asi v 76° s. š.). Existenci toho kmene konstatoval r. 1818 Ross a od té doby se s nimi stýkali jenom jednotliví cestovatelé arktičtí, zvláště Peary od r. 1891, a někteří velrybáři škotští vyměnili si od nich kožešiny za pušky a náboje. V Grónsku mešká tou dobou dánská »literární výprava«, která studuje jazyk a mravy lidu v rozsáhlých oněch končinách; dne 24. března 1903 vypravili se členové její, spisovatel Mylius-Erichsen, malíř hrabě Moltke, student (filolog) Knud Rasmussen s dvěma Groňany z nejsevernější osady Upernivik (73°), aby se svými psími saněmi se dostali přes led zálivu Melvilleova k oněm pohanským Eskymákům. Cesta nebyla právě šťastna, hrabě Moltke se záhy nebezpečně rozstonał a těžce stonał po celý rok, návrat byl několikrát znemožněn počasím a teprve 24. března 1904 navrátila se výprava zase do Uperniviku, provázena 6 pohanskými Eskymáky.

Řada dopisů v kodaňském listě »Politiken« v posledních dnech května vypravuje o této dobrodružné a nebezpečné výpravě a slibuje pro budoucnost hojně zprávy o víře, vědomostech, názorech, pověstech tohoto národu, který nečítá již více než 200 duší. O obtížích takové výpravy nelze si činit představy; kdo by četl bez hrůzy a soustrasti o štědrém dni, který měl vůdce výpravy v nejsevernějším obydlí zeměkoule, jezdív se svým průvodcem od 7 hodin ráno do večera:

»Nezklamal jsem se, přijali mne velmi přátelsky; hospodyně svlékla mi mé medvědí kalhoty a můj sobí kožich a přinesla mi skvostnou večeři štedrovečerní. V cínové krabici, visící nad špekovou lampou, bylo něco zbytků vařeného masa z tak zvaného »starého, páchnoucího samce tuleního«, a trochu polévky. Do toho vyplivla špek narvalí, který právě užvykala, a přisypala několik hrstí tulení krve. Pak to vše zamíchala ne moc čistým prstem a moje jídlo štedrovečerní bylo hotovo.«

Na zpáteční cestě nebylo ani konserv, ani paliva; jedinou potravou, než se došlo depotu blízko osady, bylo surové zmrzlé maso mroží, po celý čas se členové výpravy nemyli, nenosili již prádla, trpěli hrozně hmyzem atd. Údaje o zvycích a mravech domorodců jsou prozatím skrovné, ale ne nezajímavé.

Na jednom místě byli požádáni, aby zabili jistého Eskymáka; jeho bratr byl téhož roku zavražděn a vrahové se obávali krevní msty. Častější než vražda jest usmrcení dětí; vdovec nebo vdova často usmrtí nemluvně, jež ztratilo živitele. Naproti tomu starci se nevráždí, poměr mezi rodiči a dětmi je pěkný. V mladších letech děti jsou nezbedny a smějí dělat, co chtějí; vidět, jak tyránkové házejí na matku kamení a kusy ledu a bijí ji. Dospělí říkají: »Nebijeme děti, my velcí máme rozum, děti nemají. Ale vidíte přece, že když vyrostou, jsou z nich dobří zaopatřovatelé starých rodičů.« Dětství přestává v 14 letech, pak jsou již statnými lovci. Všichni jsou statní, nedochůdčat, jako mezi křesťanskými Eskymáky, není, Darwinovský výběr se tu uplatňuje, slabý zahyne. Viděli jsme dvanáctiletého hochá, jak se vracel denně se svým tuleněm, pak šel k stárnoucí matce, která stále udržovala své mléko, a nalokal se rádně. Děvčata se vdávají v 12—13 letech, ale nejsou vyvinuta rádně, až o dva roky později. První

matka se rok musí zdržet různých prací na usmíření zlých mocí. Někteří dost mladí mužové byli již po druhé nebo po třetí ženatí, že jejich dřívější ženy zemřely pramladě potrativše. Mnohoženství není obecné, neboť kmen má více mužů než žen, takže se jich skoro nedostává, ale jsou přece případy dvojženství. Měnění žen je obyčejnou zábavou — ne jako hra při shasnuté lampě, jako na východním pobřeží Grónska — nýbrž jen mezi jednotlivci. Při návratu z výprav loveckých umlouvává se změna pro příští den. Ženy nesmějí protestovat, bojí se bití. »Několikrát do roka je nutno natlouci své ženě«, říkají muži, »jinak by nás zbavily panství«. Ale jmenovali nám přece několik mužů, u kterých se nikdy neslyšelo, že by bili své ženy. Ženy v křesťanském Grónsku jsou z pravidla pány v domě, ony hovoří, když přijde host. To je dílo kultury. U polárních Eskymáků ženy většinou mlčí, sedí s nohama skříženými skoro nahé na pryčně, šijí a hledí si lampy, muži sami stahují ulovenou zvěř, házejí maso do kotle, baví svého hosta co nejživěji a pobízejí k jídlu a pití. Náčelník není, každý je pánem svým, své ženy a svých dětí; vládne úplná volnost kočovati nezávisle od druhých. Stále jsou na cestách — ale někteří jsou přátelé, jiní se vyhýbají sobě. Zřídka řečnou nepříteli mínění do očí, spíše ho pomlouvají, zcela jako křesťanští Eskymáci. Jediní, kdo vykonávají jakous vládu, jsou zaříkávači duchů, Angakokové, jsoutě jaksí kněžími a lékaři. Náboženství se skládá z řady příkazů a zákazů a je úkolem Angakoka, aby starým zvykům získal úctu, aby byl prostředníkem mezi duchy a světem viditelným. Nemocný se ptá po příčině nemoci a doví se, že ten onen zákaz překročil. »Tomu, čemu věříme, naučili jsme se od svých rodičů a tomu naučíme své děti, neboť je to správné«, říkají. »Ale mladí odpadávají od víry«, nařiká žena starého Angakoka, »vzdorují a posmívají se obyčejům. Avšak přichází stáří, přichází rozum a pak jsou poslušni příkázání jako my ostatní. — Je to také tak v zemi bílých lidí?« »Na vlas« odpovídá jí tázaný. Jako jeden z takových náboženských zákazů (a to velice účelný pro výchovu) uvádí se potom, že nikdo nesmí jísti medvědího masa, kdo ještě neskolil (harpunou) medvěda. Smysl pro umění je slaběji vyvinut, než u Grónanů východních, jejich fantasie je chudší, myšlenkový svět prostší, pojem krásy je pouhým pojmem účelnosti. Jen co je užitečné, je krásné, kraj, kde je přístup k rašelině a kamení a kde jsou dobrá loviště a pod.

Styky mezi těmito pohanskými a nejsevernějšími křesťanskými Eskymáky jsou teď navázány, a jistě budou vyměňovat kožešiny za prach a jiné věci. Opustit svou zemi nechtí, přejí si, aby se bílí lidé mezi nimi usadili. Pisatel končí: »Kéž naleznou pohany stejně hodnými, pomocnými a statnými, jako byli, když jsme žili mezi nimi — a kéž pohané se utvrdí pak v pěkném dojmu o naší civilisaci a její nositelích, jakého nabylo našich šest pohanských průvodců mezi Dány usazenými pevně v Uperniviku a Amanaku v dánském severním Grónsku.«

To jsou slova, která mnohý velký národ, jenž nosí kulturu do krajín méně odstrašujících, než je Grónsko, by mohl Dánům závidět, podle toho, co slyšíme z různých »debat osadnických« v říšských sněmech.

Ks.

Zbožňný předek. Mohla by zajímati epizoda z nynější rusko-japonské války. Když ponejprv byl podniknut pokus, vjezd do Port Arturského přístavu uzavřítí ponořením lodí, byl velitelem lodí Fukaimaru, určené k ponoření, kapitán Hirose, jenž počínal si tak hrdinsky

a vůči příteli svému, důstojníku Suginovi, tak obětavě, že čin jeho vzbudil v Tokiu takové nadšení, že ihned sebrány byly peníze na pomník, který bude postaven v parku Hibiya. Baronka Annetta Babo-Vivenotová podávajíc o tom zprávu, končí: Die Landbevölkerung aber, in frommem Glauben, hat ihn zum Kriegsgott erhoben und erweist ihm göttliche Ehren.

Kí.

Kořenský v cestopise K protinožcům II. 420, píše: Queenslandští divoši žijí bez boha a umírají bez boha. Nadpřirozená ta bytost je jim neznáma, a lekají se jenom strašidel a duchů po zesnulých předcích, kteří nebyli řádně pochováni. Proto stěhují se někteří kmenové i s mrtvolou nebožtíkovou po několik neděl, jen aby ji mohli dobře vysušiti, nad ohněm vyuditi a teprve potom pochovati. (Srovnej: Č. Mysl, číslo předešlé, str. 235.)

Spencer o klasickém studiu. Že Spencer pro klasické studium nebyl nadšen, víme z jeho spisů a z Gauppovy biografie jsme se dověděli, že mu bylo učení se klasickým řečem odporné. V autobiografii, která má nyní vyjít, a o jejímž obsahu dostaly se do časopisů některé zprávy po smrti filosofově, pronáší se o témž předmětu takto: »Jest s podivením, že po tolika tisíciletích civilisace dosud ještě se věří, že pro člověka znalost vlastní přirozenosti, tělesné i duševní, znalost fysického a sociálního světa, v němž mu jest žítí, je bezvýznamná, že naproti tomu má ovládati řeč dvou národů dávno zaniklých a s jejich legendami, bitvami, pověrami, jakož i s vlastnostmi a zločiny jejich bohů býti obeznámen. Dvě lokální skupiny faktů a fikcí, které zaujímají ve vývoji člověka tak malou část, kterýžto vývoj sám je velmi malou částí všehomíra, měly by tak zabrat studium, že by na studium ostatního světa a všehomíra nezbylo času? Kdyby nebylo Říma a Řecka, byl by život lidský a pravý způsob jej žítí v podstatě zrovna týž jako nyní. O zdraví a nemoci, o štěstí a neštěstí, o blahu a bídě bylo by zrovna týž způsobem rozhodnuto přízpůsobením a nepřizpůsobením jednání potřebě. A vědění, jež vede k takovému se přízpůsobení, které každým okamžikem na člověka naléhá, to se zanedbává pohrdlivě, kdežto za nejlepší přípravu pro účelně spořádaný život platí znalost slov, myšlenek, úspěchů, nehod a přečinů dvou národů, jichž inteligence jistě nevynikala nad naši, jichž morálka stála rozhodně níže a jichž obeznámenost s podstatou věcí, vnitřně i vněšně, byla poměrně malá.« Spencer mluví pak o bezcennosti klasického studia se stanoviska obecného vědění a končí: »V budoucnosti bude dnešní převládající názor o významu studia klasických řečí pokládán za jedno z těch zvláštních poblouzení, jimiž lidstvo musilo se propracovati.« Také o Homérovi pronáší se velmi zamítavě: »Když jsem před nějakými dvaceti léty chopil se Iliady, abych studoval pověry dávných Řeků, bylo mi po přečtení šesti zpěvů tak, že bych raději hodnou sumu peněz zaplatil, abych nemusil dále čísti.«

Kí.

Pohlaví dle písma. Byl-li pokus Lombrosův i jiných grafologů, z povahy písma určití charakterologické zvláštnosti individuální přijat jako vůbec celá grafologie se skeptickou zdrželivostí, což při nevědeckosti prvých pokusů nebylo divno, musí se přec uznati, že theoreticky i prakticky není grafologie beze všech pretensí vědeckosti a že jednak na př. pro kriminologii i jinak není bez významu, jenž ovšem se zvětší s přesností, již obor ten nabude. Vychází-li grafologie z předpokladu,

že psychické se musí nějak jevit v každém projevu individua, může zase zpětně, osvědčí-li se, býti jakýmsi svědectvím pro některý druh psychofysického paralelismu neb snad i monismu. Zkoumání o stáří i povaze osoby z písma je ovšem jen systematisováním a spracováním obecného pozorování, zostřené opatrností v souzení.

Problém sám vedle jaksi hříčky psychologické má však i naději býti dosti významným vzhledem k mnohým problémům psychologickým. Binet chopil se ve studii své (*La revue* 1903 No. 1.) speciálně otázky, jak a pokud zrači se pohlaví v písmě? Vulgárně, jak známo, o typu písma ženského se nepochybuje; jedná se však o to, určití vědecky, co lze právem všeobecně tvrditi. Auktor doufá, že obtiže zde lze překonati, a podává preliminární studii. Pohlaví, míní, lze většinou z písma určití dosti přesně, méně povahu morální (Michon, zakladatel grafologie, popíral možnost určití věk i pohlaví). Nelze říci, že metoda jím užitá byla úplně bezvadná. Ze 180 obálek dopisů adresovaných většinou jemu vyloučil ty, které ukazovaly příliš určitě na pohlaví; 89 obálek bylo ženských, 91 mužských, 10 z nich psáno na rozkaz, 4 písmem simulovaným. Grafologický profesionál Créfioux-Jamin a Eloi, člen grafologické společnosti, a asi 15 jiných osob mělo určovati pohlaví pisatelů. — Prvý uhodl ze 46 obálek 41 exaktně, tedy 89⁰/₀; oněch 5 chybil nedohlédnutím, jak sám uznal; ba vyvedl při jedné z bludů Bineta, udav písmo za mužské — jakož bylo —, ač je Binet, neznaje pisatele, považoval za ženské. Ze všech 180 uhodl pak 141, tedy 78⁰/₀. Psychologii uhodl u 40 správně, u 8 chybně. — Eloi chybil ze 103 obálek 25, uhodl tedy 75⁰/₀. — Binet soudí ze své procentuální statistiky, že v písmě jsou znaky sexuální, ač nejsou neklamné. — To byli znalci se zkušeností a cvikem. Leč i laikové hádají dosti správně; jedna dívka učiní ze 161 jen 49 chyb, jiná ze 170 62 chyb. Počet správných udání kolísá mezi 65—73⁰/₀. (Ovšem nutno počítati ve prospěch grafologie jen oněch 15 neb více procent, ježto při pouze dvoji možnosti jest pravděpodobnost správného určení, jež jest často jen uhodnutím, již předem 50⁰/₀.) Binet pak rozděluje písma do 3 kategorií: 1. Kde pohlavní typ jest jasně vysloven. 2. Kde je pohlaví pochybné. 3. Kde je pohlaví opačné, než se zdá. — (Ovšem právě tyto případy činí grafologii těžce přístupnou vědeckému a jistému spracování; neboť pochybnost, ba možnost převráceného poměru vnáší do posudku jen pravděpodobnost a zbavuje vědu možnosti nutného závěru.) Ovšem většina případů ukazuje, že písmo vykazuje sexuální zvláštnosti, jež laik a tím určitěji znalec pozná (v majuskulích i minuskulích, ve spojování, poměru velkých a malých hlásek, pevnosti a p.). Chyby redukuje se dle Bineta na 10⁰/₀ — což ovšem stačí k desavouování vědy.

To jest studie Binetova, k níž chce připojiti studii o stáří v písmě. Zajímavost studia toho spadá částečně na vrub nepevnosti podkladu a neurčitosti, jež jest s výsledky spojená. Ale přes to může vědecky experimentální pozorování dojiti leckterého výsledku, jenž nebude bez významu pro individuální psychologii.

T.

Soud o posledních reformách školních. Prof. filosofie a pedagogiky na universitě v Štrasburku Theobald Ziegler vydal právě v Baumeistrově rukověti »Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre« jako I. její sv., 1. odd. v druhém vydání dějiny vychova-

telství: *Geschichte der Paedagogik mit besonderer Rücksicht auf das höhere Unterrichtswesen.* Ziegler své dějiny vypřádá až na dobu nejnovější, ovšem se stavuje hlavně na školstvu v Německu. Zabírá jeho práce ještě pruskou školní konferenci v červnu 1900, organisátorský útvar gymnasií reformních, ruch u vyučování novým jazykům, ideály sociálně pedagogické, hnutí po tak řečené »umělecké výchově« atd. V nich čteme následující výstižný posudek zánovních školních reforem:

»S velikými změnami u vědomí doby škola nedodržovala stejného kroku; zejména nepochopovala vždy, že v boji o školní reformu nemá běžeti o učebné osnovy a o počet hodin, o rozdělení odborův a o čítanky, nýbrž o věc mnohem povýšenější a hlubší, o základy našeho vzdělání. O tom vůbec se nedostává širším okruhům jasnosti a porozumění.« *Kč.*

Novinky z nakladatelství Felixe Alcana Paříž 108, boulevard Saint-Germain. — *Le traitement des affections du coeur par l'exercice et le mouvement* par le Dr. Fernand Lagrange, 6 fr. — *Manuel pour l'étude des Maladies du système nerveux* par le Dr. Maurice de Fleury, 25 fr. — *Isolément et psychothérapie. Traitement de l'hystérie et de la neurasthénie* par les docteurs Jean Camus et Ph. Pagnez, 9 fr. — *Études de psychologie Physiologique et Pathologique* par E. Gley, 5 fr. — *Guide pratique de Chirurgie infantile.* Par E. Estor, 8 fr. — *Traité de Biologie* par Félix le Dantec, 15 fr. — *Les phénomènes psychiques. Recherches, Observations, Méthodes* par J. Maxwell, 5 fr. — *L'Image mentale* par le Dr. Jean Philippe, 2 fr. 50. — *Les phénomènes d'autoscopie* par le Dr. Paul Sollier, 2 fr. 50. — *Le Langage intérieur et les paraphrasies (La fonction endophasique)* par le Dr. G. Saint-Paul, 5 fr. — *L'Ennui. Étude psychologique* par le Dr. Émile Tardieu, 5 fr. — *Travail et Plaisir. Nouvelles études expérimentales de psychomécanique* par le Dr. Ch. Féré, 12 fr. — *Les lois naturelles. Reflexions d'un biologiste sur les sciences* par F. Le Dantec, chargé du cours d'embryologie générale à la Sorbonne, 6 fr. — *Les exercices physiques et le développement intellectuel* par A. Mosso, professeur à l'Université de Turin, 6 fr.

Novinky z nakladatelství Armand Colin, Paříž, rue de Mézières 5. *La Pensée russe contemporaine,* par Ivan Strannik, 3 fr. 50. — *La Science et la Philosophie,* par Charles Bourdel, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur de philosophie au Collège Rollin, 2 fr. — *La Mutualité. Ses principes. Ses bases véritables,* par F. Lépine, avec lettre-préface de M. Frédéric Passy, membre de l'Institut, 3 fr. 50. — *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie: Tome II. Morale générale. La Philosophie de la Paix. Les Sociétés d'Enseignement populaire,* 12 fr. 50. — *Sixième Congrès des Professeurs de l'Enseignement secondaire public (1903).* Rapport général publié par les soins de M. Émile Morel, professeur au lycée Lakanal, 2 fr. —

Opravu. V čís. 2, str. 115., druhý odstavec čti: »stala se jejich osudem«. V čís. 3., str. 240., Ú m r t i, za 5. řádkou za slovy: »zemřel 16.« přidej »dubna. Nar. 23. září 1816 v Haddingtonu ve Škotsku, byl ranlékařem«

PROF. DR. JOSEF DURDÍK:

Soustava filosofie.

Z pozůstalosti spisovatelovy vydal Dr. Ant. Papírník.

(Dokončení.)

Zřetelem k složitosti látky pořádají se tedy známé nám nauky filosofické v tento podrobný výčet: Logika, aesthetika, ethika, psychologie, paedagogika, sociologie, dějepis filosofie, metafysika. Výčet tento podává spolu rozdělení celého oboru filosofie vedle jiných rozdělení podnikaných za různými dělidly. Tážeme-li se však, dle kterého pořadí by nejvýhodněji bylo učiti naukám filosofickým a sice učiti jim co možná methodicky, totiž stupňově pokračujícím výkladem, vysvítá, že to bude ono pořadí, ve kterém ku platnosti přichází zásada, že postupovati se má od nauky, jejížto záhady jsou jednodušší, proto řešitelnější a vědeckého pojednávání dříve schopny, k naukám o záhadách složitějších a tudíž trudněji řešitelných.

Můžeme člověku mnoho vědomostí vštěpovati, k jejichžto vědeckému pojmání ještě dlouho nedojde; můžeme při tomto poučování dáti se určovati jeho individualním nadáním, jeho náklonnostmi, nahodilými potřebami a poměry jeho, zkrátka subjektem poučitelným, čemu a v jakém pořadí učiti máme. Na tomto stanovisku zřetele pouze subjektivně-didaktického počínává se něčím složitým, tak zvanými fakty a předměty, které se samy nabízejí aneb nejpotřebnějšími jeví; ale věc provádí se tak, že popisujeme, vypravujeme, líčíme, napomínáme, návody dáváme. To vše pak není pojmová, plynule pokračující práce k zjednání vědeckých poznatků.

Když ale tyto učiníme účelem předpokládajice normalní intelekt, tedy místo poučitelného subjektu za vodítko zvolíme předměty učebné, složitost jejich a utváření jich ji odpovídající, jedním slovem místo zřetele subjektivně-didaktického vpřed pošineme zřetel o b j e k t i v n ě - d i d a k t i c k ý čili vědecký, není pochyby, že na tom stanovisku počítí jest s onou naukou, jejížto látka jest co možná nejjednodušší a odtud po stupních kráčeti

k těm, kterýchž úlohy složitější jsou, že tedy vyslovený princip od jednoduchého k složenému určí počátek i průběh řady filosofických nauk k účelu objektivně-didaktickému. Řada nauk filosofických námi sestavená dle složitosti látky jest tedy spolu řada učebnosti jich.

Myšlenka vůbec řaditi nauky podle složitosti látky vynikla, když didaktické potřeby citelněji se byly ohlásily, tedy když novověká instituce školy dokonaleji se vtělila, tudíž dosti pozdě; ale ještě později užilo se jí k naukám filosofickým, očež právě my se pokoušíme.

Záleží to ovšem v povaze věci, že zevnovědy dříve došly exaktního tvaru jakéhos než nitrovědy; zevnější svět jest názornější nežli vnitřní, vábil lidi dříve, jakož vůbec kosmos čili rozčlenění zevnějška byl předchůdcem a vzorem pro rozčlenění nitra; podle onoho světa sestrojujeme a líčíme vnitřní svět. Filosofie počlā zevnějšími záhadami, nežli si všimla vnitřních. Týž pochod u velkém při celém lidstvu, při každém národě jest jako v malém při každém jednotlivci, při každém dítěti. Poznatky o zevnějšku dříve dospěly jakési dokonalosti a staly se vzorem pro poznatky o nitru. I seřadění podle složitosti tam dříve se zjevilo, a jest to zásluhou Francouze Augusta Comtea, jenž podle toho principu zdělal stupnici čili hierarchii věd, rozestaviv je původně takto: 1. Matematika. 2. Astronomie. 3. Fysika. 4. Chemie. 5. Fysiologie. 6. Fysika sociální čili sociologie.

Co se týče nauk filosofických znamenajme, že Comte zaražen jsa patrnými spory v Já (sebevědomí, sebezírání a sebepozorování) sporův těch nepřemohl, tudíž místo odstraniti je odstranil v ě d u o n i t r u. Comte psychologii do své hierarchie nevrátil, ji popírá a vůbec nepřipouští. Namítne se, že ji připouští jakožto frenologii; ale námitka tato řítí se v sebe a příliš často vyvrácena byla, aby chom ji zde znova témuž výkonu podrobovali.

Dále Comte ani logiku do své hierarchie nevrátil, ani estetiku, ani ethiku, ani metafysiku, kterou jen jakožto jev přechodní uvnitř každé specialní vědy uznává — — tedy vyloučil tak zrovna všechny nauky filosofické, mimo spolkovědu, jež podstatou svou předpokládá normatiku i psychologii, tedy nitrovědou jest. A tak jest patrné, že nový princip pořádací dle složitosti látky k naukám filosofickým posud ani aplikován nebyl. Učinili jsme to zde a mohli jsme jej provésti ovšem nyní, když ve filosofii nejnovější prací Kantovou, Herbartovou, Zimmermannovou a jiných myslitelů některé z nauk filosofických netušeného z j e d n o d u š e n í a u t v á ř e n í došly. Tento výtěžek filosofického badání zapustil

kořeny zejména u nás, kdež mužové jako Exner, Zimmermann, Volkmann, Dastich, Čupr, Lindner a jiní, zvláště paedagogičtí spisovatelé též, svým působením známi jsou a ony nauky v novém jich utváření uváděli.

S mnoha stran vyloučení filosofických nauk z hierarchie věd jakožto vada káráno jest; s našeho stanoviska však vadu tuto spíše za přednost míti sluší, ano vyloučení provedeno jest s důsledností bezohlednou skoro úplně. Nemohlo lépe býti ukázáno, že Comte nauky filosofické ponechává radě jiné. Proto není třeba čeliti proti stupnici jeho a snad pokus podnikati, jak bychom tu neb onu filosofickou nauku do ní vměstnali. Že nauky filosofické do Comteovy hierarchie se nehodí, jest právě to význačné. Závěr odtud činěný: »tedy jich vůbec ani není« jest patrné ukvapení; důsledek jedině správný jest: »tedy se hodí jinam« — ano, t a k jinam, že skládají svou vlastní řadu.

Při všem možném zdokonalení zevno- i nitrověd jest patrné, že pak vždy ještě vážiti budeme krok výše nebo dále: methodický, docelující, spory odstraňující soubor obojstranných výtěžkův a obezření čili orientování v celku, — a to zůstane věčně věkův metafysikou, — nehledíc ani k jiným záhadám, jež metafysice ukládáme.

Osvědčilo-li se spořádání podle složitosti při zevnovědách, lze právem od něho očekávati podobný prospěch i při naukách filosofických. V tom ohledu poukazujeme jen na některé důsledky.

1. O prvním důsledku stran učebnosti už výše zmínka se stala.

2. Dále, ješto pořadí toto mohlo zděláno býti jen na základě nových, výše uvedených, poznatků filosofických, obsahuje ono trest jejich v sobě a jest samo dalším poznatkem filosofickým, větou naučnou a vzdělátnou.

3. Přispěním tohoto nového pořadí nauk filosofických můžeme pak roztrídění věd vůbec snáze dokonati. Vyskytnout se jakožto základ jeho dvě rovnoběžné řady; logika, aesthetika i ethika, psychologie i metafysika docházejí svých oprávněných míst a mizejí ty rozpaky, které nutně vznikají, když dělidla dle složitosti užití chceme bez ohledu k onomu předrozdělení dle zevnějška a nitra. Tím více místa poskytuje dvojice řad, aby pod její nejvyšší rubriky ta celá hojnost užitých i výsledních odborův přiměřeným způsobem seřaděna býti mohla. To však provésti není účelem stručného pokusu našeho, jenž tenkrát se táhne pouze k naukám filosofickým.

Pořadí nauk filosofických podle složitosti látky není nejvyšším a jediným rozdělením jich; nepřiči se soustavnému rozdělení dle jiného principu a může i s jinými dělidly spřeženo býti. Lze mu však činiti výtku, že rozdrobuje hotové už, celistvé nauky v jednotlivé kusy, že co obsahem k sobě náleží, rozestavuje a násilí činí přirozené souvislosti. Tak ovšem kus logiky, totiž elementární její část, do normatiky vřaděna jest, druhá do paedagogiky, a konečně třetí do spolkovědy. Podobné sešnutí i na jiných naukách znamenati jest. Však při zevrubnějším přihlédnutí věc se opraví; když totiž na provedené rozčlenění zíráme jiným směrem, části oddělené sblíží se opět a nauky zrestitují se podle látky své. Tak z elementární logiky můžeme, podpírajíce se na psychologické zákony představ, postoupiti k logice výučné (didaktické) a dále k logice hledací (heuristické), k vědosloví vůbec, a tomu celému říkáti logika, jež pak tímto způsobem rozvržena se jeví na tři vrstvy, prvoslovnou, výučnou a vědoslovnou, k nížto však ovšem poslední slovo připouje metafysika dokonávajíc nauku poznávací (Erkenntnistheorie). Za účelem přehledného vzorce opětuje, že rozeznáváme logiku bezesporosti a logiku pravdy; onano jest prvoslovná, tato pak rozvětňuje se na dvě, jak totiž pravdě učiti a jak pravdu hledati. A podobně v ostatních dvou sloupcích žádoucné scelení se dostaví, když postoupíme výše od elementární aesthetiky i od elementární ethiky. Tím způsobem zdánlivé roztržštění se zažehná, a ukáže se, že pouze dle jiného principu nový svit do filosofie uveden jest. Zjištěné poznatky se tu odlišují od pouhých, byt sebe potřebnějších domněnek, každému žívlu pravého místa i ocenění se dostává, a právě že složitě nauce prvosloví předesláno jest, jí samé jistý podklad a soustavě jich pevnost se opatřuje. Tak se konečně zjednává stručný, soustředěný přehled veškeré filosofie a mohla by na základě jeho zdělána býti encyklopaedie nauk filosofických se stanoviska objektivně-didaktického. A právě v ohledu didaktickém nejpatrnější z našeho spořádání vyplývá prospěch ten, že poznatky filosofické od nejprostších počínajíce před oči se uvádějí, od svých prvin, tedy na pevném základě výše a výše, že mladá mysl neroztržtuje se v přívale záhad složitých a přemáhavých, nýbrž nenáhle k nim se blíží. Proto vyučování dle pořadí toho dobře se daří, jak původce rozpravy této sám ve vlastní zkušenosti dlouholetou praxí osvědčil.*)

*) Vedle právě podaného rozdělení věd zachován v rukopisné pozůstalosti tohoto pojednání také nedokončený náčrt o témž předmětu (v podstatě stejný s na-

VI. Vloha metafysická.*)

Mluvili jsme o metafysické potřebě ducha lidského. Ji jako rub lici odpovídá vloha metafysická, jež povlovně se vyvíjela a podnes se osvědčuje. Vloha ta náleží k podstatným přívlastkům ducha, — a když činíme rozdíl v inteligencích, budeme inteligenci, která má vlohu metafysickou, klásti výše než onu, která jest bez ní. Teď se mnoho pojednává o inteligenci v přírodě, a zajisté znamená ve zvířectvu rozličné stupně její, any prý nejvyšší druhy zvířat v tom ohledu znamenitě blíží se člověku. Vyniknutí vlohy metafysické neznámá však nižší stupeň intelligence; pokud víme,

ším) a pak ještě jiné, patrně z dřívější doby pocházející a v přepis nepojaté rozdělení věd na základě dichotomickém, které vypadá takto:

Říše 2(2 ¹)	Podříše 4(2 ²)	Větve 8(2 ³)	Podvětve 16(2 ⁴)	Vědy 1. řádu 32(2 ⁵)	Vědy 2. řádu 64(2 ⁶)	Vědy 3. řádu 128(2 ⁷)
Vědy kosmolo- gické	A. Kosmolo- gické vlastně tak nazvané	I. Mathema- tické	{ a) Mathematické vl. t. nazv. b) Fysiko-mathe- matické			
		II. Fysikalní	{ c) Fysikalní vl. t. nazv. d) Geologické			
	B. Fysiologi- cké	III. Přírodo- pisné	{ e) Fytologické f) Zoologické			
		IV. Medicin- ské	{ g) Fysiko-medi- cinské h) Medicinské vl. t. nazv.			
Noolo- gické	C. Noologické vlastně tak nazvané	V. Filosofické	{ i) Filosofické vl. t. nazv. k) Mravoučné			
		VI. Dialegma- tické	{ l) Dialegmatické vl. t. nazv. m) Eleutherotech- nické			
	D. Socialní	VII. Ethnolo- gické	{ n) Ethnologické vl. t. nazv. o) Historické			
		VIII. Politické	{ p) Ethnorytické q) Ethnogenetické			

*) Skoro celé zpracováno nově; začátek přejat doslova z článku »O meta-
fysice«, a to Krok 1887 str. 120.—121. a dále Krok str. 121.—122.

objevuje se ona teprve v l i d s t v u, a máme-li si utvořit obraz o inteligenci ještě vyšší nežli jest lidská, neučiníme to tak, abychom vlohu metafysickou subtrahovali; spíše přidáme něco a zejména tuto vlohu zveličíme. Řeč jest také význak člověka; nikdo ho nepřemluví, aby se jí vzdal, ani tím důvodem, že jest beztoho nedokonalá, ani ujišťováním, že by se ihned stal něčím vyšším než člověkem: jako mne nikdo nepřivede k tomu, abych ve svém nitře uznal, že mého nitra není. Metafysiku bude lidský duch pěstiti, proto že se jí nemůže zhlostiti, dělej co dělej.

Dojem ze základních rysů metafysiky podobá se dojmu, který se dostavuje ze studia atomistiky, při zvuku, světle, teple, v chemii. Vždy to zůstane něčím zvláštním a podivným, že ze k m i t á n í, o kterém bezprostředně nevíme, z pohybu n ě j a k ý c h v ě c í, kterých rovněž neznáme, má vzejít něco jako z v u k, s v í t, t e p l o . . . Zde skok vždy ze zevnějška do nitra, jakási to zkouška metafysická. Mnohé hlavě se vykoná přechod ten snadno, po mostě zvyku a obyčejnosti; ona neznamená hloubku kolem mostu, poněvadž jí mlhy zakrývají, — a tak může i státi se, že fysik říká a stále operuje výrokem: svit že prý jest kmitání aetheru!

Však člověk může i mlhou a za mlhu vidět! K tomuto duševnímu vidění jest potřeba duševního zraku, či prostě řečeno, k metafysice jest potřeba zvláštní vlohy, jako k matematice, k fysice a k chemii. Řekne-li se, že d u c h l i d s k ý má vlohu metafysickou, jest to věta všeobecná, kteráž pro duchy jednotlivé připouští stupňování. Jedním slovem: jsou rozdíly a stupně v metafysické vloze, a jeden z nich, totiž nejnižší, ukazuje té vlohy tak málo, že mluvívá se jako v podobných případech prostě o nulle té vlohy: (•člověk ten nemá vlohy k metafysice•). A zase byli lidé, že nemohli spáti samým hloubáním, že by byli chtěli umřít ze samé zvědavosti. V otázce stran oprávněnosti metafysiky má tato okolnost psychologická vážné slovo, — a věru často vzhledem ku popěrači, kterého se nic metafysického ani netklo, zaznívá výrok jeho jako povzdech hlavy nemathematické: •Nevím, co na té matematice mají — není nic, co by bylo tak bezduché . . . Zřetel tento posud málo byl do počtu brán při obhajování metafysiky, a mohli bychom dodati zajímavých příspěvků, — leč to učiníme jinde; zde dostačij poukázka na častou zkušenost . . .

A podobně jako mezi jednotlivci jeví se stupně u vloze metafysické mezi národy. Indiani nemají metafysiky, ale Indové; Římané v metafysice mnoho nesvedli, ale Hellenové, a tak bychom rozdíly mohli stopovati až v dobu nejnovější. Národové, kteří

o metafysice pracovali, nestojí pod oněmi, kdež jí nebylo. Zapuditi potřebu, vlohu i pěstění metafysiky neznamenaloby pokrok, nýbrž zvrát u vývoji duševním. Proti omluvě, že má metafysika zmizeti pouze ku prospěchu jednotlivých věd (mathematiky atd.) už jsme svrchu dodali, co omluvu vyvracuje; nechť se rozvíly vědy sebe krásněji, zbude jednak ještě velmi mnoho záhad nerozřešených, kdež výtěžky věd musíme docelovati, — jednak i sestrojiti poslední výslednici jich bude vždy metafysikou (věda vrcholní), — a konečně ani jedna ze specialních věd bez supposicí metafysických se neobejde (věda fundamentalní). Vizme jedinou kausalitu! Vedle věd specialních bude pro metafysiku vždy místa dost a dost, ba spíše lze předpověděti, více a více.

Není potřeba přibírat do filosofie látky z jiných odborův, z fysiologie, z dějepisu, z archaeologie, z filologie, z politického hospodářství a z jiných, k tomu konci, aby byla zachována. Neboť filosofie má v l a s t n í c h látek dosti a ponechává ony látky specialním odborům už dávno pro ně ustanoveným. Kdo přece na tom stojí a všechno všudy shání, aby filosofie prý «měla co dělat», dokazuje jen, že nemá pro filosofii dosti smyslu, a vrchol smyslu pro filosofii jest vloha metafysická. Jest charakteristické pro některé směry popíravé, že uničují filosofii šmahem, neb na její místo kladou jednotlivé vědy specialní, prohlašujíce, že ten jest větším filosofem, kdo v jiném odboru se vyznamenal. Může býti, že kdo jest dobrý matematik, podává jistou záruku o vloze intelektuální; že by ale tím samým už byl dobrý historik, tak souditi jest logika převrácená, již už Sokrates tepal řka, že nedá truhlu dělati někomu, kdo dělá dobré boty. A zrovna tak se musí souditi o filosofii, jež jakožto odbor vyžaduje též zvláštního povolání. Může dále ze specialního pojednání vycházeti mnoho zúrodňujícího i pro filosofii, z mluvozpytu nebo statistiky, ať nedíme z přírodních odborů, ale přese všechno lišiti jest tuto kořist od filosofie ve vlastním slova smysle. Metafysika vděčně výtěžky od věd specialních přijímá, ale hájí svého území, — a ovšem v něčem také se staví proti některým utkvělým náhledům odborníkův, ku příkladu proti náhledu, že duševního života není neb že jest totožný s pohybem částic hmotných, neb že proň není zákonův, tedy ani vědy o něm. Když duch lidský ty předpojaté entity, strašidla a duchy bájené vyžene, co zůstane? Ten, kdo je vyháněl. On, jako týž, kdo je vyplodil, přece také jest něco, — či vyžene a uničí se také sám? V tom vyhánění duchů jest jistá meze, a ta jest udána sebevědomím ducha jednotlivého. Odkrýváme a zavádíme všude zákonnost, a tím

mnohé starší, třeba oblíbené představy berou za své. •My ničíme zdání, tedy ducha bájeného, ale stopujeme jej dále, až tam, kde nám ducha potud nikdo nemůže popírati, ani nejdůslednější odpůrce. Jako vyhnáním •ducha• z běhu hvězd, totiž prohlédnutím mechaniky nebes, duch člověka tím více pronikl se, tak vesměs každým rozšířením oboru vědeckého, ano činem ducha jest, duch se potaká. Duchem svým ničíme přízraky, duchy bájené a pokračujeme u vědění. (Všeobecná Aesthetika, p. 673).

Ríká se o Kantovi, že všechny důkazy o jsoucnosti něčeho Vyššího zkritisoval a nedostatečnými shledal. Ale mravnost stojí Kantovi pevně jako nezvratná hradba nejjasnějšího skutku a stává se mu důvodem viry v něco Vyššího; on náboženství podepřel skutkem mravnosti. Necht by se mu zase činila výtka, že pojmaje náboženství se stránky mravnosti pojímá je jednostranně, že mu zejména zřetel metafysický, aesthetický i společenský unikl a že v tom všem opraven býti musí: ono minimum Kantovo, totiž mravnost přece trvá a dostačuje mu k obhájení náboženství. To jest pravý smysl Kantovy nauky a domnělé negace v ní obsažené. Jestliže se podaří, opory náboženství i v oněch jím pomínutých zřetelích vyhledati: tím lépe; avšak kdyby se to ani nepodařilo, zůstane víra náboženská nepodvratná. Aspoň z mravnosti se vyrodí znova vědy, kdyby všechno ostatní selhalo. Necht si kriticismus říká, že po vědecku o Bohu zpytovati nemůžeme (jako o přírodě, o hmotě, o duchu lidském) — nic více; ale není ani skepticismem ani negativismem. Mohl by i jméno pozitivismu přijmouti, jenže ku pozitivismu, její v sobě obsahuje, přidává něco velmi důležitého, a tím jej výrazně doceluje. Toto minimum Kantovo musí býti uznáno a dostačí, aby ho jinam postavilo než v řadu myslitelů ducha popírajících; učení pak jeho vůbec vykládáno býti musí v jeho vlastním, totiž v Kantově smysle, tedy *in melius*. — mluví, jak se někteří snaží, proti jeho duchu a duchu vůbec, tedy *in deterius*, což Kantovi přímo odporuje. Poukázali jsme na myslitele takového řádu a přisnosti, a tím jsou odbytí všichni menší, kteří z jeho zbrojnice se zásobují. Odbornictví zejména, buďť drabů jakéhokoliv, nevytáví člověka z potřeby metafysické a náboženské. Máme ovšem na mysl člověka normalního, pravdě víc než svou domněnkou milajícího.

A tak nám může jednotlivý člověk reprezentovati současně všechny tři zřetelé. Něčemu rozumí jakožto vědecký specialista zkoumající zákony daných útvarů a věrně se dře zkušenosti; přestupuje i zkušenost dále přemýšleje a podnikaje důmyslné domněnky,

vyslovuje snad náhledy o prostoře, o přírodních silách, o podstatě světla i světa, o pokroku, o účele života, o mravnosti, o dobru a zlu, a p. — tu byl by filosofoval, a — konečně nemohl by jinak, než aby si vysvětlil vysvětlování, uznati bytost nepodmíněnou a náboženstvím doceliti vědění. Na témže jednotlivci objevují se ony tři zřetele, ale vztahují se každý k jiným věcem; a tak ne boj mezi nimi, nýbrž lad jest ten pravý, žádoucí stav. Neboť v něm jest přesnému vědění náležitě místo vykázáno, a vyšší důležitosti nepopírány.¹⁾ Přese všechny rozdíly u vyznání filosofickém spěje ten význačný náhled k uznání a vládě, totiž platnost mechanismu a jsoucnost vyšších interestů, které nížadným pokrokem specialních věd vyvráceny býti nemohou. Totě myšlénka Kantova i Leibnitzova, — můžeme říci, že i kritikův anglických i čelných filosofů francouzských. Totě zkrátka hlavní myšlénka naší filosofie evropské, jež povlovně rozestírá se kolem celé zeměkoule, a zoveme-li tuto někdy světlem, — tedy filosofie světové. Totě svítivá nit, kterou jsme v dějinách myšlének odkryli, kterou neztratíme, dokud naše vzdělanost potrvá, — totě zdroj životní štávy, z něhož se rodí ta celá genealogie slavných jmen myslitelských.

Když jest pravda jen jedna, vysvětluje se zcela přirozeně, proč u velkých upřímných myslitelův přese všechny rozdíly jich právě v hlavních věcech shodu shledáváme. Bažilit všichni po pravdě a co z ní skutečně našli, sjednocovalo je.²⁾

¹⁾ Jednou bylo a mnohde posud jest považováno za největší triumf pokroku annullovati veškerou filosofii a náboženství, zejména ze škol vypuditi. Na realkách to už počali, z filosofických nauk tam nebylo nikdy nic, a výuka náboženská tam odstraněna. Nyní, v těchto dnech právě ozývají se hlasové, aby do středních škol zavedla se filosofická mravouka, a jiní zase, aby z university zapuzena byla! Ne třeba psáti satiry.

²⁾ Někteří spisovatelé novoscholastičtí, horliví obhájcové ducha i filosofie, na tuto okolnost často zapominají. Nelíší ve filosofii samé oněch směrův, proti kterým čeliti a se kterými by mohli postoupati po jistou mezí a s ponecháním dalších rozdílu; skládají všechno do jedné příhrady, jakoby celá novověká filosofie byla materialistickou, proti všemu jejímu vývoji šmahem bojujice. To bývá pak hlavní příčinou nového nedorozumění na druhé straně, i zdrojem výtek jim odtud činěných. Zajisté by filosofii ještě více prospěli, kdyby se jali vývoj filosofie novověké pojmáti s hlediska poněkud vyššího; shledali by, že se v mnohých věcech a to hlavních shoduje s naukou jimi hájenou. Nejen vyhledávati, kde filosofii: proti náboženství útočila (což jen zřídka kdy se dělo u porovnání s opačnými případy a nikdy od myslitelů prvního řádu) a dovozovati odtud zavržitelnost její: nýbrž naopak sbírat doklady, kde a jak filosofie přátelsky se nesla k náboženství, byla by taktika oběma stranám užitečnější. Mnohý zbytečný boj by ustal a mnohý předsudek zmizel.

Soustavou filosofie vyzrozumíváme ne něco absolutně hotového, nýbrž něco, co posaváde vytěženo a vhodně sestaveno jest. Tak máme soustavu matematiky, ale přece dále o ní se pracuje, a podobně v jiných naukách všech. Uzná-li se to, a nebude-li se od filosofie žádati čarodějných anticipací, bude sjednocení mezi mysliteli tím snazší, které právě se připravuje tím, když ve všech naukách filosofických se vytkne co už určitě víme. Tím způsobem se bude stále šířiti jednotné pracování ve filosofii.

Nyní dokazují mnozí, že vůbec žádného sjednocení ve filosofii není a býti nemůže. Různost pokládá se za hlavní podstatný znak při filosofování.

Ale pomníme-li, že nauk filosofických jest více, a v každé nejen že se odedávna pracuje, nýbrž v každé i určitých, zjištěných poznatkův se dosáhlo, nemůžeme než vysloviti, že se na tuto závažnou okolnost zapomíná; pro různosti ovšem pochopitelné, nehledí se ke stejnosti skutečně existující. Proti tomuto nedopatření a proti všelikému zneužívání filosofie nebude jiné pomoci, nežli zavésti lepší studium elementárních nauk filosofických; od těchto základů musí přijíti reforma. V nich jest jednota už zjednána, i bude se pomálu dostavovati i v částech vyšších.

Vyšších interessův lidstva, záležitosti duchových nelze potlačiti. Potřeba filosofie vzdor všem obnovovaným ortelům bude se hlásiti zvýšenou silou zase. A ješto člověk nitro má a svého nitra sobě vědom jest, budou i nitrovědy dále se vzdělávati nemohouce býti položeny ad acta. Potřeba ta vynikne zvláště tehdy, kdy se po nějakou dobu studium to zanedbávalo. Vážný plyne odtud pokyn pro zařízení vyšších učilišť, odkud nauky filosofické nikdy neměly býti vyobcovány.*)

*) V rukopise nalézá se na tomto místě pod čarou poznámka (spisovatelem později škrtnutá, tak že se nedostala do přepisu) tohoto znění:

»Proti filologii na gymnasiích zdvihá se množství námitek; však vzdělání národové nechtějí vylučovati ji z ústavů svých. Jeden důvod posud málo vytčen, ač by zvýšil znamenitě váhu jiných na prospěch filologie uváděných. Ješto všestranné harmonické vzdělání, které jest účelem gymnasií, má se vztahovati ke všem hlavním vědám, filosofii však na gymnasiích se nevyučuje, zastupuje patrně filologie jednotlivé nauky filosofické a podává svým způsobem něco z každé, jakž bedlivější přihlédnutí každého o tom přesvědčí. Z filosofie čerpá filologie co předmět gymnasiální sílu svou; to pak vlastní příčina, proč filologie tam se drží a spolu zásvít, nač by filologové měli při hájení svého předmětu více váhy položiti. Přesvědčení, které sice v hloubi se tají ale nevyhladitelno jest, o nezbytnosti filosofie pro vzdělání člověka a touha po ní, jest hlavní záštita klassického vzdělání, a vyslovuje se i jinými hesly, ku příkladu heslem vzdělání humanistického. Ale humanismus, —

Tam jest potřeba sjednocení a soustředění, orientace a harmonie. I o to má škola starati se; jestliže jí významu přibývati bude zřetelem k životním potřebám, zroste i význam školy v onu stranu. Škola nemusí míti příhany do sebe, jakož tato zejména ohledem k filosofii se objevuje (filosofie školská.) Slovo to bude pro filosofii znamenati sjednocení v práci a pevnostu ve výtěžcích, — při čemž filosofování neškolské bude moci vzlétati volně, ač by nemohlo nahraditi pěstění školského. V tomto povýšeném školském smysle hlásí se i pokus náš o své pravé místo a ocenění.

VII. Náboženství a závěr.*)

Když Isak Newton prozkoumal pohyby těl nebeských, zejména dráhu luny kolem země, poznal, že by si je vysvětliti mohl, kdyby předpokládal sílu, která mezi těly působí. I stanovil ji, tak zvanou všeobecnou tíhu čili gravitaci, ačkoli si byl úplně vědom domněnkové povahy její. N v n í ani empirikové jako J. St. Mill neshledávají nic záhadného v gravitaci, a každý žák střední školy pochopuje docela dobře, že těla se přitahují v přímém poměru hmotnosti a v obráceném poměru čtverce vzdálenosti, ač Newton sám přiznává, že nechápe, jak může tělo působiti tam, kde není. Nicméně stanovil sílu tu, na základě zkušenosti vědecky vytríbené, ale překráčeje ji spolu; byl to pochod myšlenkový, jehožto výsledek uvedl přehled a souvislost v úkazy. Jest to jednoduchý ale případný příklad pokusu metafysického, a rozeznáváme na činu Newtonově zcela jasně část fysikální (fysickou), totiž pozorování a zkoumání pohybů, a z a n í pak část metafysickou (stanovení síly); touto Newton docelil onu. — Ale pokročil j e š t ě d á l e; na konci svého

co jest to jiného než míti zřetel k člověku, k člověku celému, tedy také k nitru, následovně k naukám o něm jednajíom, k filosofii? Proto filosofie zahrnuje humanismus v sobě, a zase humanismus povede k filosofii, když ji jednostranné pojmání světa ze vzdělání zapudilo. Odtud se také dále rozřešuje otázka stran dualismu ve vzdělání, dualismu, jehož není.

Otázka o středním školství rozřeší se pak sama sebou. Gymnasion reformovati a realku vrátiti původnímu účelu, totiž učiniti z ní průmyslovou aneb určitě odbornou školu, bude zříditi jednotnou školu střední. V.

*) Část tato, zachovaná pouze v prepise, je od slov »Když Isak Newton ...« do »... stejně daleky« doslovným a toliko nepatrně rozšířeným otiskem článku »O metafysice« (Krok 1887. str. 119.—120.). Ostatek je nový a je možno, že tak, jak jest zde, není v zpracování původním, nýbrž přepracován. Aspoň z jedné z oněch roztroušených poznámek vysvítá, že spisovatel chtěl vyhnouti se polemice a konfliktům, k nimž tato celá stať (původní) snad mohla zavdati příčinu, rozmýšlel se, má-li ji vůbec vynechati či jen přepracovati. V.

velkého díla »Principia philosophiae naturalis« přibírá totiž ideu božského tvůrce, božstvím doceluje i domněnky metafysické a při něm teprve se spokojuje.

Případ tento jest typický. Jakkoli mnoho věda vyzkoumala, přece jest vědeckých záhad zbývajících množství větší, a právě velicí zpytatelé poznávali skrovnost všeho vědění nejlépe. Poznavše ji byli skromní, ba někdy až ostýchaví, teprve jejich epigoni upadli v *psychē dōucnostē* (Wissenstolz). Newton vyslovil, že si s celým vědáním svým připadá jako chlapec hrající sobě na břehu mořském; nabral něco vody do svých důlků, našel nějakou tu lesklou lasturu, ale před ním neprozpytován rozprostírá se nedohledný ocean pravdy. Čím jasněji světlo ducha bude zářiti, tím více záhad nerozřešených se vyskytati bude, tím určitěji budeme zvidati, jak nevědomi jsme. Herbert Spencer (First Principles, str. 17.): »Považujice vědu za kouli postoupně rostoucí, můžeme říci, že každý přírostek jejího povrchu přivádí nás jen v širší styk s okolní nevědou.« Mezery v našem vědění, v specialním i metafysickém, jeho úryvkovitost, nesouvislost, obmezenost s té strany vedou k jiné říši, totiž k náboženství, ač se tím jeho celá podstata nevyčerpá. Ono jest docelkem našeho vědění, tedy také metafysiky. Metafysika doceluje poznatky specialní, náboženství metafysiku; Věda sama povstati může jen ve společnosti zřízené už a pokročilé, kterýžto stav zase nemůže vzniknouti bez institucí náboženských. Kdyby na počátku nebylo bývalo náboženství, nebylo by nyní vědy; tato tedy předpokládá náboženství. Zejména však co se týče přírodních věd, právem velebených a pro naši dobu tak významných, seznáno dávno z historie jich, jaký podíl u vývoji dlužno přičísti právě náboženství křesťanskému. Nejen vlivem svým na společenský řád a zjednáním pevné podstavy pro vzácné snažení vědecké, nýbrž ohromným důrazem, jež na ducha položilo vše ostatní za věc vedlejší neb za problem prohlašujíc (Hleďte nejdříve království Božího, vše ostatní bude vám přidáno. Co prospěje člověku, kdyby celý svět získal a na své duši zkázu utrpěl —, a podobnými —); dále učením o Bohu jakožto bytosti nepodmíněné a neproměnné, jenž jest tvůrcem světa, zákonodárcem a zachovatelem jeho, vyvinulo znenáhla onu představu pevnoty a zákonnosti v duchu lidském, že se odvážil k nejhlubšímu zpytování, jehož zdar mu zaručuje právě ona jediná a jednotná, nepodmíněná bytost. Obsirněji vše to bylo vylíčeno s nejrůznějších stran, ale upadlo zase poněkud v neznámost, tak že uznávaje sice pravdu tu mohl Dubois-Reymond zvolati: »Die neuere Naturwissenschaft, wie paradox

dies klinge, verdankt ihren Ursprung dem Christenthum. (Culturgeschichte und Naturwissenschaft, p. 29). Náboženství jest jednak docelkem našeho vědění k názoru světa, jednak předpokladem vědy. Oním prvním jest v ohledu objektivně-didaktickém čili vědeckém, kdež nejjednodušší naukou, logikou, se počíná a metafysikou — náboženstvím se končí, — druhým jest v ohledu subjektivně-paedagogickém, kdež náboženstvím se počíná a metafysikou a jinými složitými naukami k elementárním naukám postupuje . . .

Náboženství podle těchto svitů má zcela jiný význam i poměr k vývoji vědeckému. Než obsahuje mimo část vědoucnou ještě něco jiného, co není vědění; ono jest povýšení mysli, vroucnost, jest pak věcí citu a proniká celého člověka. A ještě nejvyšší bytost určujeme praedikaty ethickými jakožto bytost nejdokonalejší, jest spolu docelením mravouky, jež by v životě skutečném nemohla bez autority provedena býti, ačkoli *m r a v o v ě d a* jest samostatná a na teologii nezávislá; psychologie, dějiny i přítomný stav společnosti zdůvodňují onu nemožnost. Náboženství jest skutečnou potřebou lidské mysli a ukazuje svou moc zvláště ve stavu člověka kleslém, posilňujíc a vzpříimujíc ho. Konečně hledíc k tomu, jak jest náboženství zvláště potřebí ve zřízení společnosti lidské, k čemuž by specialní vědy ani metafysika nestačily, a vzhledem k nezdaru všech pokusův, které se konaly za účelem, aby náboženství buď zcela odstraněno neb něčím jiným nahrazeno bylo: lze předně říci, že náboženství doceluje vůbec všechny záležitosti lidské a jimi se předpokládá, — že tedy ono teprve dokonává názor světa, a tudíž za druhé vytknouti poměr, ve kterém jsou náboženství a metafysika, byt nikoli úplně vypsati jej.

Na první pohled by se zdálo, že mezi metafysikou a náboženstvím jest poměr nepřátelský, a že kde jedno z nich nabývá půdy, druhé tím samým ji ztrácí. Tento náhled jest velice oblíben, a stává množství spisů, které do podrobnosti vyličují konflikty mezi oběma, — avšak pravým by byl, kdyby půda, o kterou prý bojují, byla obmezena. Pať by metafysika a náboženství podobně jako dvě nepřátelské mocnosti na jediném úzkém prostoru proti sobě stály, a *b o j o ž i v o t* byl by i pro ně vzorcem dostatečným. Ona půda však jest neobmezena. I kdyby metafysika co nejhřději vzkvetla, znamená to jen triumf vědění, a pro náboženství zbude kraj neobmezený. Přírostek našeho vědění bude vždy jen veličina konečná, vedle oné koule vědy vždy prostor neskončený. Čím vědeckěji si vede metafysika, tím přesněji sezírá hranice své, tím ochot-

něji uznává faktum a potřebu náboženství, tím přísněji vyznává, že sama náboženstvím státi se nemůže.

Co o metafysice, tomto výkvětu všech věd, řečeno, má tím patrnější platnost pro každou vědu jednotlivou. Počněme matematikou; může zde býti řeči, že ona odstraní a nahradí náboženství? A to jest přece věda nejdokonalejší. Ani jiná z jednotlivých věd toho neprovede, ani jich souhrn. Nepřestaneme-li na pohledu prvním, kterýž bývá nej povrchnějším, poznáme pohledem do hloubky jdoucím, že poměr mezi metafysikou a náboženstvím jest mnohem složitější, — že někdy jeví se spor mezi nimi, zvláště-li osobnosti bezprostředně zúčastněny jsou, — jindy shoda a podpora vzájemná, konečně že také netečně se chovají k sobě, totiž při částech úplně disparátních.

Ničitelé metafysiky jsou však různého druhu. Jedni popírají metafysiku chtějíce uznávati jen specialní vědy nebo souhrn jich. Druzí stojíce na podstavě náboženské vidí v metafysice buď jen marné pokusy myšlenky, dojítí něčeho Vyššího, vidí její platnost a bezvýslednost; nebo zjevné útoky nepřátelské proti témuž Vyššímu, prohlašují ji buď za zbytečnou nebo nebezpečnou, s oněmi sjednoceni jsouce heslem: *Ecrasez l'infame!* Jedni i druzí jsou výběžky jednostranné, normalní stav věcí jest zcela jiný.

Všechna podobná rozjímání o věcech tak důležitých nenálezejí do žádné ze specialních věd, v pořadí zejména uváděných. Důkaz provede se per interrogationem partium. Do matematiky? Nikoli. Do fysiky, lučby, do fysiologie? Také ne, ba ani do krásovědy, ani do duševědy, ani do spolkovědy, ačkoli ze všech nauk těchto doklady plynou: nýbrž vyšetřiti poměr mezi náboženstvím a metafysikou jest také úlohou metafysiky. Křivá metafysika rozřeší otázku tu křivě — a to jest už ona metafysika, která sobě samé existenci upírá — negace metafysiky není rozřešením nějaké záhady metafysické. S druhé strany hřeší proti věci všechny dogmatické směry, které domnívají se, že podstatu světa beze zbytku poznávají a náboženství takorůzka absorbují, tedy také odstraňují (materialismus na příklad jako Schopenhauerův pessimismus).

Jen filosofie kritická, která metafysiku čistou opatruje a co možná vědecky pěstí, uvádí nás na pravou cestu, opatřuje světlo nestranné, dává každému, což jeho jest a plní nás pietou před pietou, — modloslužba jako obrazoborství jsou jí stejně daleky.

Na základě toho naznačujeme poměr mezi metafysikou a náboženstvím aspoň s některé části, nemožouce úplně vyložití záhadu, o níž několik odborův se dělí.

Ješto metafysika si klade za cíl, sestrojiti jednotný názor světa, ale přehlédajíc vše, co jí dáno jest, konečně ku poznání přichází, že přese všechno namáhání úlohu tak velkou po vědecku vyplniti nemůže, a shledávajíc právě pro ony potřeby, které lidské společnosti jsou nejnmutnější, onu toužebnou jednotu v náboženství hotovou: dodává metafysika ku poučkám svým ještě tento zásvit do budoucnosti, že filosofie i náboženství budou trvati vedle sebe, že toto ani onou ani čímsi jiným nahrazeno býti nemůže.¹⁾

Ne totožné, ale obdobné jest počínání, ze společnosti lidské odstraniti všechno zřízení státní, nebo nahraditi je něčím jiným. Přese všechnu nechuť, kterou jeví přívrženci těchto nauk proti státu, požadují přece na druhé straně, aby bylo všechno sestátněno. Odstátnění společnosti lidské však jest malá ukázka toho, co vlastně obsahuje programm odbožnění čili odstranění náboženství. V obou případech zbývá jen status naturális.

Mnozí horlivci proti náboženství utíkají se k náboženství novému, — a líčí je toužebně, jaké že by mělo býti, aby odpovídalo vkusu jich. Známe četné ty pokusy, založiti nové náboženství, kvetou dosti bujně v soukromém zátiší, ale odvažují se také na veřejnost. Rovněž však znám jest jejich osud a konečný výsledek.

Založiti náboženství není tak snadno jako školu básnickou nebo filosofickou soustavu. K tomuto dostačí malý kruh přívrženců, k onomu však potřeba zástupův. Vedle sebe postaveno vynímá se asi tak jako zříditi umělou horu s jeskyní a s aquariem v zahradě, — proti horstvu. Alpy nebo Tatry založiti umělecký zahradník nemůže. Že se zakladatelův mnoho vyskytá, nic proti tomu nedokazuje²⁾; historie pokusův v Americe činěných dodává potřebných dokladův nejempiričtějších.

¹⁾ Pomíjějice dávnější pokusy za tímto účelem činěné poukazujeme jen k malé části literatury nejnovější. Dr. Eugen Dühring roku 1883 vydal knihu: *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres*, — a tři léta potom už vyšel spis, jenž podává jakousi historii těchto snah: *Moderne Versuche eines Religionsersatzes*, von Dr. H. Druskowitz. Uvádí tam zejména pokusy, které k odstranění a nahrazení náboženského učení podnikli Francouz August Comte a Němec Ludvik Feuerbach, pak Angličan J. St. Mill (s výhradou), — dále Julius Duboc, Dr. Löwenthal, Dr. E. Reich, Bedřich Nietzsche, konečně dotčený už Dühring a Američan Vilém Mackintire Salter v knize *«Náboženství mravnosti.»*

²⁾ Talleyrand také vyslyšel jednoho z takových zakladatelův, jenž jsa hotov se svým výkladem dodal — »tak to jest — teď jen mi jde o to, lidí o mém novém náboženství přesvědčit, a je rozšířit!« — Vite co, pravil Talleyrand, dejte se za to ukřižovat a za tři dny vstaňte z mrtvých — pak to máte! — a máte to! — A já co jsem odpovéděl, když mne verboval krajan německého jazyka pro nové nábo-

Co se někdy vykládá o seberozkladě všeho náboženství, o nemožnosti a nedostatečnosti jeho, o jeho přemožení, odstranění a nahrazení neb konečně založení nového (odstínův v náhledech, co by vlastně bylo pravé, jest množství velice valné): rozplývá se jako na slunci jarní sníh před vážností života a před pravou psychologii jednotlivce i společnosti. Netřeba zde říkati: učiňte ten experiment (vždyt experimentální metoda se doporučuje), vezměte lidstvu náboženství a vizte, kam vše dospěje; neboť experimentův takých výsledek popisuje historie. Ale lid si nedá vyrvati přesvědčení náboženské. Tu jest marno všechno doufání, reakce proti takovému experimentu byla by úžasná a snad i strašná, osudná. To by byla pravá otázka socialní. Lid považuje své přesvědčení náboženské jako veliký drahocenný poklad, a jako dříve bez ustání též nyní. A to jsou také fakta zjištěná, pozitivní. Není třeba opakovati, co každý viděl: lidi prosté, však se žívou vírou v srdci, snášeti útrapnou, smrtnou námahu, bolesti, nouzi i světskou hanbu, — a vydržeti to. Kdežto na druhé straně obrově klesali, když jim stěblo překážky na dráze života se vzpříčilo. A tak se má s jednotlivci, rodinami i národy.

Avšak nikoli pouze z lidu, i z největších myslitelů čerpáme tu větu. Ti právě byli nejdůkladnějšími obhájci náboženství a shodují se mimo jiné v tom přesvědčení vědeckém, že možné spekulativní vědění naše jest obmezené a v náboženském ohledu víra vědou se nenahradí. Sebeklam provozují, kdož ku příkladu Kanta proti náboženství se dovolávají: totě jen povrchní na něho pohled. Kant jest zfalšován v oné modní, jednostranné filosofii. Něco zrovna opačného zamýšlel¹⁾, jak to výslovně sám ujišťuje a z jeho spisů dobře pročtených zřejmo se zračí. Zničení metafysiky u něho jde ku příkladu k tomu, že větu »podstata s v ě t a j e s t h m o t a«, vyhlašuje za metafysickou, ale spolu za dogmatickou a křivou. — Než ostatně to náleží do dějin filosofie. Však veliká očista nastává z Kanta, a podobně z každého velkého filosofa.

Ano to jest také jedna z úloh filosofie, již má konati při

ženství, v němž ostatně vzájemná láska a lidskost byla prvním článkem víry?
 »Víte co, vpravte to dříve svým konnationalům, aby se podle tohoto náboženství chovali k Čechům — a uvidíme!«

¹⁾ »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen; denn der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.« V předmluvě ku Kritice č. rozumu, 2. vyd.

vzdělancích, — ne snad jim nahrazovati náboženství, nýbrž chrániti je, opevniti proti polovičaté vzdělanosti a křivé osvětě, proti nevěře, která jest vždy velice dogmatická.

Z nedostatku smyslu a vzdělání filosofického plyne opačným argumentem potřeba náboženství a nenahraditelnost jeho. Jestliže hlubší a jemnější hlava shledá potřebu náboženství se stanoviska filosofického — objektivně, — tím větší ji pocítí při pohledu na lidi, kterým buď filosofie docela schází neb filosofie křivá názor světa kazí. Neuznávají takové žádnou mravouku ani mravovědu, vyhlašují vše podobné za předsudek, za něco nahodilého, relativního; nuže, co by dali na místo náboženské mravouky? Ničeho svého nemají za lubem. Vysvítá-li komu nepotřebnost náboženství, vysvitne mu tím snáze zbytečnost filosofie. Za jednu z nejvážnějších výsledních pouček filosofických vychází, že filosofie a náboženství ve svých zástupcích příti se mohou, v podstatě však tenkrátě buď jiných otázek se týkají buď ze svých sfaer vystupují a vybočují, jsouce v lidské povaze tak hluboko založeny, že jedno nemůže nahraditi druhého, ale vždy ještě spíše náboženství filosofii než naopak. Máme příklady, že byli národové bez filosofie, ale bez náboženství nebyli nikdy.

Ale o to běží, psychologicky vysvětliti ten klam stále a stále se vracející. Náboženství nemůže nebýti, to jest faktum, ano i všech lidí přesvědčení — nejen lidu, než i myslitelův největších bez rozdílu. Bylo-li by odstranění náboženství možným, pak by se to ovšem mohlo státi jen někdy v budoucnosti, tedy až by byl odbyt veliký pokrok, a kdo tedy náboženství za odstranitelné má, ten onu budoucnost předjímá, ten z části onen potřebný pokrok provedl — ten jest muž pokroku, novoty atd., a tím samým zdá se výše než ostatní, kteří zdánlivě trvají při starém, stále stejném, všedním. — To jest, co pomyslu beznáboženskému získává vždy nových přívrženců, — ale ne snad jen za doby naší; tak bývalo za všech dob. Vždy bylo několik lidí, a to čilých, obratných, kteří se z motivů nej-různějších velkému řádu zavedenému opírali, a odtud pokročili až ku popírání všeho Vyššího.

Vytkli jsme ve výměru filosofie, že ona hledí sestrojiti názor světa. V tom spolu přiznáno, že ne úplně vyhoví veliké úloze této, a připuštěna možnost, že mnohé potřebné požadavky bude čerpati z jiného zdroje. Zdroj ten zde ukázán. Metafysika doceluje se náboženstvím, a tudíž v poslední vrstvě své má k němu rozhodný zřetel.

Avšak spolu dodali jsme, že filosofie hledí onen názor sestojiti na z á k l a d é v ý t ě ž k ů v š e c h v ě d. Jestliže se jindy »názor světa« filosofii za vadu vytýká, za něco nepřístojného, co člověka od myšlení vědeckého odvádí, položili jsme právě váhu na výtěžky věd, jimižto snaha ona podpírati se má. Ve skutečnosti pozorujeme, že i zde stává jakési střídání; jednou se klade více váhy na podrobné výtěžky jednotlivých věd, na poznatky speciální, po druhé na onu žádoucí jednotu, a sice děje se přirozeně tak, když se jedním směrem co nejdále dostupilo a potřeba druhého směru se pocítí. Vědy a postup vědecký jsou také skutkem neodmluvným a názor světa, byť náboženstvím docelen, musí míti zřetel k nim, v různých věcech a podrobnostech se měniti. I docelujeme výpověď svrchu podanou, že zase náboženství zřetel má k vědeckému postupu, ano jej připouští, podporuje a na pravém poli jeho zplna uznává.

Tímto způsobem jest udán poměr, v jakém k sobě stojí náboženství i věda, a naznačeno spolu, kterak si mysliti máme smír mezi nimi.

A ještě vyrovnání jest přece vyšší, toužebnější stav než spor, mír než boj, lad než rozruch, jednota více než roztříštěnost a nepořádek: vysvítá, že přese všechny konflikty, které mezi vědou a náboženstvím se udály, lidstvo přece vyhledává jednotu mezi nimi, že jí také skutečně dosahuje, třebaš ne definitivně a na vždy, ale dočasně a s tou nadějí, že když i nové spory se vyskytnou, znova budou odklizeny. Necht by byla skutečnost jakákolí, kdyby ukázovala nepřetržité spory mezi oněmi dvěma mocnostmi, musili bychom přece k ladu a smíru tihnouti; ten úkol nám ostane uložen, jej budeme plniti a konati, dokud lidstvem budeme. — Ale zatím ani v samé skutečnosti veskrze spor dán není; jsou konflikty, ale nejsou pravidlem, — neboť jsou také doby, kdy žádoucný onen smír vládl, — a nejsou to doby matné a mdlé, bezplodé a neutěšené neb jednostranně vypjaté, spíše naopak bylo by lze vyznačiti je.

I v životě všedním, ve kterém sami tkvíme, zdaž není také zjednán stav smíru, za jistými vodítky ovšem, kterých obě strany šetřiti mají? A zda-liž i skutečné konflikty neodkazují se v jiné patro, kdež mají vybojovány býti, nežli jest jeviště společenského a občanského styku? Tak tedy okolí naše podává nepopíratelný doklad, že ona úloha, již bychom musili konati tak jako tak i bez ohledu k výsledku, není nad síly naše, že dochází svého rozřešení, a že tudíž námitka, kterou nevznesená mravouka pouhé praktičnosti ráda uvádí, totiž nemožnost vyplnění, se vyvracuje a odpadá.

Konečně novým dokonáním roztríděním věd umožněno bylo, postaviti nauky filosofické na pravé místo a do lepšího světla než posaváde, kdy v mnohých proslulých pokusích rozdělovacích nevěděli, co a kam s nimi. Novým roztríděním jednak jejich rovnoprávnost se zevnovědami, jednak jejich vlastní vnitřní souvislost se zpatřuje. Tu se ukázala četná ona místa, kde filosofie připíná ke všemu zpytování nynějšímu, kde její vlastní záhady vyrůstají a přímo i nepřímo se pěstují. Spolu zpatřní se skuteční výtěžkové v každé jednotlivé nauce filosofické a ukáže se, že jakkoli rozdílná bývá literatura filosofická po národech, přece stává v ní jistý úděl poznatků všepřijatých, poklad mezinárodní a povýšená vrstva, kde se všechny snahy stýkají a pracují-li upřímně za cílem pravdy, přese všechny spory v menších věcech přece se podporují. Obsáhlý, k oběma stranám, totiž k základním výtěžkům i k nejvyššímu cíli hledící pojem o filosofii, metafysika určitého rázu, k nížto nás výtěžky vědecké i přemýšlení vedou, a zjednáni přirozené stupnice nitrověd činí z našeho pokusu soustavu, zde ovšem jen stručně nastíněnou, ale vývoje schopnou.¹⁾

¹⁾ V článku tomto ponechán pravopis autorův.

DR. JOSEF BOHATEC :

Schleiermacherův pojem náboženství.

(Pokračování.)

II.

Pojem náboženství ve věrouce.

A) Rozdíl mezi Řečmi a věroukou a jeho vysvětlení ontologickými názory Schleiermacherovými.

Přirovnáme-li právě nastíněné vývody Schleiermacherovy o náboženství v Řečech k vývodům pozdějším ve věrouce (z r. 1821), nebudeme tvrditi, že by tu rozdílů nebylo. Rozdíly tu jsou; my však se budeme snažiti je vysvětliti a ukázati, že nejsou tak značny, jak by se na prvý pohled zdálo. Jsou pak to hlavně rozdíly dva :

I. Pojem Boha jest jiný ve věrouce než v Řečech. V Řečech poznali jsme rozhodný pantheism, kdežto věrouka zdá se státi na půdě theismu. Sice nikde v ní se nám nevykládá o osobnosti Boží, ale učení o vlastnostech božských zdá se napovídati aspoň tolik, že si máme mysliti Boha jako absolutní, od světa různou kausalitu. Naproti tomu ujišťuje nás Schleiermacher ve 3. vydání Řečí, které vyšly v téže době jako věrouka, že jeho myšlení o tomto bodě již při prvním vyjití Řečí v téže formě se vytvořilo, jak od doby té zůstalo, kromě toho, co u každého člověka více ujasní a ucelí léta.

Tvrdí-li to Schleiermacher, pak mu třeba věřiti. A skutečně není rozdíl mezi Řečmi a věroukou tak veliký. Od pantheismu v Řečech není daleko k ontologickým názorům složeným v přednáškách o dialektice r. 1811. konaných, v nichž pojem Boha, jak uvidíme, je totožný s pojmem Boha ve věrouce. Těchto ontologických názorů nutno si povšimnouti blíže, poněvadž nad to sky-

tají světlo i pro druhý rozdíl mezi Řečmi a věroukou, o němž bude ještě řeč.

Základem dialektiky, jakož i celého pojmového světa Schleiermacherova je myšlenka, že soubor všeho jsoucna se rozštěpuje v nejvyšší protivu, i d e á l n a a r e á l n a. Tato protiva ideálna a reálna, čili, jak ji také Schleiermacher zove, ducha a přírody, myšlení a bytí, vine se celými dějinami novější filosofie. Téměř ve všech systémech se s ní, třeba v různé podobě, setkáváme (srv. Rud. Eisler: Wörterbuch der phil. Begriffe und Ausdrücke quellenmässig bearbeitet str. 4.) Schleiermacher přejímá tuto protivu jako něco samozřejmého. Nečiní nikde pokusu ji vysvětliti, nebo její nutnost dokázati. (Weissenborn: Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik I., s. LXVII.) »Nejvyšší protiva jest protiva věcného a duševního bytí«, tak čteme na začátku ethiky jeho beze všeho zdůvodnění. S tímto faktem však, že jest protiva ideálna a reálna, se nemůžeme spokojiti; neboť pak je nám protiva tato »prázdným tajemstvím«. (Dial. s. 77. § 135.) Abychom ji vysvětlili, musíme ji převésti na j e d n o t u, která jest základem této protivy, »která ji a s ní všechny složené protivy vyvinuje« (Dial. 77., 462., 500.) Tuto jednotu si však musíme mysliti jako absolutní, t. j. totožnost (identitu). Jak ona nejvyšší protiva, tak jsou všechny protivy v této identitě naprosto zrušeny. J e t o n a j e d n o t o u p r o s t o u p r o t i v, reální negací všech protiv (Dial. s. 162., § 219., 1.) čistá, abstraktní *μὴν*, jest prostě to, co zve me a b s o l u t n e m nebo Bohem, oproti souboru všeho jsoucna pod touto protivou se nacházejícího — světu. Identita jest základem a předpokladem světa. Poněvadž ona nejvyšší protiva jest totožností myšlení a bytí, pak nemůže býti předmětem myšlení. Zůstává úplně »za opou« jest transcendentální. (Se Schleiermacherovým absolutnem má se to tedy zrovna tak, jako s Kantovou »věcí o sobě«. Víme jen, že jest, nevíme však, co jest. Onoho určení absolutna jakožto totožnosti ideálna a reálna nepokládá tedy Schleiermacher za vlastní poznatek, nýbrž pouze za schema.)

Je jisto, že tento Schleiermacherův Bůh není nic jiného než Schellingova totožnost podmětného a předmětného. Jako Schelling chce záhadu protivy mezi ideálnem a reálnem rozluštití tím, že ji převádí na totožnost neboli i n d i f e r e n c i obou členů jejích, zrovna tak si počíná Schleiermacher. Výrazu »indifference« sice neuzivá, ale ve věci míní totéž. Mohlo by se tudíž zdáti, že Schleiermacher jest věrným přívržencem filosofie totožnosti. Než beze všeho se to tvrditi nedá. Sic to nezdůvodňuje ještě rozdíl mezi

oběma, že dle Schellinga je tato jednota protivám imanentní, kdežto Schleiermacher ji poznačuje jako transcendentální, jak chce Weissenborn (I. 278. nn.). Neboť Schleiermacher zove absolutno transcendentálním jen v tom smyslu, jako Kant »věk o sobě«, t. j. mimo naše vědění ležící. Vedle toho může docela býti myšleno absolutno jakožto protivám imanentní. A skutečně Schleiermacher tak činí, neboť popírá, že by byla dána bytnost Boží mimo svět. (Dial. 154.—158.). Zde tedy není podstatného rozdílu. Tento lze však pozorovati ve způsobu, jak oba určují poměr indiferentní jednoty k diferentní mnohosti. Schelling stojí přísně na stanovisku, že absolutno jest indiferentní jednotou všeho bytí. Je-li však absolutno jednotou, která v sobě všechny protivy váže, pak nemůže mimo ni býti kladeno nic; všecko jest jen, pokud jest v absolutnu. Poněvadž však absolutno bylo určeno jako indiferentní jednota, nemůže ovšem potom protiv jako takových v sobě obsahovati, t. j. protivy nemají de facto reality. (U Schellinga jest tedy svět k absolutnu ve stejném poměru jako u Spinozy. Jako Spinoza pojímá konečné věci jen jako mody vše obejmající substance, tak jsou u Schellinga protivy jen, pokud jsou v absolutnu, t. j. pokud jako protivy jsou zrušeny. Schellingova indiference spadá bezprostředně v jedno s protivami). — Zcela jinak má se věc u Schleiermachera. Schleiermacher byl příliš mužem života a proto nechtěl se spokojiti světem zdajů. Byl příliš pod vlivem Fichtovým a proto chtěl vlastnímu já zachovati samostatnost. Konečně byl příliš ještě Kantovec a proto zastává přísně dualismus ducha a přírody Kantem stanovený. Má tedy úmysl získati na straně jedné jednotu světa, na straně druhé pak zachovati realitu protiv a tím realitu světa. »Kdo chce vůbec míti světový názor, ten musí chtíti tuto dvojnost«. (Dial. s. 77.). Schleiermacher bojuje tedy v zájmu života za skutečnost světa. Má-li však svět jakožto soubor všeho jsoucna pod protivami spjatého bytí reálný, pak nesmí přirozeně spadati v jedno s absolutnem jakožto indiferentní jednotou všeho bytí; neboť indiferentní jednota jest negací všech protiv. Běží tedy o to, oddělití co možná nejdále od sebe Boha a svět. A skutečně o to Schleiermacher všemožně usiluje. Absolutno má býti sice světu imanentním, ale naprosto od něho rozdílným. (Dial. str. 165. nn., 433., 526.). Tim však se Schleiermacher ocitá v rozporu se svojí původní tendencí. Dle této jest třeba mysliti absolutno jakožto nejvyšší jednotu, všechno bytí v sobě obsahující. Rozlišuje-li se však nyní indiferentní jednota od diferentní, pak není prvnější tím, čím bytí má: poslední a nejvyšší jednotou. Důsledné by bylo tvrditi, že svět

mizí v této jednotě. Toho však Schleiermacher rozhodně připustiti nechce, ale přece se svého pojmového určení nevzdává. Proto vloučila se do jeho pojmu Boha a stanovení poměru mezi Bohem a světem ona kolísavost, která všem kritikům jeho od počátku působí největší obtíže. Nemohloť mu zůstatí utajeno, že, chce-li mysliti Boha jako nejvyšší jednotu, nesmí klásti Boha a svět proti sobě. Proto také rozhodně se vzpírá tomu, by Bůh i svět byly kladeny v protivu (Dial. 526.), neb od sebe byly odtrženy (433.); nechce, by Bůh měl svět jaksi mimo sebe a vedle sebe, ale přece zase se snaží je oba od sebe oddělití. To však se spojití nedá. Je-li Bůh jednota všeho bytí, pak je samozřejmě v této jednotě obsažen také svět, nemůže tedy svět *realiter* od Boha býti různý. Tu nepomůže nikterak tvrzení, že Bůh je indiferentní jednotou, že tedy jest sice určitě jako jednota všeho bytí myšlen, ale právě že tato jednota byla blíže určena jako indiferentní, jsou prý pojmy Boha (indif. jednoty) a světa (totality jsoucna protiv) jasně a ostře od sebe odděleny. Toto pojmové určení však by se dalo udržeti jen tehda, když by indiferentní jednota mohla mítí protivy jakožto takové *realiter* v sobě. Ale právě toto jest *contradictio in adiecto*. Má-li jednota protivy *realiter* v sobě, pak není více indiferentní a naopak: je-li jednota tato v pravdě indiferentní, pak nejsou tyto protivy skutečny. V obou případech uniká Schleiermacherovi to, čeho svým pojmovým určením dosáhnouti chtěl — rozdíl mezi Bohem a světem. To se mohlo státi jen tehda, když by se Schleiermacher byl vzdal onoho určení absolutna jakožto nejvyšší, vše v sobě obsahující jednoty.

K těmto načrtnutým ontologickým názorům dialektiky není od pantheismu v Řečech daleko. Rozdíl tu ovšem jest, neboť dialektika výslovně zakazuje mysliti si Boha a svět jakožto identické. Dle ní jest, jak jsme právě viděli, svět totalitou bytí navzájem si odporujícího, Bůh pak jest indiferencí všech protiv. To zní ovšem jinak, než když v Řečech Bůh a veškerenstvo beze všeho se stotožňují. [S touto ideou Boha v dialektice utvořenou souvisí též, že z pojmu v Řečech mizí ve 3. vydání »nazírání« (náboženství je tu jen »cit veškerenstva«). Neboť, stalo-li se nekonečno transcendentním, pak se nedá nazírat v konečnu. Transcendentální jednoty nemůžeme ani mysliti, ani vnímatí, nejméně pak nazíratí (Dial. s. 78.)]. Než veliký přec rozdíl ten není. Neboť i v dialektice tvrdí se, že Bůh jest jednotou bytí. Pak jsme ovšem ještě na půdě pantheismu. Ovšem Schleiermacher určuje tuto jednotu jako indiferentní, která ovšem, protože indiferentní, není totožna s protivami, ač jich nemá vedle sebe a mimo sebe. Než právě toto pojmové určení

bylo možno, jak jsme se už zmínili, jen následkem nedůslednosti. Neboť obě tyto věty, že Bůh jest jednotou všeho bytí, a že Bůh a svět jsou podstatně rozdílné veličiny, se naprosto vylučují. První věta je rozhodně pantheistická, druhá projevuje snahu vymaniti se z pantheismu. Můžeme tudíž toto pozdější stanovisko Schleiermacherovo charakterisovati asi tak, že v dialektice Schleiermacher projevuje snahu zřici se pantheismu, že však ho úplně neopouští; neuchyluje se tudíž příliš od stanoviska v Řečech.

S tímto pojmem Boha v dialektice jest pojem Boha ve věrouce úplně totožný. Zdá se ovšem, že ve věrouce jest mnohem rozhodněji theistický. Vypočítává se totiž při Bohu řada vlastností, jež, jak se zdá, předpokládají osobnost Boží (tak vlastnosti vševedoucnosti, svatosti, spravedlnosti, lásky a moudrosti). Než tyto všechny vlastnosti analysuje Schleiermacher s obdivuhodným umem dialektickým tak dlouho, až při nich všech nezůstane nic jiného, než pojem naprosté přičinnosti. I tu však bychom se velice mýlili, kdybychom z radosti nad tím, že aspoň tolik zbylo, toto tvrzení Schleiermacherovo chtěli považovati za adekvátní výrok o podstatě Boží. Neboť Schleiermacher sám nás poučuje o tom, že všechny vlastnosti, jež Bohu přikládáme, nemají označovati něco zvláštního při Bohu (§ 50.), jinými slovy že o Bohu se nedá vyřknouti nic, poněvadž jest našemu vědění nedostížitelný. Všechny výpovědi o Bohu jsou vlastně jen symbolické*) (psych. s. 213., 522.), jsou vždy, pokud to nejsou pouhá schémata — pouhé schéma je na př. definice Boha jako jednoty ideální a reálna — jen inadequate rozumění, býti stále vědomí, bychom Boha nevtrhovali v oblast ko- (Dial. s. 158., 525.). Tohoto si musíme, jde-li se o vědecké donečna a svět protiv. Tak nám zůstane k oné vysoustruhované vlastnosti »naprosté přičinnosti« jako zbytek vědecky udržitelný jen »schéma« indiferentní jednoty ideální a reálna — což konečně tvrdí Schleiermacher už v dialektice — jakožto jedině možná výpověď o Bohu (srv. Sigwart, Jahrb. für deutsche Theologie II., s. 324., 830.). Máme-li tedy mluvit vůbec o rozdílu mezi dialektikou a věroukou, pak jest to tento: V dialektice jest sice Bůh základ a předpoklad s v ě t ě, ale jen potud, pokud jest vůbec jednota základem a předpokladem mnohosti v ní obsažené. Tento zcela mrtvý a abstrakt-

*) Schl. přiznává se tu, jako Kant, k symbolickému anthropomorfismu, který de facto týká se pouze řeči a ne objektu. (Kant. Prolegomena § 57) Schleiermacherovi nepůsobil takový anthropomorfismus v náboženském oboru tolik nesnázi jako Jakobimu a Herderovi. Také ho nechtěl užívat, jako Lessing z pouhé sklonosti k »nerozumným masám.«

ní pojem (kde o působení božím není řeč) oživil ve věrouce, přeměnil se v poměr mezi příčinou a účinem. Ale právě tím se Schleiermacher ocitá v obávané »mythologii«, poněvadž tím vypovídá o Bohu činnost, kdežto přesně vzato nedá se o něm říci ničeho. Zbožnost ovšem potřebuje a jest oprávněna takto se projevovati. Než nesmí své formule pokládati za vědecky možné a adekvátní výpovědi o podstatě Boží. Pojmy Boha v dialektice a věrouce nejsou tedy od sebe příliš rozdílny. Liší se od sebe jen tak dalece, že tatáž idea Boha jest v dialektice převedena na mrtvou a abstraktní sice, za to však přesně vědeckou, kdežto ve věrouce na živou a potřebám zbožnosti odpovídající, za to však nevědeckou, inadekvátní formuli.

b) Druhý rozdíl: V »Řečech« tvrdí Schleiermacher: Není žádného citu, jenž by nebyl náboženský (1. vyd., str. 111., 3. vyd., str. 54.) Ve věrouce čteme větu: Všem třeba různým projevům zbožnosti jest společný charakteristický znak, jímž se zbožnost liší od ostatních citů, že se cítíme naprosto závislími. Přičítal-li Schleiermacher v »Řečech« v š e m citům n á b o ž e n s k o u hodnotu, zdá se, že ve věrouce vybírá z nekonečného počtu citů j e d i n ý, totiž cit naprosté závislosti, a tomuto přiznává výhradně platnost citu zbožného: Nebudeme se tedy diviti, že všichni téměř kritikové Schleiermacherovi (vedle uvedených už v úvodě hlavně Bender: Schleiermacher's Theologie I., s. 172.) vidí p o d s t a t n ý rozdíl mezi dřívějším a pozdějším názorem Schleiermacherovým. Čím jasnější a nepochybnější by se věc tato zdála, tím více se divíme, když Schleiermacher k citovanému místu z Řečí (pozn. 4. ku 2. řeči 3. vydání Punjer. str. 136.) ujišťuje, že nenahlíží, proč by měl co ze všeobecného tohoto svého tvrzení odyolávatí.

K rozuzlení tohoto rozporu mezi oběma formulami poslouží nám opět dialektika. Z ní poznáváme také motivy, jež přiměly Schleiermachera k pozdějšímu, tak zcela jinak znějícímu formulování. Z dialektiky víme, že Schleiermacher v pozdější době nestotožňoval beze všeho veškerenstva s Bohem. Nikoli totalita bytí protiv (veškerenstvo), nýbrž transcendentální jednota nad protivou povýšená jest mu nyní absolutno, Bůh. V Řečech pak, úplně v souhlasu s pojmem Boha v nich, určena byla zbožnost jako nazírání a cit veškerenstva vzniknuvší stykem »já« s vnějším jsoucnem. Tento styk pak, poněvadž každé i sebe nepatrnější jednotlivé jsoucno v podstatě jest nutnou součástí veškerenstva, jest eo ipso styk s celkem, veškerenstvem, Bohem. Když však později Schleiermacher svůj pojem Boha zmodifikoval, doznal i pojem náboženství jisté, ač ne hluboko jdoucí opravy. Nemohl totiž cit nyní už beze všeho už proto býti náboženským, poněvadž v něm odehrává

se styk našeho já s veškerenstvem; neboť toto bylo zbaveno své božské vlastnosti. Citu dostává se povahy zbožnosti jen proto, poněvadž v něm naše já přichází ve styk se jsoucím mimo sebe a toto »v sebe přijímajíc« právě tím zároveň přichází ve styk s absolutní jednotou ideální a reálna, která jest základem všeho jsoucího a tomuto jest imanentní.* Tedy nikoli více styk našeho já s veškerenstvem, nýbrž s transcendentálním základem veškerenstva jest nyní to, co tvoří podstatu zbožnosti. Poněvadž pak každé jsoucí má, jak už bylo řečeno, tento základ svého bytí v sobě, tu v každém citu stýká se naše já s transcendentálním základem veškerenstva. Proto mohl Schleiermacher i nyní ještě, jako dříve, každý cit bez výjimky vyhlásiti za náboženský. — Ovšem mohli bychom se nyní, kdy zbožnost určuje se v podstatě jako styk s transcendentálním absolutnem, tázati, zda je k tomu vůbec potřebí působení vnějšího jsoucího, poněvadž naše já, jako každé jiné jsoucí, samo má transcendentální základ svého bytí už v sobě. Na to odpovídá Schleiermacher: Stav vzniklý působením transcendentálního, absolutního, nám imanentního jsoucího jest věčně lhostejný a nemůže býti citem. Neboť cit vzniká jen tím, že naše já je dotčeno jednou tak, podruhé onak (srv. psychol. s. 80, 420, 506; věrouka § 5, 4), což se děje působením vnějšího jsoucího. Může tedy cit, který spočívá na poměru transcendentálního absolutna k nám a z tohoto poměru se vyvíjí, státi se »skutečným« a »časově se zrealisovati« jen tenkrát, působí-li jednotliviny na nás. —

Můžeme tedy hořejší větu, že každý cit je náboženský, poněvadž s každým jednotlivým jsoucím dotýká se nás absolutno, doplniti v ten smysl, že jest to jediný způsob, jímž se může docíliti styk absolutna s naším já. V náboženském vědomí není absolutno nikdy samo o sobě (an und für sich), nýbrž vždy jest patrné jen na jiném vědomí, na vědomí sebe, na vědomí určitých lidských vztahův atd. Chceme-li vědomí Boha izolovati, pak octneme se v bezvědomém tápání. Vědomí Boha jest tím živější, čím živější je jiné vědomí s ním spojené. V náboženském vědomí není snahy izolovati vědomí Boha. Nábožný člověk může míti vědomí Boha znázorněno jen na čerstvém a živém vědomí něčeho zemského (Dial. 153.).

Tím jest si vysvětliti, že všechny výpovědi o Bohu mají na

*) Ze Schl. onu jednotu ideální a reálnu si představuje jako imanentní protivám, je mimo jiné jasně vidno hlavně z § 216. dialektiky. Nazývá-li Schl. jinde tuto jednotu transcendentální, pak chce tím pouze říci, že leží mimo naše vědění.

sobě vždy něco ›anthropoeidického‹ (Dial. str. 431, věrouka § 5. příd.). Samo o sobě to není chybné; neboť zbožnost neleží ještě v těchto výpovědích o Bohu, nýbrž jest cit vzniklý bezprostředným dotknutím absolutna, a ony výpovědi vznikají jen reflexí o tomto zbožném citu. Ovšem hůře jest tam, kde se jedná o vědecké dorozumění. Neboť tu jest nutno při výpovědích o Bohu vyvarovati se všeho lidského. By toho účelu dosáhl, izoluje Schleiermacher ve věrouce ›vědomí Boha‹, t. j. pojednává o obou podstatných znacích citu — totiž, že cit je stav vzniklý jednak působením jednotlivého jsoucna, jednak transcendentálního absolutna na naše já — odděleně, pro sebe, ač jest pevně přesvědčen, že de facto city ty nedají se od sebe odtrhnouti. Velmi zajímavé jest, že ještě v přednáškách o dialektice z r. 1818 píše: V náboženském vědomí není vůbec snahy izolovati vědomí Boha, kdežto v přednáškách z r. 1822 — právě po prvním vyjití věrouky — dí: Poněvadž v citu jest vědomí Boha vždy spojeno s vědomím konečna, pak jest třeba osamocení obou citů (dial. str. 430) a hned na to: ›Abych se vyvaroval anthropoeidismu, mluvím o z d á n l i v é d v o j n o s t i citu‹ —.

Proto věrouka vytýká náboženskou stránku citu jako zvláštní cit a rozeznává tento jako cit naprosté závislosti od ostatních citů, které pak zove smyslnými. Než, jsme-li si dle předešlého vědomi, za jakým účelem tak Schleiermacher činí, a že má pevné přesvědčení, že náboženský a smyslný cit náležejí k sobě, což i na mnoha místech zvlášt podotýká (hlavně § 53—55), že tedy každý cit má svou stránku náboženskou, pak jest toto rčení odchylno od výpovědi v ›Řečech‹: ›není žádného citu, který by nebyl náboženský‹ jen v ý r a z e m, a tudíž rozdíl mezi ›Řečmi‹ a věroukou je v této příčině pouze f o r m á l n í.

(Dokončení.)

DR. OLDŘICH KRAMÁŘ:

O původu časomíry.

(Pokračování).

Zajisté tedy mimo prostou působivost čidlovou musí býti ještě něco jiného dáno, aby onyno činnosti rozumové a obrazotvorné mohly býti vybaveny. Ba, kdybychom chtěli a mohli zde pouštěti se do zevrubného rozboru těchto otázek, dokázali bychom, že ani naše základní pojmy zkušenosti, jež pisatel na jedenáct kategorií rozdělil, nemohly by vzniknouti, kdyby nebylo jistých podmínek, jež mimo pouhé kvality smyslové dány jsou. Než spokojíme se ve všeobecnou jistotou, že mimo čidla a jejich střediska mozková musí býti ještě něco jiného dáno, mají-li činnosti rozumové vůbec začítí.

K témuž přesvědčení přivádí nás prostinká úvaha ze srovnávací anatomie čerpaná. Nejbližší člověku typy a třídy živočichů, ssavci a ptáci, mají k velikosti těla a váze velmi nepatrné mozky, a přece pozorujeme, že ptáci mají neobyčejně bystrý zrak a daleko vyvinutější prostorové názory zrakové než člověk. Smyslové činnosti jsou tedy více méně vyvinuty, a přece veliký mozek nápadně malý. Považme-li, že v přírodě všecko děje se na základě příčin a že v tom smyslu nic není bezúčelno, nezbytně tázati se musíme, proč a jak jest tento tak nápadně vyvinutý u člověka veliký mozek. Anthropolog, jež srovnává lebky z dávných dob diluvialních zachované a lebky pozdějších i nynějších surových národů s lebkami nejpokročilejších nynějších, soudí zcela logicky, že vývoj velkého mozku kráčet souměrně s vývojem duševních činností. Pouhy důsledky z takového srovnání velí tedy, abychom uznali, že velký mozek jest, ne-li veskrze, aspoň z velké části ústrojem rozumových činností. Pathologická pozorování však v tomto směru n. tat. hojně zkušenosti přivodila, že o tom ani pochybnosti býti nemůže. Trebas, leckteré výsledky nebyly dosud dostatečně zjištěny, třeba, ten neb onen výklad nebyl správný, přece tolik jisto jest, že

ony patologické výzkumy objasňují nám účel onoho nápadně složitého ústroje, velkého mozku. A jestliže anatom Hyrtl ještě domníval se, že mozek jest knihou sedmerym zámek uzavřenou, nemožno po oněch výzkumech již tak říci, a ona tajuplná kniha víc a více nám se rozevírá. Ignorovati onyno výsledky anatomické jest psychologu tolik, jako zatarasiti se oproti všem bohatým rozhledům, jež přírodní věda psychologii poskytuje. Ignorovati onyno a jiné výzkumy jest tedy psychologovi tolik, jako odsuzovati se k jednostrannosti a nevědomosti.

Příroda tedy vytvořujíc veliký mozek a ponenáhlu jej v lidském pokolení zdokonalujíc, patrně jen n a p o m á h a l a nezbytné potřebě jednak u ostatních živočichů samých, ale pak obzvláště u člověka.

Tázeme-li se ale, jaká jest ona potřeba, již vytvořením velkého mozku bylo poslouženo, nalézáme tuto psychologickou odpověď. Mají-li se děti činnosti abstrahovací, determinovací a sdružovací, musí býti nějak zjednána *plynnost*, čili *snadný styk představ musí býti umožněn*. Kdo jako Herbart předpokládá, že monadická duše celou tu spoustu vědomých obsahů v sobě shrnuje, tomu ona záhada . z d á n l i v ě neposkytuje nesnází. Neboť všechny pocity a upomínky jsou v monadické duši obsaženy a proto sobě přístupny. Avšak nehledě k nesprávnosti postulatu jednoduché čili monadické duše, není takovýmto předpokladem k objasnění oné záhady nic podáno. Neboť ony svrchu zmíněné otázky opětuji se tu stejně. Proč jedni lidé jsou vysoce nadaní, proč jiní nadání středního, proč posléze jiní idioty? Proč člověk v čilé a zdravé náladě schopnější jest správného myšlení, proč v churavosti neb ospalosti a t. d. méně schopen, proč při duševní chorobě některé rozumové činnosti zcela jsou převráceny a znemožněny? —

Zde máme vedle sebe dvě závažné a fundamentální otázky psychologické. Jednak *možnost styku* mezi představami vůbec, jednak *zvláštní okolnosti*, jež tyto styky buď usnadňují, neb znesnadňují aneb dokonce znemožňují, i když všeobecným podmínkám styku jest vyhověno.

Co všeobecných podmínek styku se tkne, nutno uvážiti jejich psychologický význam. Představy nejsou jednoduchými energiemi duše monadické, nýbrž složité děje chemické. Má-li tedy nastati styk jistých představ, musí býti vybaveny příslušné děje, totiž sklady a rozklady. Nyní uvažme dále, že střediska rozličných čidel jsou a musí býti *hmotně od sebe oddělena*, jinak by chemické

děje jednoho způsobu *překážely* chemickým dějům druhého. Možno pokládati za nezvratnou jistotu, že pocity zrakové na př. nevznikají v týchž místech, v nichž sluchové, poněvadž chemické podmínky jsou naprosto rozdílné a navzájem by sobě překážely. Kterak tedy má nastati styk představ různých? — Psycholog, jenž domnívá se, že po takových a podobných otázkách mu nic není, ten zapomíná, že ignorováním jich a odpovědí, jež anatomie podává, vydává se v nebezpečství nesprávného pojmání a stanovění psychologických problémů. Následek, jenž z takového počínání by vyplýval, jest přirozeně tento. Fysiolog na základě pokusů psychofysických, pokusů a pozorování fysiologických a zkušenosti patologických tvoří stanovisko psychologické, zkrátka jest též *psychologem*, ježto pozorování a výzkumy jeho dotýkají se anatomických podmínek dějů psychických. Psycholog naproti tomu, jenž ignoruje ony výzkumy aneb platnosti jim upírá, trvá na stanovisku neúrodné šablony a nedospívá vůbec ani k tomu, aby podstatu psychologických problémů poznal. A tak měli bychom vedle sebe dvě různé psychologie, které by navzájem sobě nerozuměly. Můžeme fysiologovi a patologovi zakázati, aby nezanašel se otázkami psychologickými? — Nikoliv, neboť jeho zkušenosti *přímo* jej k nim vedou. A to platí stejnou měrou o psychiatrovi, jehožto zkušenosti jsou drahocenným materiálem pro psychologii, neboť dokazují nám, že *orgánové vědomí jakožto výraz hmotného složení a jeho pravidelnosti či porušení jest základem a fundamentální podmínkou všech dějů duševních*. Co tedy následuje z této dvojstrannosti zkoumání psychologického? — Prostě to, že psycholog par excellence jest zavázán všimati si všech výsledků pokusné fysiologie, pathologie a psychiatrie. Jen tak uvaruje se neúrodné ztrnulosti a obmezenosti. Jinak nebude míti ani ponětí o tom, v čem slušno hledati problémy psychologické a jak je formovati. — Pisatel dostal před lety do rukou nově vyšlou psychologii od jakéhos německého autora, jenž v úvodu sám se přiznává, že o anatomii nervové soustavy ničeho neví. Jeho »psychologie« také dle toho vypadala. Samé liché škatulkování, samé mlácení slámy, ani zdání o problémech psychologických. A přece poskytovala německá literatura tak hojné, souborné látky.

Mají-li tedy nastati styky mezi představami, musí býti taková úprava dána, aby v jisté části velkého mozku stýkaly se »podněty« ke všem představám, jež vůbec zkušeností dány byly. Pravili

jsme, že *podněty* tam uschovány býti musí, nikoliv hotové představy, neboť představy vyžadují složené děje chemické, kteréžto vedle sebe vybavované v týchž buňkách mozkových nedají se předpokládati, ježto by sobě na vzájem překážely. Lokalisace rozumových činností v jisté části velkého mozku nesmí se tedy tak pojmáti, jako by zde upraveno bylo nějaké skladiště představ, takový předpoklad nedá se vůbec ani mysliti a jest též zbytečný.

Co však onyno podněty jsou, a kterak třeba je mysliti, o tom zde zevrubněji uvažovati nemůžeme. Postačí prostá poznámka, že jsou *těse* podstaty metafysické, již slušno předpokládati u oněch podnětů, jež obsaženy jsou v oplozeném vajíčku a podmiňují vývoj individua při dostatečné potravě. V onom ústrojí tedy jsou uschovány podněty všech představ zkušenosti podaných, a jejich styky podmiňují všechny ony činnosti rozumové, t. j. abstrahovací, determinovací a sdružovací. Avšak tento pouhý styk podnětů mezi sebou a vzájemné spojování mezi nimi nedostačovalo by ještě, kdyby nebylo hojného vláknového spojení tohoto střediska rozumových činností se všemi středisky smyslovými a t. d. Nastane-li tedy v tomto ústrojí nějaký styk různých podnětů, vzniká tímto spojením spolu sesílení dějů molekulových, a to působí jako innervační proud do příslušných středisk smyslových, tak že nastane uvědomění onoho nastalého spojení.

Toto stručné naznačení nám úplně postačí, ježto jest toliko pomůckou k vlastnímu předmětu. Poněvadž pak zkušenosti pathologické tomu nasvědčují, že přední čelní záhyby velkého mozku porušením znemožňují činnosti rozumové, proto všim právem můžeme je pokládati za ústrojí jich. Kdyby zevrubnější zkušenosti pathologické onen názor opravily, nebude zásadně na onom nutném předpokladu psychologickém pranic proměněno. W u n d t nazval toto ústrojí orgánem apercepce, a nemáme nížádné příčiny, abychom tento název zavrhovali. Podotýkáme ještě, že všechny základní názory zkušenosti taktéž zde své podněty mají uschovány, a že tyto podněty již dědí se od individua na individuum.

Totéž nutno předpokládati o všech získaných schopnostech a rozumových podnětech, které dědí se od pokolení na pokolení. Jen takto lze pochopiti poenaáhly vývoj rozumových činností v pokolení lidském a rovněž všechny obdobné úkazy v říši živočišné, jako trvání na obvyklé potravě, stavění brlohů neb hnízda, ano nápadné umělecké činnosti u některých druhů živočichů, a posléze též všechny zvyklosti života vůbec a pohlavního zvláště. Kdyby každé individuum mělo *svou obmezenou zkušeností* teprv získati zručnosti a

obvyčeje, nebylo by ani v říši živočišné, ani v pokolení lidském pokroku. Tedy musí býti nějaký prostředek dán, aby výsledky zkušenosti jednotlivého individua mohly přejíti na pokolení jeho. Takovými prostředky jsou ale onyno *n e v ě d o m ě p o d n ě t y*. Když tedy popírá možnost těchto a uschování a spolu možnost přenesení na zárodky mužské a ženské, ten uzavírá se *jedině možné cestě*, aby tyto závažné problémy psychologické mohly býti řešeny. Dědičnost jest ale nezvratnou jistotou, o níž nikterak pochybovati nelze, neboť jest všeobecnou zkušeností.

Nyní obrátíme se k druhému předmětu. Zkušenost nejrozsaáhlejší měrou ukazuje, že celkový stav organismu, nájímě nervové soustavy, *obrází se* v duševních činnostech. To však zřejmě praví, že *celok orgánového vědomí jest v nejužším styku s činnostmi rozumovými*. Dotvrzují to zejména tyto zkušenosti.

1. Nastává-li *ospalost*, jeví se vliv její především v nesnadnosti činnosti rozumových, pak teprv šíří vliv svůj na čidla a především zrak. Totéž platí o *rozespalesti*, která kratičkou dobu trvá ještě nápadněji i po zdravém spánku, slabší měrou však déle, a zvláště pokud člověk neosvěžil se pokrmem.

2. Reakce spánková jeví vliv svůj na *veškeré vědomí* a úplně je zahlazující, působí na činnosti rozumové a *veškeré vědomí* i po dobrém spánku, v době snění. Proto jest snění *zhusta přímo nesmyslné a šilené*, aniž si toho jsme vědomí. Činnosti rozumové jsou tedy vlivem reakce spánkové, i když ustoupila částečně, většinou znemožněny. Naše soudnost jest zcela *zatemněna*, a vidiny snové podobají se přečasto vidinám šileného člověka, aniž se soudnost proti tomu ozývá. Teprv když blíží se doba probuzení, probleskuje soudnost a s ní spolu i *pochybnost o správnosti toho, co jsme snili*. Téhož významu jest i každému pozorovateli snů známá zkušenost, že každý sen vytváří více méně *l ž i v o u m i n u l o s t*, aniž si toho jsme vědomí.

3. Nápadné změny orgánového vědomí místními bolestmi neb celkovým onemocněním jeví vždy neobyčejnou působnost na činnosti rozumové. Paměť jest *uslabena*, soudnost *zatemněna*, tvořivá činnost rozumu zastavena.

4. Neobyčejně silné city, jež vášněmi nazýváme, a déle trvající citové vzrušení, tedy stav přebděllosti, jeví rovněž neobyčejný vliv na činnosti rozumové.

5. Duševní choroby jen na tom zakládají se, že vlivem trvalých, nápadně pozmeněných nálad činnosti rozumové zprvu ochabují, pak ale v nepravé směry vybočují. Odtud na př. utkvělé

myšlenky šilenců. Postupuje-li vývoj choroby, rozširuje se vliv změněné nálady orgánové tou měrou, že netoliko činnosti rozumové úplně jsou zatlačeny, nýbrž i smyslová činnost ochabena. To jest stav blbosti. —

Tyto závažné zkušenosti dostačují snad, a měly by aspoň dostačiti, aby každého soudného člověka přesvědčily, že orgánové vědomí jest alpha a omega všech činností duševních vůbec, že jest základem tak rozsáhlého významu, že změny jeho buď podmiňují činnosti duševní, buď pozměňují, buď zcela převracejí a zahlazují. Tyto zkušenosti zajisté oprávnějí nás, abychom soustředěnému orgánovému vědomí vykázali *totéž středisko*, jež jako nutný postulát pro pochopení rozumových dějů uznáváme. Zkrátka, středisko rozumových činností jest spolu střediskem nálady orgánové, a tím spolu názorů časových a časomíry.

Kap. IV. Zevrubnější výklad psychologické podstaty časomíry.

Uznávající orgánovou náladu za podklad názorů časových a časomíry, musíme rozeznávat *dvě stránky* jeho, kteréž sobě poněkud překázejí. Nápadnější změny nálad jeví se netoliko jako rušitelé činností rozumových, nýbrž i časomíry. Proto známá zkušenost, že déle trvající rozjitřený stav citový netoliko porušuje střízlivé myšlení, nýbrž i znemožňuje časomíru. V tupém zadumání člověk prodlévá zhusta dlouhé doby a není si vědom postupu času, tím méně pak provozuje časomíru. Vždyť právě jest časomíra jednou z nejzávažnějších činností rozumových. Nikoliv tedy nápadné střídání orgánové nálady není podkladem časových názorů, nýbrž pravidelný a střízlivý postup jejího denního vývoje, postup od největší čilosti až do spánkové reakce jest tímto základem. Nápadné vzrušení citové jest právě tak jako choroby tělesné toliko výminečným stavem a jen zamezováním jeho možno jest, aby zdravota a střízlivost duševní byla zachována. Opětují-li se však bouřlivé stavy vášnivé a zvláště déle trvající vášně často, podléhá se tím i zdraví tělesné i duševní.

Jako tedy střízlivý průběh denního života jest pravidelným základem zkušenosti, tak i jen z této pravidelné střízlivosti možno pochopiti vytvoření a ustálení přesné časomíry, již provozujeme.

Abychom však s náležitou důkladností tento předmět objasniti mohli, dovolíme si z prvu fikci, která by naznačovala nejjednodušší případ ustálení časových názorů a časomíry. Mysleme si, ovšem

nesplnitelnou, možnost, že by lidské individuum na témž stupni vývoje stále trvalo a průběh denního vědomí dál se zcela pravidelně den co den. Pak měli bychom řadu postupujícího vědomí od čistoty až do úplné únavy a reakce spánkové, která by nikterak neměnila se. Počet členů této řady jest patrně značně veliký, a nebude nám vůbec ani možno nějak leč jen přibližně jej naznačiti. Avšak význačné zkušenosti hudební časomíry a praktického rozdělování vteřiny, jež astronom zvláště dříve provozoval, také rozeznávání nárazů při hlubokých tónech, dokazuje nám, že objektivní doba vteřiny ještě nějaký počet, deset nebo více členů zahrnovati musí. Neboť kdyby tomu tak nebylo, kterak možno by bylo, abychom vteřinu dělili na nějaký počet přesných členů? — Spokojíme se tedy s tímto předpokladem, že počet postupných stavů normálního orgánového vědomí rozeznatelných za dobu bdělosti jde až do set tisíc. Zde ovšem mohla by nastati pochybnost, zdali jest skutečně možnost dána, abychom tak mnoho členů rozeznávali. Avšak možnost toho potvrzují nám rozličné zkušenosti, jež ukazují, že rozeznávací schopnost málo lišících se kvalit dá se neobyčejně vytříbiti. Poučný příklad poskytuje nám opět srovnávání velikosti či přesněji jasnosti stálic. Laik, jenž vzhůru k hvězdnatému nebi pohlíží jako cizinec do neznámé říše, ovšem nemá o tomto přesném rozeznávání ani potuchy. On stěží dovede rozeznati hvězdu střední první velikosti od velikosti druhé, ačkoliv celkem má ten dojem, že jsou na nebi jasnější a slabší hvězdy. Avšak astronomové, kteří celé své živobytí srovnáváním jasnosti hvězd se zanášeli, vytříbili schopnost svou tou měrou, že mezi dvěma velikostmi rozeznávají deset stupňů světlosti. Takovýmto vytříbeným pozorovatelem byl na př. Argelander, jehož neocenitelné zásluhy astronomické v určení posice a jasnosti stálic spočívají.

Jiný podobný předmět přesného rozeznávání kvalit málo se lišících, jest stanovení stálic bílých, žlutých a červených, a zejména rozličných stupňů červenosti, kteréž při slabších hvězdách jest nesešné. I tu laik pohlíží zcela netečně, nevida téměř žádných rozdílů. —

Opět jiný a velmi poučný příklad jest rozeznávání částí celého tonu. Interval mezi tony, na p. c a d dovede přesně vytříbené ucho hudebníkovo rozdělit na více částí, zkrátka rozezná velmi nepatrnou odchylku od přesné výšky tonu, již určité ladění, na př. klavíru, vyžaduje. Že jest to jen výsledkem zbystřené pozornosti, to pozorujeme nejlépe na laďících, kteří neustálým cvikem v tomto

oboru takovou zručnost si získali, že nejmenším odchylkám od žádané výšky tonu dovedou se vyhnouti.

Přirozenou podmínkou takovéto vytříbenosti jest tedy časté srovnávání příslušných kvalit. Tázeme se však, *kteřá řada kvalit jest člověku tak známa, jako každodenně opětuující se postup od největší čilosti až do největší únavy?*

Že členové této řady patrně a citelně v rozličných dobách dne se liší, to jest přímo zřejmo. Ano rozdíly v této řadě po krátkých objektivních dobách jsou tak patrné, že o možnosti rozeznání nelze ani pochybovati. Zejména nápadně vynikají tyto rozdíly po probuzení, při opravdové lačnosti, ospalosti a vůbec únavě. Jak jsme svrchu již připomněli, vyznačuje se každý okamžik bdělého života jako *přítomnost zvláštního rázu*, i když nehledíme ku zvláštní a nahodilé náladě citové, t. j. libosti či nelibosti.

Následek stálého opětování této řady jest ten, že jednotlivé stupně ustáli se a mohou býti rozeznány. Ovšem jest toto rozeznání takové, že nepodobá se srovnávání kvalit pocitových, nýbrž jest p o l o v ě d l o m é, nicméně však spolehlivé. Nebot známo jest, že rozeznáváme přesně kratičké doby a dovedeme na př. vteřinu dělití na více stejných částí, aniž jsme si vědomi, k t e r a k s e t o d ě j e. *Nedostatek uvědomění* není tedy nikterak *překážkou přesnosti v posuzování a měření*. Klademe tedy jako nutný postulát, že tato ustálená řada postupu od největší čilosti až do spánku jest uložena v onom ústrojí rozumových činností, což však nic jiného vyjádřiti nemá, než že den co den znova se tvoří a tím obvyklou se stává.

Avšak dovolili jsme si fikci, že individuum trvá na témž stupni vývoje a že postup denního života jest zcela pravidelný. Tuto fikci nyní ovšem pustíme, ježto individuum jest ve stálém vývoji a j e d e n den nepodobá se přesně d r u h é m u. Shledáme však, že výsledek přes tyto odchylky jest týž.

(Dokončení.)

DR. GUST. TICHÝ:

Mandeville.

(Dokončení.)

Nutno si mysliti, že jen zdánlivá paradoxnost názoru jeho přivedla všeobecné skoro mínění, že theorie ta je míněna pouze ironicky, třeba že filosof sám se proti tomu ohražoval. V jeho theorii vidím však vyhraněn rozpor mezi praksí a ideálem, a možno, ba nutno předpokládati, že z podobného sporu vznikl, snad cestou opačnou, i Nietzscheův pojem morálky; Mandeville dal skutečnosti přednost, Nietzsche snažil se ideál s ní smířiti. Onen nerozplývá se v pathetických superlativech o kráse a nutnosti činnosti: jemu naopak zlo ve všech svých podobách je příčinou vzniku společnosti, umění, věd, ba ve zlu vidí hlavní princip pokroku, ne ovšem jinak než ve smyslu, že nutí lidi, podléhající též zákonu inertie, k činnosti odstraňující zlo; neboť je-li nedostatek zlem, nutí k činnosti, v té je dobro i pokrok. První pohled jeví již jasně, jak se zde blížil Schopenhauerovi; dotyk ovšem je jen v tomto bodě. Že ovšem bída individuální i sociální je důležitý prvek pokrokový, to je pravda jak Schopenhauerova, tak Mandevillova, a je to jen jiný výraz výroku, že «hlad a láska dělají dějiny».

Ostatně psychologický ten fakt nelze popírati. Ale tu Mandeville nedokázal a nemohl dokázati, že totéž zlo je nutným a stálým součinitelem vývoje, a že také již proto, že k činnosti pudí, se musí udržovati, ba že má zásluhu. Naopak: vývoj mravní i technický, ideje morální i sociální jdou za zmírněním zla a zvětšením štěstí, což je celým smyslem historie lidstva, k čemuž vše ostatní je jen corollarium. Platí pak snad v téže všeobecnosti, že, ježto zlo je pružinou pokroku nyní, že je absurdní úsilí je odstraniti? Vývoj všestranný, technický i ideový, odstraňuje jedno zlo, ale současně vyvolává nové, o tom není sporu, a je to věčná látka ku tragikomedii světového dění. Pak ovšem vzniká celá řada otázek, jež nehybnost starých představ mohou ohrožovati; neboť z toho středu musí se celá řada pojmů, zvláště mravních, značně pozměnití a opravití. Lze se tázati:

Je možno, a pokud, nazývati zlem, co vlastně pokrok působí? A je správně dosavadní určování dobrého a mravného? Není pak všechen hypermoralism nerozuměním zákona vývojového a slabostí at jednotlivce či celku? Chceme pokrok či mravnost, a pokud a jak lze oboje srovnati? Mandeville jen ukázal na bolavá místa problému, ježž prakticky řešiti je mnohem lehčí než theoreticky.

Zbývá ovšem vždy jedna, nebudiž to považováno za ironii, útěcha: Je-li pokrok lidský možný jen při intensivní stále činnosti, a není-li této bez motivu, jež je ve zlu (at morálním, či fysickém), pak není se třeba báti, že se historie zastaví. Ideální věk zlatý bez jakéhokoliv zla je na počátku dějin, ne jich konci. Mandeville je výtečný praktický znalec povahy lidské i podmínek sociálního života. Vidí, že egoism v kterékoliv podobě je předním motivem k činnosti; není však dosti psychologem, aby viděl na př. se Schopenhauerem ve vůli podklad života i nesmrtelnou sílu hnací, má ale dosti filosofického bystrozraku, aby pochopil tendenci vývoje umírňovat zlo. Zapomíná, že ne zlo pudí k činnosti, nýbrž ta vlastnost v povaze lidské, jež je výraz jeho činné stránky volní, a že tato jest to, jež ukojena neb neukojena je stálým podkladem cenění, a že tedy v ní je podklad činnosti i zla. Není hypermoralistou; mravní theoretický materialism nemůže se však státi pramenem odíósních výtek Brojí-li proti přílišnému moralisování, je to praktická jeho neužitečnost, jež jej nutí k odporu, a chce-li smíření se se zlem, je to z přesvědčení, že zlo hraje velikou činnou úlohu, a že kaceřování je jak znak slabosti, tak malicherné. Neupírá však spolu možnost, že vývoj jde k umenšení zla, a že si lze společnost takovou představit. Musím však říci, že vývojová ethika, na př. Spencerova, končící ideálem humanismu, kdy totiž altruism nabude vrchu nad egoismem, jak je ethicky ideální, sotva má dosti pevné psychologické založení, a že i Höffding ve své Ethice má mnohem méně ilusí v tom ohledu; nesmí se vnější organisace humanistická považovati za projev morálního zlepšení celku; spíše naopak možno říci: právě ježto nestačí spolehati na spontanní humanitu, je potřeba stálých humanních institucí. To však všecko proti Mandevillovi nic nedokazuje. —

Co Mandeville si přeje, není méně velkolepé: Ovládání zla, užívání ho k dobru. Ba činí největší moudrostí státníka zlo ne přímo odstranit, nýbrž je regulovat, zásada, již silní jednotlivci i státy se dávno řídí. Odmyslíme-li si pak ideály a představíme si život, jak je v praksi, musíme, tuším, uznati, že pravidlo, učiti se překonávati zlo vlastní silou, je výtečný regulativ, tím více, že učí objovati s životem i sebou, a je to jediný prostředek vychovati

silná individua dle vzoru Nietzscheova, zvláště že život se tak podává; ba tím způsobem se zlo spolu překonává a ničí, neboť pro silné není vlastně zla, nýbrž jen prostředek k dobru. Nezdráháme se s tou rezervou, již Mandeville sám činí, přijati úvahy ty i důsledky za regulativ životní, kde se nejedná ani o nářky bezmocné, ani o planou, ideálně mravní spekulaci, nýbrž o život sám. Proč nechápati pak filosofa vážně?

Chtěli-li bychom se pokusit aspoň částečně domyslit něco z toho, co Mandeville naznačil, dojdeme k závěrům zajímavým a věru ne ve vzduchu visícím. Již okolnost, že Mandeville bere život jak je, a že mu rozumí, může budít naději, že by se leckde mohly jím otevřít nové perspektivy i filosofii theoretické. Předně podává se nám zde ve formě nejostřejší zásada, již tak často dosud nalézáme popíránu: život je *primum*, vše má smysl jen vzhledem k němu. Morální zákony ztrácejí smysl, nejsou-li pouhým výrazem vztahů životních, jak se nutně podávají ve společnosti; jsou spolu něčím druhotným, co přistupuje *ex post*, výhodně jako výraz prospěšného, ale musí ustoupiti před právem života. Tím odstraněn všechen hypermoralism, jenž považuje život za pouhý konkrétní výraz abstraktní mravní formule. V tom ohledu je Mandeville pravým antipodem Kantovým; tomuto je v jeho abstraktní, principiální rigoróznosti život jen plněním kategorického imperativu povinností, a všechny vztahy životní položeny jsou pod to sklo. Souvisí to ovšem již s *apriorností* oněch zákonů: u Kanta je to skoro pouhá prázdná forma, pevná, ztrnulá, neměnná, Mandevilleovi obsah i forma mravnosti je nerozlučně spojena se životem, jemu sloužíc; čili, kdežto dle Kanta člověk žije, aby uskutečnil mravní zákon, je Mandevilleovi mravní norma jen proto, že je život, a aby byl život uspořádanější. Myslím, že modernost tohoto názoru Mandevilleova proti Kantovu netřeba mnoho vytýkati.

Ovšem však není ani onomu tajno, že mravní principy nehrají ve společnosti úlohu vedlejší a zbytečnou; připouští je, i kde jich vznik jinak vykládá, ač vždycky při svém morálně skeptickém stanovisku není ochoten ihned přiznat, že jsou to předem šlechtné úmysly, jež dobré činí. Co však méně jasně viděl, byla ona, možno říci, věčná antinomie, jež panuje mezi životem v praxi a v ideálu, jak se oba chtějí sblížit, a jak se přec onen blíží tomuto jen jako asymptota, nikdy se s ním nemoha stotožnit, čili antinomie, zda zvítězí morální idea či život, a že veškeré spory v individuu i kolektivní vznikají většinou právě z této skoro neřešitelné antinomie. Právě že Nietzsche popřel, že nutno ony morální ideály držet, a že život lze žít bez nich, považuje je za zbytečnou přítěž rychlejšího vý-

voje, právě v tom je jeho jiné pochopení života a zvláště jeho dalšího vývoje. Mandeville se s nimi smířil, trpí je spíše než odporuje, poněvadž ví, že boj mezi oběma stranama té autinomie se odehrává spíše v nitru člověka, a že život jde zatím svojí cestou; proto se morálních zákonů nebojí, život je mu silnější jich. Nietzsche se zlobí, že se v nich dávají pouta volnému, a jak myslí, lepšímu vývoji.

Jednu výtku by pak ovšem bylo možno s toho stanoviska filosofovi činiti. Připouští-li tak malý vliv morálních norem na kulturní vývoj lidstva, což je nutným důsledkem jeho politického i mravního determinismu, není to pak jen jiný výraz tak odlišného hesla: *laissez faire, laissez aller*?, a není to spolu klíč k nihilismu? Mandeville ovšem na to nepomyslel, neboť neměl podobné prakticko-imperativní tendence. Ale pomněme, že i Schopenhauer při svém všestranném determinismu a pochybnostech o možnosti na př. výchovy této nezničil, a že dal sice premisy mravní ku kasuistice a budhistické nonchalanci, ale spolu a již dříve ukázal, že podstata člověka nutně k činnosti žene. Mandeville má místo toho méně hluboce založený, ale v podstatě též psychologický základ v člověku, egoism, a má tak také pramen činnosti pojištěn. Ba právě z bájky vyplývá, že činnost je lepší než nečinnost v hloupé mravnosti.

Ovšem platí jen v jistém smyslu, co tvrdí, že totiž již proto, že pudí k činnosti, je zlo nutné, a absurdní, je vypuzovati. Platnost to má jen potud, pokud zlo je spontánně s vývojem a činností spojeno, ne pokud by se úmyslně plodilo; cílem nikdy není a nemůže být, nanejvýše prostředkem, a to ještě násilně takoruka do ruky vtačeným. Kdyby zajisté platil kausální vztah mezi zlem a činností v tom smyslu, jak se mínění ono často chce a pak také dá vyložit, pak by s kvantitou zla musila vzrůstati i míra dobra, čili, zlo by opravdu nebylo zlem, což přec ani Mandeville netvrdí. Vůbec lze říci, že všechno kaceřování filosofa vyplynulo více z nepochopení, neb úmyslně imputovaných zlých tendencí než z vlastní nepravdy neb nemravnosti, a že skutečně se musí jeho vývodům rozuměti, jak si přál, nemá-li celá jeho filosofie vyhlížeti jako špatný vtíp, pochodící z jednoduchého obrácení obyčejného mínění, čili jako laciná ironie. Chce-li se však, má filosofie ta smysl velmi jasný, tvrdíc pouze kladně, beze všeho stínu normativnosti, — a to odstraňuje výtky amorálnosti, — že ve zlu ve všech jeho podobách je hlavní původce činnosti, kterážto vede ke kultuře a vývoji, a že tím prostřednictvím je tedy předním činitelem vývoje. Že však připouští, že je možno a třeba zlo vzdalovati ve prospěch dobra, připomenuto;

připouští přec i tresty provinilců, ač si beze zla zatím společnost nedovedl představit. Vždy mu však bylo hlavní věcí: zlo je jen prostředek k dobru, je sice pevně spojeno s lidskou povahou i společností, ale dobro i jemu je sociálně i ethicky, prakticky i theoretický výše. Nezná tedy hesla *laissez faire*, dává spíše premisy k potírání zla.

Že při tom tak silně akcentoval důležitost zla, mohlo vésti k mínění, jakoby mu připisoval i zásluhu. A teď vzpomejme Nietzscheho a jeho výslovného kacířského hájení zla! Nietzsche byl mnohem více heroická a pathetická povaha než Mandeville. Jemu byl život jako bojem jednotlivcův i celkův o sebe, bez obalu přijal mlčky boj o život v obou sférách, individuální i společenské. Nebojí se zla, chce je, neboť v něm vidí zkušební kámen jednotlivce, to je dle něho nejlepší škola života; a jako na jedné straně s toho hlediska činí nové morální normy, tak hlásá krásu, sílu, nutnost zla. To co Mandeville prostě konstatuje jako fakt, postuluje Nietzsche skoro jako biologický postulát. U obou je to však jen filosofický výraz vývojového zákona, ač má u obou poněkud jiné formy. Mandeville si nebyl tak jasně vědom biologicko-filosofického významu toho principu, Nietzsche právě z toho důvodu jej postuloval. Ale ani onomu neušlo, že ve státě silným se neběře úzkostlivá vážka na odměřování zla, že jest to silný stát, který zlo v mnohém ohledu trpí, usiluje ovšem pevnou organisací potlačit a udržet je v náležitých mezích a nedáti mu převahy; jemu to je princip ekonomický, politický. Lze spolu čísti již u něho, že považoval sám zlo za prostředek, jenž ukazuje slabost i sílu jednotlivce i státu. Připouští-li pak zlo a chce jen jeho překonání, je právě v tom vědomé uznání biologického, ač teprve později stanoveného zákona vývojového, dle něhož jen silné, života schopné individuum zdárně bojuje se škodlivými překážkami a okolnostmi, jež jsou právě oním zlem. Pak však je filosofie ta spíše heslem mládí, síly a všeho, co chce život a dovede využitkovati trpkých zkušeností ku ovládnání života. Jaké praktické důsledky by podobná filosofie měla, nelze předem a obecně rozhodnouti. Pro silné a zdravé individuum je to útěcha, pro slabé a zvláště nerozumné svod nebezpečný.

To však, co právě v tomto bodě je u Mandevilla tak paradoxní, tak zdánlivě absurdní, popírání totiž nemravnosti, ethické nelogičnosti zla, co zajisté do značné míry dráždí u Nietzscheho, jakýsi pathetický satanism, který ovšem u Mandevilla je střizlivý politicisim, je více než na ostří meče vyhnaná absurdnost, je jen prosaický výraz tragického, celou věčností se odehrávajícího boje se zlem, t. j. do značné míry se životem, kterýžto boj zajisté, jak

správně filosof soudí, dal podnět k vědám, uměním, společnosti a všemu, co sluje kulturní vymožeností.

Tím ovšem zničen fabulósní hyperidealism ethický, ilusionism, jakoby se život musil řídit ideály člověka; těmto dán význam jen jakési direktivy, regulativu, ne zákona. Život vědomý i nevědomý ponechány v jich odloučenosti a ukázáno, jak těžké jsou přechody z jednoho ve druhý, v čemž není málo podnětu ku tragickým konfliktům. Řekl bych, Mandeville vedl ad absurdum Tolstého před jeho vystoupením; a myslím též, že filosofie onoho je praktičtější, životnější. Tolstoj stvořil ideál pouze pro jednotlivce, a snad lze říci, že při jeho ideálech, kdyby mohly býti provedeny, by společnost více ztratila než získala. Mandeville chce života využítkovati. Tolstého hypermoralism i hyperidealism právě jako Nietzscheův tak zvaný amoralism jsou vraždou života, kde chtí jeho nejplnější rozkvět, Mandeville mnohem větší střízlivostí dokazuje více. Jeho kakodicea — účel slova musí omluviti jeho kakofonii — je, řekl bych Schopenhauerovým terminem, Bejahung des Lebens se všemi malichernostmi i zlem, v naději, že život vše obrátí k dobrému. Jinými slovy, Mandeville nechává vývoji větší právo na existenci než mravním předpisům. Je to zase nová forma jeho odporu k hypermoralismu, ku všemoralisující tendenci; s toho stanoviska pak zase vidíme, jak pochybenými veličinami jsou mnohdy ideály a mravní normy, jak abstraktně konstruovány chtí často formovati život, místo aby se jím řídily a přizpůsobily jeho požadavkům; netřeba pak připomínati nutnost jich revise, a fakt, že mínění Mandevillovo se mohlo zdáti tehdy a mnohdy ještě dnes absurdností, umělou paradoxností, stačí za důkaz toho, pod jak hybridními, přežilými hledisky se žilo a žije. Myslím, že právě ta ostrá paradoxnost tak nepředpojatě vyslovená nemálo mohla a musila přispěti ku vyburcování ku přemýšlení o morálních principech, a jako Mandeville sám je podrobil analyse, tak vidíme od té doby ethické problémy, dříve namnoze nedotknutelné, lámati se pod skepsí a analysí moderního kritického myšlení. Již v Mandevillovi jeví se volnější duch, příbuzný sice anglickým deistům, v leččems i německým neb francouzským osvícenským filosofům, ale bez jich vad abstraktního mnohdy a spekulativního myšlení. V tom je Mandeville filosofem moderním.

Mandeville sám považoval za nutné, hájiti se proti nařknutím z amorálních tendencí; nebylo toho ani třeba — každét učení, které zabíhá do ethiky, nepochopením se může snadno státi morálce osudným; nemusí to býti ani ethika Nietzscheova neb Mandevillova, i Tolstoj a křestanství bylo již nemravným. S té strany by po-

chopení samo mohlo tedy předejítí výtkám. Ale důkaz lze vésti i pozitivně. Mandeville sám vedl důkaz, jenž by se mohl velmi dobře obrátiti proti němu, čili, nebyl jednou dosti konsekventním. Omezit totiž výslovně svoji theorii na státy silné, spořádané, a připustil současně, že slabým, a zvláště dětem jeho theorie se nesmí vykládat. Požadavek jednotné morálky s tím ovšem nemůže souhlasit, proň platí nebo neplatí princip bez kompromisu. Ale i přes ten slabý důkaz nepadají ani theorie ani morálka z ní plynoucí. Neboť pokud chce a může filosofie ta skutečně býti morálkou, učí zlo ne působit, nýbrž je potírat a využítkovat, a jako taková je morálně bezvadná. Jiné závěry jsou úmyslnou subrepci neb sofismatem ze správných premis. Mandevillova morálka by nebyla ovšem Tolstého: Neodpírejte zlu zlem! nýbrž: Užívejte zla k dobrému! Že pak život sám tuto jednoduchou formuli ukazuje často ve smyslu málo příznivém, je pravda (pomněme ospravedlňování přepychu, prostituce, války a p.), ale nevyvracuje morálky samé, nýbrž ukazuje, jak se těžko dá složitý organism životní bezvadně logicky vyložiti i ethicky uvésti na jednotnou formuli, čili s Höffdingem v »Problémech filosofických«, že vždy, když se všecko převede na racionální a ethický systém, zbývá nějaký zbytek iracionální a immorální. Naň však stůně i ethika evoluční stejně jako náboženská, imanentní i transcendentní, ač ne stejnou měrou, (a ač vady některých jsou hojně vyváženy jinde).

Jediný však fakt, že morálka z Mandevillovy filosofie je a chce býti morálkou života a jeho vývoje, stačí, aby nás s ní smířil i při mnohých zbytecích. Ba lze jíti hlouběji k podstatě tragédie životní a říci, že vývoj je vždy spolu záhubou; veliké pravdy životní vykoupěny byly vždy velikým utrpením, mnohými zkušenostmi, v nichž bylo vždy mnoho »nemravnosti«, bolesti, zla pro dotyčného jednotlivce i pro jiné (Tolstoj); právě nejsilnější, volně i rozumově, nejspíše překročují meze stanovené oficiální morálkou, ale jeň tím, že se odváží toho a tím i své záhuby, mohou ukázati cestu v před. Otázka: jest si přáti odstranění zla?, není vlastně otázkou pro theorii, v praksi musí sloužiti za ideál přibližování se stavu tomu. Ostatně ovšem problém světový se spekulací o tom nepohne mnoho ku předu, a celá budoucnost bude moci nad ním přemýšleti, začínajíc stále od počátku; neboť zmíněná antinomie vychází z kořene nesrovnalostí psychologických vlastností, podmínek života i ideálů. Ale právě, že je zde spor, je možný život a vývoj, neboť rovnováha by přivedila úplný klid.

I Mandevillovi je zlo zlem, ač ví, že slouží dobrému a žádá si to; a zcela správně. Relativnost pojmu toho zcela přirozeně liší

účinky blízké i další, přirozené a možné, a Mandeville spolu ví, že jen u slabého panuje absolutní zlo, ježto právě je slabý ovládati je. A právě proto je Mandeville jako Nietzsche vzorem silných individuí, která přijímají skutečnost, jsou ale dosti mocna těžiti i ze zlých jejich stránek ku svému prospěchu, podrobiti si ji, ba učiniti ji i základem své filosofie i ethiky. Není divu, že pak podobní jednotlivci nedbají mnoho morálky v běžném slova smyslu, jež je jim »morálkou slabých«, s jejími ideály štěstí beze zla. Jim je zlo dobrem již proto, že slouží dobru, a praktickou i morální povinností silného individua, zla k dobrému využítkovati, obrátiti. Nenávidí slabých, již na zlo nařikají, protože je neumí překonati, tvoří nové hodnoty morální, berouce za základ svoji vlastní sílu, tvoří paradoxa a přehodnocují hodnoty. Jsou tvůrci »nové, silnější morálky pánů, silných«, nemají tolik soucitu se slabými, nemají úcty ku starým morálním normám, právě protože vidí jich lidský základ, nebojí se paradox a odiosnosti jich, jsou kaceřováni, ale čtění, neboť jich paradoxa bývají obyčejně jen holým výrazem fakt, ne idealisovaná dogmata, a přec chtějí vychovávat lidi, jakých život potřebuje, a nejsou tedy bez ideálů.

Paralela Mandeville-Nietzsche vtírá se často při čtení tohoto filosofa, ne snad jen pro paradoxnost u obou, nýbrž pro stejné myšlenky mnohé. Nietzsche ovšem je miláčkem, ač i strašidlem mládeže a století; pathetická řeč, nadčlověčství i nešťastný osud mnoho přispěly k tomu; suchý politik Mandeville odbývá se stručnou poznámkou, ne právem. Kdo umí číst myšlenky, ne vykřičníky a pomlčky, najde v anglickém filosofovi, co bylo společno jemu s německým idealistou a kacířem. Německý výraz je pathetičtější, ideálnější, tragičtější, ne tak logický. Mát Mandeville po ruce pro důkaz svých paradox skutečnost, a právě jen proto, že zapomíná, že ideály a mravní sociální tendence jsou též jednou složkou skutečnosti, je jednostranný. Ale jako Nietzsche i on učí vítěziti nad poměry; Nietzsche dospěl k tomu vlastním utrpením, v tom jeho tragická síla, Mandeville zkušeností. Morálka obou je kacířská jen lidem slabým, v základě je však výrazem skutečnosti se zákonem evolučním a selekce, i pravidlem a zásadou lepších jednotlivců: směřovati k lepší skutečnosti, ale nebáti se překážek.

Filosofie Mandevillova i morálka jeho je stejně ušlechtilá, jako neidealističtější filosofie německá.

ROZHLEDY.

—

I. NOETICKÉ.

Píše František Čáda.

III.

(Pokračování.)

Kritika empiriokriticizmu Avenariova. — Jeho žáci a stoupenci: Carstanjen — Willy — Kodis — Petzold.

Podati učení Avenariovo stručně, a přece srozumitelně i čtenáři, jenž nemá po ruce děl tohoto filosofa, není nijak snadná práce, avšak snad ještě méně snazší jest spravedlivě posouditi názory tohoto zajímavého myslitele. Nesmíme se tu dáti odpuditi abstraktností výrazu Avenariova, musíme se vynasnažiti pochopiti výroky jeho, často vskutku málo zřetelné a i jiný výklad, než hájí jeho žáci na př., připouštějící, nesmíme se posléze dáti odstrašiti málo vkusnou, ba leckdy abstrusní a uměikovanou terminologií jeho, terminologií, která dovedla sploditi nové názvy a nejednou podivné komplikace slovní, jako ná př. Andersheit, Heterote, Tautote, Idential, Affectional, Secural, Notal, Fidential, Exercitat oder Schwankungsgeübtheit, Umgebungsbestandteile, Idiosyndem, Endbeschaffenhetsbestimmung atd. S druhé strany usnadněna či lépe: ukrácena jest nám kritika tím, že dva čelní filosofové, totiž Wundt a Ziehen,¹⁾ podrobili učení Avenariovo — arci poměrně dosti pozdě — podrobnému rozboru kritickému, takže není třeba opakovati nám oněch věcí, které onino již správně noetickým názorům Avenariovým vytkli, po případě aspoň možno nám věc některou nezbytnou, avšak od nich již dotčenou, stručně zcela naznačiti.

¹⁾ Wundt: Über naiven und kritischen Realismus II (Philos. Studien XVII. 1896, 1—105. a 323—343.), Ziehen: Erkenntnistheoret. Untersuchungen I. (Zeitschr. für Psychologie 27, 1902, 305—343.)

Nejprve zajisté sluší se, abychom poukázali k přednostem myšlenkové práce Avenariovy. Hlavní vlastnost, již s chválou třeba uvést, jest skutečná, třebas výslovně nenaznačená tendence a cíl spisů Avenariových. Když nepředpojatě se tážeme, oč vlastně fakticky Avenariovi se jednalo při skládání obou hlavních děl, odpověď, myslím, může znít jedině: o vědeckou noetiku obecnou. Nic nevadí, že arci svého úmyslu plně neprovedl, jak uvidíme; již sama snaha po něm zasluhuje uznání, neboť jest tu učiněn po delší době zase jednou pokus, co možná nepředpojatě odpovědět k stěžejním otázkám o podstatě, součástkách i vývoji poznání lidského sama o sobě (nehledíc ke konkrétnímu jeho obsahu) či, jak Avenarius říkává, »o formě poznání«. Touto stránkou také, totiž konečným cílem své filosofické reflexe snažil se uskutečnit Avenarius to, co si vystavil jako metu v prvním, menším svém díle: »Philosophie als Denken der Welt atd.«, třebas provedení thematicu pak učinil si tu zcela jinak, než jak by bylo bývalo lze se nadíti podle onoho pojednání.

Čtěte tedy podrobiti analýsi filosofické skutečné, lidské poznání a vyšetřiti jeho podmínky a základní prvky i vztahy jejich, Avenarius také hledá přirozeně nějaké oprávněné východisko a tím mu jest prostý »přirozený« názor na svět člověka kteréhokoli, názor na svět at laika, at učence, at filosofa, jen když nebyl ještě uměle, t. j. spekulací filosofickou, anebo přijetím jistých dogmat a hypotheses pozměněn. Jinými slovy, Avenarius domnívá se — a v tom opět přednost díla jeho, — že vždy ještě nutno jest noetické úvaze vycházeti od toho, čemu díme »naivní realismus«, anebo jak on to zove občas: od »přirozeného pojetí světa«. V této věci zase Avenarius upomíná značně na příklad z imanentních filosofů na Rehmkeho (Die Welt als Wahrnehmung und Begriff). Ba Avenarius tak velice si cení naivně realistické pojmání světa, že obšírně a důrazně vykládá, kterak »čistý universalní pojem světa«, který prý přetrvává všechny rozmanité filosofické konstrukce světa a noetické i metafysické soustavy, v jádře svém jest jen jinak formulovaný, ve formě názoru zahrnutý, přirozený pojem světa čili naivní realismus. A zase mu v tom dá každý za pravdu, kdo pozoruje, jak po přerozmanitých, často roztodivných budovách idealistických noetik k platnosti přichází a jako »zdravá reakce« se vrací nějaká forma realismu, jež při bližším ohledání jeví se jen propracovanějším a snad přesněji formulovaným naivním realismem, takže celý rozdíl mezi laikem a střízlivě filosofujícím noetikem se redukuje na rozdíl — sám sebou arci ne nepodstatný! — toho, jak

se formuluje ráz i obsah poznání lidského, a nikoli toho, co oba hlásají a uznávají. S tohoto hlediska také opravdu s velkou dávkou pravdy mohl stoupenec Avenariův, Rud. Willy napsati, že empirio-kriticismus Avenariův jest »die ausgeweitete, gefestigte, geklärte und vervollständigte natürliche Erfahrung«. ²⁾

Nikoli tedy idealistickým způsobem, nýbrž realisticky si odpověděl náš auctor k otázce, co jest nám dáno, k otázce, co jest, abychom mluvili jeho terminologií, onen »empiriokritischer Befund«, čili které jsou dva »základní axiomy«, především »axiom obsahů poznatkových«. Ve dvě slova, myslí, že lze shrnouti onen »základní klad empiriokritický«, totiž: »Já a mé okolí«, aneb jak to obširněji vykládá: Každé lidské individuum prý prvotně klade proti sobě jisté okolí s rozmanitými součástkami, mezi nimi i lidská individua s rozmanitými výpovědi a to, co tato individua vypovídají, kladeno jest v jisté závislosti na okolí. Konec konců tedy podle učení Avenariova to, co jest nám dáno, co máme jako »zkušenost« svou nebo jiných individuí, jsou jen v ý p o v ě d í jisté, ať výpovědi mé ať výpovědi lidí jiných, lidí, t. j. individuí jako já, jenže ne ke »mně«, nýbrž k »okolí« mému náležejících.

Velice významnou a plodnou myšlenku tímto stanovením odpovědi k otázce o tom, co jest dáno, vyslovil Avenarius a z části i dobře dále rozvedl; škoda jen, že nezůstal napořád při ní, ale svým symbolisováním, na čemže závislé jsou ony »E-Werte«, pohnáhlou od ní se odchýlil. Pravda zajisté jest, že všechno naše poznání skládá se z jistého počtu vý p o v ě d í, výpovědi rozličných jak obsahem, tak původem, tak i jistotou přesvědčení, s jakou jsou činěny. Pravda jest dále, že možno učiniti východiskem buď »výpovědi« mé vlastní, anebo výpovědi jiných lidí, mých bližních. Pravda dále, co správně Avenarius podotkl, že f a k t i c k y mají v poznání lidském výpovědi od jiných lidí význam větší, třebaš nebyly tak bezprostředně dány, jako výpovědi mé vlastní, poněvadž velmi málo toho jest, co vskutku ze své zkušenosti mám, proti tomu, co »vím« z výpovědi lidí jiných, svých souvěkovců, předků, od lidí národů jiných a jiných generací. Pravda konečně, že ve výpovědech oněch, ať odkudkoli již pocházejí, jest zahrnuta zvláštní směs toho, co skutečně bylo pozorováno (vnímáno atd.), a toho, co bylo od individua do pozorování jeho vloženo, vmyšleno, přidáno. To vše by bylo správné a mohla na tomto základě rozvíjati se další filosofická analýze. Avšak mělo li zůstat co možná při

¹⁾ Ve »Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 20, str. 57.«

filosofické »nepředpojatosti«, bylo třeba učiniti si otázku: Když vskutku to »primum dané« jsou výpovědi, odkud vzniká a jakým noetickým oprávněním třídění jich ve výpovědi mé vlastní a výpovědi cizí? Místo toho, aby po tom Avenarius pátral, rozdíl onen si položil hned jako prostě daný, jako již obsažený v tom, co »empir. okriticky shledáváme«, vychází od výpovědi jiných lidí a ptá se, čím jest takovéto *E* podmíněno. A hned dále ví, že *E* závisí jednak na *R*, jednak na individuu samém, resp. především na jeho »systému *C*« atd. atd. Odkud to vše ví? A jak se tu možno vyhnouti nevkládání teorií, hypothes, předpokladů atd. do vlastní, skutečně »čisté« zkušenosti? Ať jakkoli o věci uvažujeme a ať jakkoli to popřítí se snaží žáci a stoupenci Avenariovi, tu, krátce, zadními dvířky vloudil se do celé úvahy auktorovy nekritický dualismus metafysický. Vloudil se takto, anebo ještě určitěji řečeno, z naivního realismu byl ne vymýcen, jak slušelo, anebo aspoň jeho hypotetičnost nebyla prokázána, nýbrž byl podržen, přejat a na podkladě této subrepece dále klidně postupováno.

A nad to: jak postupováno! Vskutku správně pověděl již na př. Wundt, že »Kritika čisté zkušenosti« Avenariova jest daleko spíše systém, systém metafysický, a kritiky v knize oné že poměrně jest velmi málo. Avenariovi, myslím, tanul na mysli asi jako vzor Kant, resp. jeho »Kritika čistého rozumu«, ale jaký mezi oběma mysliteli tu rozdíl. Úmyslně nebudu se obíratí podrobnostmi, na jejichž jednotlivé správnosti anebo ojedinělé nesprávnosti nikdy by mnoho nezáleželo, ale alespoň hlavní věci se dotknu.

Popatřme nejprve na to, co každému, kdo přistoupí k četbě spisů Avenariových, nejvíce jest nápadno, k vyjádřování jistých pouček pomocí matematických symbolů. Mathematizování, co v. m. snad nikdy ještě ve filosofii se nevyplatilo; neosvědčilo se ani tentokráte. Snaha vyjádřiti reálné vztahy co možná matematickými rovnicemi snadno svádí k tomu, aby se ponětí rovnosti, kvantitativní rovnosti veličin, nebralo v příliš přísném smyslu, a tak z původního více jen schematického označení rovnosti (resp. nerovnosti) v postupu dalším učiní se skutečná matematická \cong , a — sofisma jest hotovo, důsledky potřebné z něho uchystány, třeba jen je provéstí. Tak i Avenariovi se stalo, a stalo se tak hned v základních jeho »rovnících«.

Avenarius si vyvodil — na tom, jak si vyvodil, nyní již nám nezáleží — závislost každého *E* na jistém *R* a jistém »systému *C*«;

systém C pak sám podle něho zase závisí, «čili (!) jest funkcí» jednak R rozmanitých, jednak S . Obé jest prý si »protivno«, takže čím větší jest $f(R)$ proti $f(S)$, anebo naopak, tím více jest prý ohroženo »vitální zachování« systému C , ba dokonce prý »vitální maximum zachování« jest vyjádřeno rovnicí $\Sigma f(R) + \Sigma f(S) = 0$. Sofistický háček tohoto mathematizování, tuším, neleží nijak hluboko. Předně S (t. j. potrava, kyslík, výměna látek v těle lidském atd.) jsou také pro individuum popudy, jsou také R ; S není jen podmínka živoucnosti organismu a jeho systému C , ale jest také spolu — aspoň z veliké části — se zřetelem k čidlům rozmanitým spolu R . A naopak, nejednoho R jest potřebí a snad i nezbytně potřebí k výměně látek atd., tedy krátce nejedno R jest pro tělo individua M spolu také S . Kterak tedy smíme »jen tak« vyřknouti větu čím více $f(R)$ blíží se proti $f(S)$ k nule aneb naopak, tím více živoucnost systému C jest ohrožena? A dejme tomu, že bychom (celkem) tak mohli říci; avšak odkud smíme ono »čím více — tím méně« hned pojímati v platnosti přesně mathematické, jakým právem smíme říci, že jeden faktor jest n e g a c í druhého a psáti dokonce pak $+f(R) = -f(S)$ jako formuli vitálního maxima zachování, které nerovností se porušuje a při $f(R) \lesseqgtr f(S)$ vede prý ke »kolísání systému C « atd. atd.? Všecko to jsou prostě hříčky pravdě neodpovídající, vše to jsou dedukce ze zásadního předpokladu sofistického! A nad to nade všecko: jsou to hříčky bezcenné, prázdné. Nebot i kdybychom je s jistou rezervou a se setřením jakékoli přesnější závislosti mathematické chtěli ponechati v platnosti, co bychom jimi se dověděli? Nijaký poznatek, opravdu obsažný poznatek ani in theoria jimi není získán. Rozumí se, nemohly by platiti in concreto, poněvadž individualita a individualní rozdíly jak v R , tak v S , tak v »systému C « u rozmanitých s k u t e č n ý c h M jsou veliké, než aby třebaš i jen přibližně bylo možno funkcionální ony vztahy nějak blíže naznačiti, ale ani o zjevu poznání u člověka vůbec, tedy in abstracto nic nám nepovědí ony rovnice a symboly Avenariovy, aspoň nic, co by dříve a lépe nebyla pověděla již některá odborná nauka, anebo i významnější noetika. Co tedy s oním mathematizováním? Leda za s c h e m a t i c k é naznačení věci bychom je mohli přijmouti a tedy leda d i d a k t i c k o u, ale nikoli v ě c n o u hodnotu mu přiřknouti. A ještě i ona didaktická hodnota jest dosti pochybná; vždyť zavádí pak k výrokům, jako učinil Avenarius na př. o »systému C «: »systém C « má prý tendenci (!)

neustále se udržovati v maximu anebo dospívati k vitálnímu onomu maximu, vyjádřenému rovnicí $f(R) + f(S) = 0$.

Při výkladu o tomto udržování se ve vitálním maximu, o oněch »kolísáních systému C« atd. člověku pořáde se vtírá vzpomínka na Herbartovské reály (protivné), které »sebe ohrožují« ve svém »soubytu«, ale jeden proti druhému »se zachovává« a těmito »sebezáchovy« (Selbsterhaltungen) dávají vznik psychickému dění. V metafysickém učení arci Avenarius podstatně a naprosto liší se od Herbarta, ale v methodě vyvozovati z elementů dění psychického komplikovanou bohatost poznání lidského jest mezi oběma, myslím, ku podivu zvláštní shoda!

A když jsme již u základních součástí poznání podle Avenaria, ještě něčeho si povšimněme, jak je totiž klasifikuje. Avenarius nezapomněl (Kritik II, str. 17, 426. Weltbegriff str. 12. Vierteljahrschr. f. w. Ph. 18, str. 407) odlišiti ve výpovědích či v oněch *E-Werte*, jednak ony, které označují předměty, či jak dí, ony »elementy« (a komplexy elementů) od jiného druhu *E*, totiž »charakterů« označujících city; kde však zůstaly snahy, chtění, činy, jednání? Ani tam, kde klasifikuje a probírá »základní hodnoty závislé« (abhängige Grundwerte) (v II. díle Kritik d. r. E.), ani tam mezi nimi nenacházíme zmínku o jevech volních a jednání člověkovu. Namítnouti, že zmínka o nich do noetiky nenáleží, nelze; neboť nebylo pak potřebí ani o citech se zmiňovati. Snad Avenarius v klasifikaci své jevů duševních jevy volní nepokládal za zvláštní, samostatnou třídu, nýbrž na př. řadil je k citům? Možná by to bylo, ale pak aspoň stručnou zmínku o tom bychom očekávali. —

A na konec ještě několik slov o Avenariově důležitém pojmu *introjekce*. Introjekci pěkně vyložil postupný, na kulturním stupni lidstva závislý pokrok v nazírání na svět, ač v jádře nepověděl nic jiného, než co známo jest dávno ze studií anthropologických, ethnologických a sociologických, že totiž člověk na nejnižším stupni kulturním co nejvíce anthropomorfisticky oduševňuje všechny věci, odtud poněmáhle sbíraje víc a více zkušeností dospívá k upírání života aspoň některým věcem atd., až dospívá k názoru člověka vědecky vzdělaného, ač ani ten není trvale bezpečen před »návratem« k původním primitivním názorům, jak některé formy pantheismu, na př. dosvědčují. V tomto bodu bychom tedy »introjekci« Avenariovu mohli připustiti, připustiti aspoň jako nový výraz pro dávno známé věci. Tvrdí li však Avenarius, že *introjekcí* teprve se dostavuje ono rozpolcení v původní »přirozené jednotnosti empirického světa«, mám za to, že přehlédl, kterak ono »roz-

polcení« de facto jest již obsaženo v jeho vlastním »empiriokritickém předpokladě«, zahrnujícím »Já« i »okolí« jeho. Neboť má-li ono rozlišení vůbec nějaký smysl, předpokládá to rozlišení mne, subjektu vnímajícího, cítícího atd. a o tom bezprostředně vypovědi činícího, a okolí, které vnímám, které vyvolává mi jisté city atd. Dokonce pak tomu tak, jsou-li — a Avenarius to tvrdí — obsaženi v tomto »okolí« i jiní lidé, o nichž »empiriokritický předpoklad principiální rovnosti lidí« (Weltbegriff str. 9) hlásá, stručně řečeno, že »jsou to lidé jako já, a já jako onino lidé«. V tomto předpokladu přece již zřetelně rozpolcení světa ve vnější a vnitřní atd. jest provedeno, i netřeba teprve zvláště introjekcí k němu docházeti. Leda by Avenarius mínil, že introjekce přivádí náležitě k plnému uvědomění toto rozdvajování, v základě jeho již obsažené. Pak ale eliminace této introjekce, kterou požaduje Avenarius k restituování pojmu světa, jenž má za obsah to, co jest »společno« všemu »shledávanému«, by znamenala — odstranění principiální koordinace empiriokritické, což by arci bylo zcela proti názoru Avenariovu.

Shruju: přes veliký důvtip, s jakým »empiriokriticismus« od původce svého byl založen a vybudován, přes množství případných podrobností a jednotlivostí, zvláště v obsažných poznámkách ke »Kritice čisté zkušenosti« uložených, nauka Avenariova obsahuje nejen leccos malicherného a hříčkovitého, ale i v jádře svém není dosti ujasněna a podává celkem jistou formu realismu noetického, v němž však dualismus naivního realismu ani nebyl odstraněn určitě, ani zřetelně přijat a obhájen. A v těchto vnitřních její vadách tkví také, jak možno bezpečně prorokovati, že na dlouho se neudrží, třebas nezankla se smrtí svého původce.

Tomu nic nezabrání, že empiriokriticismus nalezl dosti a to plodných stoupenců, kterým připadl i na čas orgán Avenariův »Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie«, jež naplňovali svými pracemi. Přes obratnost, nepopíratelnou kritičnost a plodnost těchto žáků Avenariových nepodařilo se vlíti trvaleji život do filosofického názoru Avenariova, vésti jej dále, po případě z něho dospěti k samostatnějšímu noetickému systému, jenž by však přes jistou samostatnost svou zřetelně prozrazoval souvislost s původním učením. Máme tu opáčný případ, než který jsme poznali při tak řeč. imanentní filosofii. Kdežto při skupině imanentních filosofů stěží jen jsme pokaždé zachytili myšlenky, které je siednocují, kdežto tam musili jsme probrati řadu myslitelů, kteří dosti od sebe se liší a často jen v málo bodech podstatnějších spolu jsou ve shodě,

u empiriokritického směru nacházíme celkem opačný zjev: Avenarius jest vlastním representantem, původcem i ustavitelem, probral téměř všechny otázky se svého hlediska tak podrobně a obšírně, že žákům svým velmi málo ponechal, pokud noetiky se týče, k důkladnějšímu a rázovitějšímu spracování. Žáci jeho také vskutku přestali jednak na vykládání a šíření myšlenek svého mistra, jednak na přenesení hlediska Avenariova v jednotlivé obory filosofické a na propracování speciálnějších otázek; avšak pozměn základnějších aspoň myšlenek učinili velmi málo.

To platí především o »nejvěrnějším« stoupenci empiriokriticismu Bedřichu Carstanjenovi, jenž po smrti Avenariově spolu s O. Krebsem a za spolupracovníctví Arnošta Macha a Aloisa Riehla převzal redigování »Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie«. Když velké spisy Avenariovy poměrně málo budily pozornost kruhů filosofických, zajisté v přední řadě také pro málo vábnou terminologickou a slohovou stránku svou, Carstanjen habilitoval se na universitě v Curychu, kde působil právě Avenarius, a vydal (v Mnichově 1894) spis »Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnistheorie«, jímž podati chtěl stručnou a jasnou rukovět k studiu »Kritiky« Avenariovy. A později po Wundtově kritice empiriokriticismu na uvedeném místě opět Carstanjen jednak aby učinil myšlenky svého mistra co možná přístupnějšími, jednak aby opřel se některým chybným pojmáním Wundtovým, napsal obsáhlý článek do svého orgánu, článek, jehož jsme se již svrchu dotkli, a jehož trest podrobněji spolu s kritikou podal čtenářům dr. F. Krejčí již v I. ročníku »České Mysli«: »Der Empiriokriticismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze Der naive und kritische Realismus II. und III.«*) A také anglickému čtenářstvu tlumočil Carstanjen myšlenky empiriokriticismu v známém časopise filosofickém, Mind, roč. 1897.

(Dokončení.)

*) Ve »Vierteljahrschr. f. w. Phil. 1898, 22, str. 45—90, 190—214, 267—293 a 1899, 23, str. 1—32. K uvedeným článkům Carstanjenových přičítati by bylo i nekrolog v témže časopise r. 1897. »Richard Avenarius. Ein Nachruf«, arci mnohem stručnější a pro filosofický a noetický názor Avenariův nedůležitý.

II. PSYCHOLOGICKÉ.

Píše Fr. Krejčí.

(Pokračování.)

Hugo Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I. (dokončení). — Dr. O. Willmann, Philosophische Propädeutik 2. Ph. Empirische Psychologie. Wien. B. Heider 1903. str. 174.

Jako se Münsterbergovi paralelism jeví s jeho zvláštního stanoviska noëtického postulátem pro psychologickou theorii, bez něhož by vědecká psychologie vůbec nebyla možná, tak činí s téhož stanoviska i jiné postuláty, které jsou odpověďmi na principiální otázky theorie psychologické, a které se shodují s důsledky, plynoucími s prostě empirického stanoviska, jak je zastávám v *„Základech“*.

Münsterberg neuznává stupňů vědomí; neboť býti si něčeho vědom neznamena obsahy pochopiti, rozeznávatí, přisvojiti si, pozorovati, nýbrž jest to pouze a jen podmínkou jejich existence. Psychické objekty jsou, pokud a že jsme si jich vědomi, und ein Object, welches ist, kann dieses Sein nicht noch steigern (213). Stejně nelze mluvit o objemu vědomí; neboť má-li vědomí býti něco jiného než souhrn psychických jevů. má-li jako subjekt státi proti tomu, co se uvědomuje (Inhaltsubject), pak není úžiny a rozsahu vědomí, nýbrž jen omezenost a rozšířenost obsahu uvědoměného (214).

Münsterberg obšírnými a důkladnými úvahami 6. kapitoly II. oddílu dochází přesvědčení, že nevědomých stavů duševních není. Duševní nevědomé, které by existovalo mimo vědomí, nemá koutečku, v němž by se ukrylo. Jest to nemožný útvar (Gebilde), který chce spojití pojmy neslučitelné. Všude, kde se o nevědomém mluví, jest buď skutečně vědomým, anebo je to stav nepsychický. Veškeré duševní dění musí se díti ve vědomí; psychologie jest naukou o obsahu vědomí (230).

Duševní jevy samy o sobě nejsou ani prostorné ani časové. V obsahu uvědoměných předmětů ovšem jest prostornost zahrnuta, představy mají prostorový tvar a časový vztah, avšak samy o sobě nejsou ani dlouhotrvající ani krátkotrvající, jako nejsou čtyřhranné ani hvězdotité, nejsou po sobě jako nejsou vedle sebe — nevyplňují ani čas ani prostor. Vědomí časovosti nevzniká trváním představy, nýbrž účinky pochodící z trvání představy jsou to, co činí podklad vědomí časovosti. Jenom se stanoviska subjektu, když

určuje svůj poměr k předmětům světa vnějšího, má minulost, přítomnost, budoucnost smysl; podobně připojuje aktualita subjektu, sama jsouc neprostorná a na žádné místo v prostoru lokalizovaná, věcem nová určení prostorová (Raumwerte), a úlohou psychologie jest ukázati, jak se to děje. Ježto duševní jevy nejsou ani extensivní ani intenzivní, nelze jich měřiti. Münsterberg, jenž v dřívějších pracech hleděl měření a experiment pro psychologii zachrániti, praví nyní: Jen ten, kdo vzhledem působícím silám zamění subjektivující stanovisko duchových věd s objektivujícím stanoviskem psychologie a vzhledem objektům, na něž mají účinkovati duševní síly, přeneše nesprávnou analogii prostoročasové vztahy fysického světa na představy, může pokoušeti se o dynamiku duševního dění. Matematiky nelze o duševním dění užiti, a Fechnerovy experimenty spočívají na omylu. Psychické není nikdy kvantitativní (280).

Něco duševního popsati, t. j. učiniti sdělitelným, lze pouze indirektně, skrze vztahy vjemů a představ k fysickému světu. Cílem vědecké psychologie jest v této příčině pochopiti veškeren obsah vědomí jako kombinaci elementů, které mají v představách noëtické vztahy k hmotnému světu a tak se dají fixovati, kteréžto elementy chce zvatí *Empfindungen* (309). *Empfindung* jest ta nejjednodušší součástka vjemu, která ještě jest v noëtickém poměru k částem vnímaného objektu, takže dalším rozkládáním by se na obou stranách tento poměr porušil (310). Noëtickým poměrem tu jest identita vnímaného předmětu se stavem vědomí čili předmětu a představy o něm, fysického a psychického objektu, jakož to je pochopitelné jen se stanoviska Münsterbergova, který původní zkušenost klade tam, kde pro člověka uvědomujícího si není rozdíl mezi fysickým a duševním. Nur in der Wahrnehmung kann der objective Zusammenhang zwischen dem Psychischen und dem Physischen jederzeit kontrolliert und sichergestellt werden dadurch, dass wir auf den ursprünglichen Erkenntniszusammenhang zurückgehen, in dem wir gerade dieses Physische durch dieses Psychische *•meinen•*; wir wollen ihn als den noëtischen Zusammenhang bezeichnen (308).

Mohli bychom tedy říci, že Münsterbergovi je pocit (*Empfindung*) tím nejjednodušším elementem stavů vědomí (vjemů); kterému ještě odpovídá něco ve skutečnosti fysické na předmětech vnějších (na př. pocit barvy žluté, kdežto vědomí časovosti neodpovídá nic).

V takovéto elementy dají se rozložiti zcela pohodlně představy a vzpomínky; ale nikoli city a vůle. Avšak i tyto musíme nějak

učiniti sdělitelnými, mají-li býti předmětem psychologie, a proto musíme je po psychologicku chápati tak, aby se daly v takové elementy rozložit. Kdo se domnívá, že vůle obsahuje prvky, které zásadně nemohou býti prvky představovými, ten opouští půdu psychologie a věnuje se pozorování vůle, jímž dojde výtěžků neméně cenných, které jsou však historické nebo logické nebo ethické, a nikoli psychologické (352).

Münsterberg dlouhou úvahou o podstatě vůle v II. kap. snaží se dokázat, že taková analýsa jest principiálně proveditelná a vystavuje tedy za cíl psychologické teorie redukci všeho dění na pocity připomínaje, že popisující psycholog má si při tom býti vědom, že není mu co činiti se skutečností (!), nýbrž, že běží o složité přeformování její skrze pojmy.

Redukci na pocity docílí se pouze popisem. Avšak Münsterberg neobmezuje úlohu psychologie vědecké na popis jako Cornelius nýbrž žádá po ní také vysvětlení vzdor všem nesnázím, které vznikají z toho, že ani mezi jevy duševními samými ani mezi nimi a fyziologickými jich korelátami nelze stanovit kausální souvislosti. Psychologie musí pochopiti dění duševní v souvislosti a ukázati jak z elementů vznikají složitější útvary čili určiti zákonost duševního dění. V příčině první jest jediný možný postup na základě předpokladu psychofysického paralelismu, jak už bylo výše připomenuto. Co se týče druhého, Münsterberg máje volbu mezi teorií apercepční a asociační, shledává, že ani jedna ani druhá není s to vyhověti požadavkům, které plynou psychologické teorii se stanoviska jeho. Apercepční teorii musí principiálně odmítnouti, poněvadž spočívá na předpokladu vůle, který z psychologické teorie vyloučil. O asociační teorii pak shledává, že její princip: mechanická asociace, je příliš chudý, než aby stačil na vysvětlení veškeré rozmanitosti duševního dění, zvláště pozornosti, rozhodování a jiných případů snahy (497), v čemž apercepční teorie velmi dobře se osvědčuje. Nezbyvá tedy leč obě ty teorie náležitým způsobem spojit, a o to se pokouší teorií, kterou nazývá *Aktionstheorie*.

Jestliže apercepční teorie dává důraz na samočinnost jednatelce cího subjektu a ve vůli spatřuje činitele, který všechno dění organismu spojuje za jedním cílem; jestliže asociační teorie dává důraz na představovou stránku dění a z ní chtějí pochopiti všechnu činnost, zanedbává motorickou stránku, tož akční teorie Münsterbergova má býti sensomotorickou. To znamená, že *fyziologickým korelátům pocitu není podráždění nervu sensitivního samo, ba že toto podráždění sensitivního nervu není vůbec prováděno uvědoměním*

čili psychickými pochody, nýbrž že toto dostavuje se teprve při přechodu do drah motorických (531). Pocit přiřazuje se k momentu, kde podráždění v koře mozkové přechází ve vybavení (Entladung) a sice tím způsobem, že kvalita pocitu závisí od rozlohy dráhy podráždění, intensita od síly podráždění, přízvuk citový (Wertnuance) od rozlohy dráhy vybavovací a živost pocitu od síly vybavení (549)

Toto ponětí akční theorie, odůvodnění a vyvození její z přijatého stanoviska je pro mne nejzajímavějším momentem Münsterbergovy knihy a nejcharakterističtější pro jeho theorii. Velkými oklikami po těžko schůdných lánech noëtické spekulace přiblížil se Münsterberg na dosáhnutí rukou ke stanovisku, které pokládám za jedině možné, má-li psychologie vybřednouti z nesnází a zmatků, v nichž ji uduzuje nesjednocenost v principiálních věcech theoretických, totiž ke stanovisku vývojovému, jež záleží v aplikaci důsledků všeobecného principu vývoje na obor psychologický.

Mojí vůdčí myšlenkou jest: učinme elementem theorie psychologické jev, který by nebyl pouhou abstrakcí ve vzduchu visící, nýbrž zároveň elementem duševního vývoje, jak jest ve skutečnosti, přístupné našemu poznání, dán a jak jej můžeme na základě toho, co je ve skutečnosti dáno, v celé říši živočišné předpokládati.

Ta myšlenka vede, jak jsem právě snažil a dosud se snažím ukázati, k tomu, aby za element byl považován jednoduchý jev duševní, jenž by měl nerozlučně tři stránky, obsahovou (kvalitu), citovou a snahovou, a jehož korelátem fyziologickým jest reflex (nervový vzruch vzbuzený popudem a končící pohybem, nebo inervací motorických nervů) procházející korou mozkovou. Nic jiného není Münsterbergův Empfindung ve smyslu jeho Aktionstheorie, a myslím, že vadí jenom právě to noëtické stanovisko rozeznávající skutečnost primární a abstrahovanou (viz str. 291. Č. M.), aby vývody Münsterbergovy s důsledky stanoviska vývojového (a při tom empirického) ve všech podrobnostech se kryly. Všem noëtickým postulátům Münsterbergovým činí důsledky tohoto stanoviska zadost jeho kritiky dosavadních teorií, pojmů, směrů psychologických dostávají potvrzení, a hlavní věc: paradoxní názor, že psychologie nemá činiti se skutečností, kterýžto názor je schopný psychologickou theorií znehodnotiti v očích všech, kdo v ní viděli vědu budoucnosti a kdo z ní chtějí čerpati oporu pro řešení problémů ethických, esthetických, ethnologických, historických, tento názor s vývojového stanoviska a limine byl by odstraněn.

Münsterbergova kniha je ziskem pro psychologii německou,

jsou reakcí proti jednostranostem Wundtovy apercipční teorie a Ziehenovy restaurace asociační teorie anglické, a ukazuje na cestu, na níž je pokrok další možný.

Positivním ziskem je princip akční teorie, který dříve nebo později povede k uznání a proniknutí stanoviska vývojového. Negativním ziskem je, že Münsterbergovou knihou demonstrována jest zbytečnost noetických spekulací pro psychologickou teorii. Spekulace, která vede k názoru již výše káranému, že psychologie nemůže činit se skutečností, je věru zbytečná. Takovou psychologii nepotřebuje člověk, jemuž poznání má býti prostředkem k zabezpečení existence; takovou nepotřebuje filosof, když uvažuje o poměru člověka k ostatnímu světu. Ten se chce dostat za skutečnost, a kdy mu psychologie nepovídá nic o té skutečnosti, kde má o ní hledat poučení vědecké?

Podotknouti dlužno, že názory Münsterbergovy pronesené v této knize nejsou ani v principu ani v podrobnostech stejné s názory, které pronášel a hájil v předešlých svých spisech. Naš pedagogové a pedopsychologové upozorňují na dosti obšírné výklady o významu psychologických studií pro učitele a o psychologizování ve škole v I. kap. 5., odst. 3. Psych. u. Pedagogik. Právnický buď zajímá druhý odstavec téže kap. Psych. und Jurisprudenz.

* * *

Willmannova kniha jsou určena pro školy, nemá principiálních úvah toho druhu, jak vyplňují knihu Münsterbergovu; za to jest v ní podán systém celý v hlavních rysech, z nichž základní pojmy snadno vyhleděti se dají. Zajímavá je velmi jak osobou svého původce, tak svým obsahem.

Willmann je v psychologii herbartovec, jenže má jiné stanovisko metafysické. Tudiž také jeho empirismus musíme bráti ve smyslu herbartovském, totiž že není prost metafysických předpokladů. Willmann předpokládá duši, je dualista, ale vyhýbá se v knize všem otázkám, které se týkají poměru duše a těla, o nichž jednati náleží psychologii racionální. Empirismus jeho omezuje se na to, wenn wir auf unsere innere Thätigkeit reflectieren (str. 6.); metoda je genetická docela ve smyslu Volkmannově, což znamená, že do indukce a analýze dané skutečnosti připlétají se dedukce z metafysických předpokladů — neempiricky. Na rozdíl od Herbarta přibírá po příkladu Lotzově zase pojem mohutností, které dělí na vyšší a nižší a shrnuje v dvojici aristotelovskou: poznávání a snažení; v tomto je zahrnut i cit, poněvadž citění nemá objektu samostatného, nýbrž objekt jeho spadá v jedno s objektem snažení (22). Vůbec jest

Aristoteles a scholastika v mnohých názorech psychologických Willmannovi vodítkem.

Jak manipuluje s pojmem mohutnosti a jak »nemoderní« jest v tom, svědčí na př. tento výrok, jímž vysvětluje vznik a pojem představy: Duše má sílu podržovati dojmy (eine Retentionskraft, vermöge deren sie die Eindrücke behält), i když zde není popud (48). K tomu netřeba poznámek.

Aristotelovská dichotomie poznání-snažení, tvoří základ celého systému, v němž postupuje se od nižších jednodušších fází či stupňů vývoje duševního k vyšším, složitějším. Nejprve jedná o smyslovosti (Sinnlichkeit, sensibilitas), onom stadii, kde duševní činnost vyčerpává se přijímáním dojmů smyslových a snahami bezprostředně kořenícími ve fyzické přirozenosti člověka, kteréžto stadium má člověk společné se zvířaty. Zde odbude se počítkosloví a psychofysika, jakož i komplikace dojmů smyslových v složenější vjemy, ponětí představy, pudu a žádosti. Odtud postupuje se k vyšším funkcím, jež jsou vlastní jenom člověku. V druhém odstavci jedná o paměti, fantasi a apercepci (v herbartovském smyslu), jakožto vyšších projevech mohutnosti poznávací, jímž po boku jdou: zkušenost, cvik a práce jako projevy mohutnosti snažící, při čemž najde příležitost pojednati o afektech a zvyku, jakož i některých citech. Třetí odstavec má ještě vyšší stupeň: Verstand und Wille; čtvrtý: Vernunft und Gemüth. Zde jedná se o mravním charakteru, o vědeckém poznávání, o umění, mravnosti, o srdci (Gemüth), jakožto souhrnu citu, a o náboženství, v němž duševní život vyvrcholuje.

Willmannův systém psychologie vyniká právě tím postupným líčením vývoje duševního, při němž vždy chápe se a jeví se duševní dění každého stadia jako celek. To je velmi vhodné, aby žákům vpravil se určitý názor nejen psychologický, ale i filosofický. Zdá se, že Willmannovi právě o to nejvíce běželo. Jeho psychologie jest upravena pro určitý názor filosofický a nutno přiznati, že dovedně.

Stanovisko, které zaujal vůči základním problémům psychologickým, mu to dovoluje; ale psychologie by přestala býti vědou, kdyby to stanovisko uznala. Učitelům filosofické propedeutiky bych knihu doporučil k vůli četným filologickým exkursím a k vůli velmi vhodným citátům historickým zvláště, z Aristotela, sv. Augustina a scholastiků.

(Dokončení.)

Korespondence slovanská.

Boris Nikolajevič Čičerin.

Píše J. Mikš.

Smrt Borise Nikolajeviče Čičerina nikoho nepřekvapila. Předloni na jeho panství v Tambovské gubernii vznikl požár, brzo potom Borise Nikolajeviče ranila mrtvice a tím zdraví jeho bylo docela rozrušeno. Zotavil se sice pobytem na Krimu tak, že mohl přistoupiti k novému vydání svého velkého státnického díla, jehož první díl za nedlouho vyšel před jeho smrtí, avšak všem jeho přátelům bylo zřejmo, že brzo se odebere na věčnost za svými mladšími soupeři v oboru filosofie, tak záhy zesnulými Nikolajem Grottem a Vl. Solovjevem. Zemřel Čičerin v požehnaném věku a po požehnaném životě, bohatém prací a úspěchy. Nenáležel sice k oněm mužům, kteří jako apoštolové »novým slovem«, neb alespoň jako prostí demagogové svým lomozem alespoň na nějaký čas rozechvívali veškerou myslící Rus, naopak spíše setkával se na své vědecké dráze s nepřízní současné společnosti, která příliš málo pozornosti věnovala jeho klidné, přesně vědecké činnosti. Avšak tato nepřizeň nemátla filosofa, věděl, co koná, a proto ještě asi velmi dlouho bude mluvit ve svých spisech ke svým krajanům, bude mluvit ještě tehdy, kdy mnohá slavná jména doby nedávno minulé upadnou v zapomenutí. Posud ovšem jeho četné spisy čtou se poměrně málo, ale to spíše je přičisti onomu povrchnímu vzdělání ruské inteligence, která si libuje ve feuilletonním slohu, třebaž se týkala nejvážnějších otázek, a se domýšlí, že studiem Piseva neb Černyševského lze nabýti nejlepší průpravy k řešení všemožných záhad filosofických i společenských. Tyto čtenáře ovšem neuspokojí výklad Čičerinův; jest sice velmi jasný a příjemný, ale odpuzuje obecného čtenáře svou »metafysikou«, před kterou až posud se křížuje ruská inteligence, nezvyklá přesnému logickému myšlení.

Rod Čičerinův jest původu italského. Athanasius Cicerni neb Cicerini r. 1472 přijel v průvodu Sofie Paleologovy na sv. Rus. Syn Athanasia Ivan Afanasjevič dal svému příjmu ruský tvar Čičerin. Byl to asi člověk povahy hloubavé; alespoň později stal se mnichem. V rodě bylo několik vynikajících mužů, dobře zapsaných v ruských dějinách. Známe na př. Dimitrije Ivanoviče »kozlovského syna bojarského«, jenž padl při dobytí Kazaně r. 1552 aneb jeho vnuka »dáka« Ivana Ivanoviče, stoupence Lžidimitrije II. Tento Ivan Ivanovič posléze přilnul k Michajlu Fedoroviči Romanovu, praotci panujícího rodu, podepsav gramotu o zvolení jeho carem. Nejvíce se stal pověstným Denis Ivanovič (1720—1785), náměstník

Sibiře, kde vládl tak spravedlivě a otcovsky, ale též s náležitou přísností, že si plným právem zasloužil názvu »báfuška Denis Ivanovič«, jak ho vlebila zvláště sibiřská chudina. Denis Ivanovič v r. 1765 přivlastnil Rusku Aleutské ostrovy. Vnuk Denisův Petr Aleksandrovič (1778—1848) vyznamenal se na vojnách v letech 1805—1814 i 1830—1831. Ohlížejíce se na řadu takých předků, ovšem se diviti nebudeme, že rod Čičerinův nabyl velkých statků, zvláště v Tambovské gubernii, kde dosud členové tohoto rodu se vyskytují a jsou pýchou své gubernie.

Boris Nikolajevič narodil se 3./16. února v »selě« Umet, v Tambovské gubernii, na statku svého děda V. D. Chvoščinského, v r. 1828. Otec jeho Nikolaj Vasiljevič, bohatý Tambovský poměščík, dal svým pěti synům vychování velmi pečlivé, ale zvláště matka Jekaterina Borisovna vynikala vzdělaností a péčí. Slovný Granovskij byl s ní důvěrně sprátcen a pomáhal jí radou i činem při vychování jejích dětí, jak jest patno z jeho korespondence s ní. (Viz knihu T. N. Granovskij a jeho korespondence II. str. 313—319, Moskva 1897). Čičerin navštěvoval Moskevskou universitu v době jejího rozkvětu, ovšem na sklonku jejím, ana v r. 1848 nastala děsná reakce, která trvala celých sedm let.

Granovskij zahájil své přednášky v roce 1843 velmi slavně — takového profesora Rus posud neslyšela. Byl stoupenec Heglův a západník; týmž se stal jeho žák Boris Nikolajevič koncem let čtyřicátých. Dokončil své universitní vzdělání 1849 už za reakce, kdy sám Granovskij byl už velice kleslé mysli; tím více profesor se radoval úspěchům svého žáka, jak vidíme z jeho dopisu v červnu roku 1854. Čičerin totiž dokončil svou disertaci a dal ji Granovskému k posouzení. (Областныя учрежденія Россіи въ XVII. вѣкѣ — Krajobové zřízení Rusi ve věku 17tém.)

Granovskij píše: »Vaši disertaci jsem přečetl. Nechci vám lichotiti, ale musím uznati, že jest to krásná i skutečně vzácná práce. Musí býti úplna otištěna. Učinil jsem dvě neb tři censurní poznámky a vytkl dotyčné stránky na obálce. Tato místa neprojdou censurou; třeba je zmírniti aneb docela vnehati. Jiného nic jsem nemohl vytknouti, poněvadž většího díl toho, čeho jsem se u vás dočetl, jsem vůbec neznal.« (Korespondence Granovského str. 444.) Tehdy nebylo ovšem ani pomyslení, že by disertace mohla býti uveřejněna bez závady a trvalo tedy dosti dlouho, než vyšla na svět (roku 1857). Čičerin zatím neúnavně studoval, připravuje se k profesuře; v r. 1858 vyjel si za týmž účelem za hranice. Zkušenosti své z cest uveřejnil ve zvláštní knize roku 1859 («Очерки Англіи и Франціи»). Nejpmátnější pro ruský veřejný život jest tato pouf návštěvou u Herzena na podzim téhož roku 1858. Na Rusi se připravovaly velké reformy, za hranicemi bouřil Herzen ve svém »Kolokolu« (Zvonu) proti zlořádům rodné země a dle svého nejlepšího přesvědčení spolupůsobil k osvobození. Rozšíření listu na Rusi bylo veliké, počátkem let 60tých měl až 2500 předplatitelů, což pro list zapověděný zajisté znamenalo velký úspěch.

Sám cář a jeho ministři pilně čtli londýnský týdeník. První číslo vyšlo v červnu roku 1857 v typografii Herzenově, zřízené roku 1853, předchůdkyní Kolokola byla Polární Hvězda. Až do roku 1863 Herzen mluvil k srdci ruského národa, čím se vysvětluje velká jeho oblíba, avšak roku 1863 za polského povstání svou divnou řečí redaktor rázem odpudil své

čtenáře, jichž mu zbylo pouze asi pět set. Mnozí osvícenci na Rusi už hned z počátku neschvalovali zahraniční činnosti Herzenovy, želeli zmařených jeho sil a přáli si, by raději působil doma. K těmto mužům náležel Čičerin, jak se stalo zjevno při jeho návštěvě v Londýně.

Herzen s radostnou touhou očekával mladého učenice, jakožto »milovaného žáka Granovského, přítele Koršova i Kavelinova«, ale nastalo velké sklamaní hned z počátku. Hned prvá slova Čičerina se nelíbila Herzenovi, poněvadž se mu zdála neupřímná, skoro vyzývavá. Čičerin děl: »Dlouho jsem váhal, mám-li se k vám odebratí či ne? Vás nyní navštívuje tak mnoho Rusů, že opravdu jest třeba míti více statečnosti Vás nenavštíviti, než toho opomenouti; já pak — jak víte — dokonale si vás váže, daleko ne ve všem s vámi souhlasím.« Herzen od té doby považoval Čičerina nejen za svého odpůrce, než za nepřítele a pocítoval k němu velkou nelibost. Jeho politické smýšlení charakterisuje těmito slovy: »Čičerin byl ctitelem francouzského demokratického zřízení a pocítoval nelibost k anglické neuspořádané svobodě. V císařství viděl výchovu národa a proto hájil silný stát, individuum oproti státu nic mu neznamenalo. Můžeme si pomysliti, veš se zvrátily tyto myšlenky v ruské otázce. Čičerin byl gubermentalist, považoval vládu za cosi vyššího společnosti a jejich snah, i pohlížel na císařovnu Kateřinu II. téměř jako na ideál toho, čeho jest Rusku potřeby. Veškeré toto učení plynulo u něho z celé dogmatické soustavy, ze které vždy a ihned mohl rozvinouti svou »filosofii byrokracie.« Můžeme namítnouti pouze to, že tato »filosofie byrokracie«, jak výsměšně nazývá Herzen státnické učení Čičerinovo, důsledně a úzkostlivě požadovala svobody a spravedlnosti ve všech oborech státního zřízení. Sotva kdo na Rusi po celý život s takým důrazem, s takou vědeckostí a s tak neohroženým klidem hájil princip svobody jako právě Čičerin. V Londýně střetli se dva různí temperamentové, avšak stejně ušlechtilí charakterové a zápasníci za svobodu. Tehdy, pokud hořkost neotrávila jeho srdce, to těž uznával Herzen, praviv, že se v Londýně rozloučili s Čičerinem »zachovávše si vzájemnou úctu, třebas se v názorech ve všem různili.« Čičerin z Londýna odejel do milého mu Francouzsko a odtud poslal Herzenovi dopis, ve kterém s nadšením mluví o francouzských řádech, státním zřízení, zvláště ale o dělnících. Herzen lakonicky odpovídá: »Našel jste, co jste hledal, a sice velmi brzo.« K výtce Čičerinově, že z Rusi v poslední době přicházejí zprávy úplně odporující tomu, co Herzenovi sdělují jeho dopisovatelové, dává tento krátkou a jadrnou odpověď posledními řádky, které platily Čičerinovi: »Nám vytykají přímočarní doktrináři lehkomyšlnost a vratkost, poněvadž prý si v zimě stěžujeme na chlad, avšak v létě docela naopak na vedro.« Čičerin byl velmi uražen předzvěstí »přímochařého doktrináře« a napsal svůj znamenitý otevřený list čili obžalobu (obvinitelný akt), jak nazývá Herzen tento vzácný dokument, otištěný úplně teprv v Barsukově monumentálním díle Život a díla M. P. Pogodina (Žižň i trudy M. P. Pogodina sv. XV. 249—257). Čičerin uveřejnil tento dopis, poněkud zkrácený, ve spise Několik současných otázek (Něskolko sovremennych voprosov Moskva 1862). V úvodě tohoto díla čteme; »To byl prvý protest ruského člověka proti směru Kolokola. V nynější době oposici proti činnosti Herzenově otevřeno široké pole v ruské »ornalistice a proto tato otázka má ráz časový. Používám svobody, po-

skytnuté literatuře, nikoliv za tím účelem, abych se své strany pozvedl hlas proti Herzenovi, než spíše proto, abych seznámil ruské obecnstvo s tím, co už velmi dávno bylo řečeno v samém žurnále Herzenově. Svobodomyšlní lidé nikdy nemohli hověti směru, který znešvařuje samo jméno svobody. Za nynější doby stalo se to zřejmějším, než kdykoliv dříve. Já si pouze osobuji čest iniciativy.* Nebudeme opakovati, co už jsme jinde sdělili, leč pro důležitost osob i věci uvedeme konec dopisu Čičerinova tím spíše, že kritika jeho až posud jest platna a výtečně se hodí na nynější poměry. *Ve společnosti mladé, dí, která se nenaučila snášeti vnitřní bouře a posud nenabyla mužných ctností občanské svobody, vášnivá politická propaganda jest škodlivější, než kdekoliv. Naše společnost musí si teprve koupiti právo k svobodě rozumným sebeopanováním, avšak čemu Vy ji učíte? Učíte ji vznětlivosti, netrpělivosti, neústupnosti v požadavcích, nevyběravosti prostředků. Svými zlostnými výtkami, bezměrnými žerty a sarkasmy, pyšnicími se vášněm nezávislého posuzování veřejných poměrů, hovíte onomu lehkomyšlnému projednávání politických otázek, které už beztoho jest u nás až příliš oblíbeno. Nám jest ovšem potřebí nezávislého mínění, ba to jest snad naše hlavní potřeba, avšak toto veřejné mínění musí býti mírné, pevné, musí býti založeno na vážném nazírání věcí, na tvrdém základě politického myšlení, takové veřejné mínění, které mohlo by býti vládě jak podporou v dobrých podnicích, tak i rozumnou překážkou na nepravé cestě. To je, čeho potřebujeme, to je, po čem musíme toužiti. Spíláním beztoho překypuje ruská země. Všichni spílají od mala do velka; ve všech oborech, na všech stupních společnosti, všude slyšíme totéž — kritiku bezúčelnou, bezplodnou, nesmyslnou; věru až hnusno jest z toho. Pročež nedivte se, považují-li Vás ještě za člověka příliš mírného, ale též se neradujte, že Vaše žerty a výsměšky setkávají se s ohlaselem a pochvalou. Takovou stravou vždy rádi se kocháme, dávati ji a ji trávití jest tak snadno. I vtípnost u nás velice platí. Vtípnost nám nahrazuje veškerou státnickou moudrost, vzdělání, myšlenku získanou prací, znalost věcí; na vtípnosti se budují skvělé kariéry, jí získává se ohromná reputace; její odměnou jsou křesla ministerská, místa generálů a diplomatů. U nás nestává jistější cesty k dosažení všeobecné vděčnosti a obdivu, než když se odhodláme řešiti všechny státní a finanční otázky vtípnými průpovídkami. Takto čtenář jest ušetřen zbytečné práce, osvobozen od myšlenkové námahy. Nevyčerpatelná zásoba vtípů — tof nejbezpečnější záruka úspěchu žurnálu.

Jenom zvete Alexandra II. k spolupracovníctví ve Vašem časopise, zpívejte hymny ministru Norovovi i Vjazemskému, útočte různými šprýmy na Panina — najdete nadšené čtenáře a vše to bude kolovati od úst k ústům. Sotva ale podobný způsob boje setká se s oblibou osvicených lidí na Rusi. Osvicenci hledí na věc poněkud vážněji. Myslí si, že zvyk nahrazovati věc efektem, malicherností hrozí nebezpečím politické výchově národa, jim se zdá, že společnost vychovaná vtípkářstvím stává se nezpůsobilou k řešení otázek jí tížících; posléze lidé osviceni by si přáli, by svobodné ruské slovo odpovídalo ruské potřebě politického myšlení a neukájelo pouze bezplodnou touhu po spílání a vtípkářství.* Slova neobyčejné váhy, částečně klíč k ruské povaze a plynoucí z ní politice. Všechny obavy Čičerinovy uskutečnily se v plné míře — vtípkářskou

školou prošli všichni hlavní činitelé ruské žurnalistiky a politiky za posledních padesát let.

Avšak i v tomto svém posvátném rozhorlení Čičerin uznává v závěru svého otevřeného listu velké zásluhy Herzenovy, »před jehož slovem chvěje se bidný úplatkář a sveřepý utiskovatel v nejdlejších koutech ruské země«.

Rozumná slova Čičerinova v oné pohnuté době, kdy na Rusi vše vřelo a bouřilo, zanikla v hlaholu odpůrců. Nejprve odpověděl ostře sám Herzen; hned potom obořila se na Čičerina petrohradská žurnalistika, ve které byl vládcem neobmezeným velenadáný a bezohledný Černyševskij. Z jeho péra nejspíše pochází obrněný protest, který po krátkém váhání uveřejnil Heizen ve svém časopise. Omylem připisuje jej Dragomirov ve svém díle *Dopisy K. D. Kavelina a J. S. Turgeněva k A. J. Herzenovi* (Ženeva 1892) Kavelinovi, jenž sice též napsal list Čičerinovi plný výtek za jeho nešetřnost k Herzenovi, ale tento list byl rázu soukromého a tehdy uveřejněn nebyl. Kavelin schvaloval základní myšlenky otevřeného listu, ale nesouhlasil s formou; sluší podotknouti, že už dříve společně s Čičerinem napsal zvláštní list k vydavateli Kolokola, uveřejněný v prvním svazčku *Hlasů z Ruska*. Byl tedy stejného smýšlení s Čičerinem, jako jiní vynikající mužové, ale právě nyní byl popuzen proti vládě a tedy se silně zastával Herzena. Uveřejnil totiž v *Sovremenniku* článek o osvobození selského lidu, začož byl zbaven svého učitelského místa u careviče. Mimo to se obával, jako Turgeněv, Annenkov i někteří jiní v Petrohradě, že list Čičerinův může se státi dobrou zbraní v rukách reakce. Proto se ale tehdy Kavelin s Čičerinem neznepřátelil, to se stalo teprv r. 1861 za studentských nepokojů v Moskvě, kdy se nepohodl téměř se všemi moskevskými profesory pro to, že nechtěli na věci pohlížeti jeho očima.

Čičerin tedy byl dán ruskými pokrokovými novináři do klatby a umlčen; ale ani slavjanofilové ho nevelebili; byltě jim příliš západníkem.

Slavjanofilové r. 1856 počali vydávati *Ruskou Besedu*, ve které měly býti položeny základy nové národní filosofie, národní vědy. S *Ruskou Besedou* bojoval *Katkovův Ruský Věstník*. Čičerin sůčastnil se boje hlavně dvěma články; v prvném z nich popíral potřebu národního rázu vědy v polemice se Samarinem, v druhém o »obščině« dokazoval, že obščina není starobylým slovanským zřízením, jak tomu chtěli slavjanofilové, než důsledkem poroby selského lidu ve věku XVI., nejsouc ani patriarchálním ani rodovým, než ryze státním útvarem na ruské půdě, nemajíc tedy nic společného se staroslovanskými řády. Takové řešení otázky nelíbilo se též radikálům ani Herzenovi, kteří v ruské »obščině« chtěli míti skvělé potvrzení sociálních teorií, a hle — nyní suchý doktrinář Čičerin ukazuje na takový nízký původ tohoto ruského panagia. Po tuhém boji dal posléze za pravdu Čičerinovi Běljajev ve svém klasickém spise *Krestjane na Rusi*, nač později upozornil Čičerin v knížce vydané pospolu s Gerje »*Russkij dilettantizm i obščinnoe zemlevladičenie*« (1878).

(Dokončení.)

LITERATURA.

Dr. Oldřich Kramář: **O výchově a učitelstvu.** Úvahy o účelu výchovy, o akademickém vzdělání národních učitelů a o reformě filosofické fakulty. Knihovna Časopisu pokrokového studentstva sv. 3. 1904. Str. 146.

Vážený spisovatel pojednává o některých otázkách, týkajících se věci v nadpise uvedených, s rozhledem zkušeného pedagoga, s filosofickým prohloubením a znalostí skutečného života. Vlastnosti tyto rozumí se u dra Kramáře samy sebou a zaujmou čtenáře i tenkrát, nemůže-li s vývody spisovatelovými souhlasiti. Tentokráte jsou úvahy abstraktnějšího rázu než ve spisku o středních školách, který na všech stranách vzbudil pozornost. Jedná se o úkolu školy a výchovy s nejšířšího hlediska ethického a společenského, jak svědčí názvy kapitol: I. O úkolu budoucí školy, II. O účelu výchovy vzhledem k soukromému a politickému životu, III. O významu výchovy vzhledem k upravení náležitého poměru a udržení přesných mezí obou pohlaví, IV. O vedlejších prostředcích výchovy. Zda-li vzdělání umělecké jest nezbytným požadavkem pro školy střední, V. O náboženství jako prostředku vychovacím, VI. O akademickém vzdělání národních učitelů. Jenom poslední kap.: O reformě filosofické fakulty, jde do konkrétnějších podrobností.

Stanovisko, s něhož tyto úvahy psány jsou, pochopíme nejlépe z té věci, že spisovatel školu pokládá za jediné působiště pro výchovu lidstva (str. 20.) a že od ní očekává nejvydatnějšího prostředku proti bezohlednému sobectví, z něhož pochodí všechno zlo, které šířá nynější společnost a které i nejušlechtilější hnutí srdce dnešního člověka mění v neethické, vzájemný styk lidí otravující vášně, na př. patriotism. Přiřítaje nynější školské výchově spoluvinu na zbujení tohoto zla, shledává, že tato výchova hřeší v té příčině nedůvodným podporováním nepravé ctižádosti, a ukazuje, jak jednotlivými zařízeními školskými, na př. vydáváním vysvědčení, z žáků vychovávají se domýšliví sobci, jichž vůdčí ideou jest nad jiné vyniknouti, je služebnými učiniti a jimi pohrdati. Živě líčí následky toho v soukromém i veřejném životě: požitkářství, neskromnost, roztahovačnost, nevlidnost, nespravedlivost, zkrátka hrubý egoism.

Z téže příčiny staví se proti snaze umělecké vzdělání považovati za nezbytný požadavek pro školu střední. Tu ovšem nemohu souhlasiti. Mohu jen připustiti, že umění anebo spíše umělci někteří dají se ve službu rozmařilosti, smyslnosti, zábavě a tím znemravňovati pomáhají. Pokládám-li však tvorbu krásna za mluvu, které užívají geniové a skrze ně mocnost řídící běh světa, aby lidstvu ukazovali v před na dráze vývoje, nemohu

mezi uměním, pravým ovšem, a mravností viděti sporu a musím si přát, aby nikdo nebyl hluch a slep pro zjevy krásné, a každý aby dovedl z nich čerpatí zušlechťení. Umění je tak prostředkem výchovy jako náboženství, o němž spisovatel promlouvá s takovým porozuměním. Cit krásy není o nic méně transcendentním než cit zbožnosti ve smyslu metafysického předpokladu spisovatelova. Umění zrovna jako náboženství může, ale nemusí zušlechťovati mravnost; oboje jsou prostředkem mravnosti a mravnost stojí nad oběma. To je moje stanovisko, s něhož některé odpovědi na otázky o podstatě, významu a poměru náboženství k mravnosti dopadnou jinak než u spisovatele. Stavím-li se však na stanovisko spisovatelovo a připustím-li bez výhrady, co on soudí o zbožnosti na str. 98. a 99., nepochopuji, proč odtrhuje od sebe vyšší a nižší stupeň náboženského vývoje (str. 92.) a jakou záruku pravdy nese s sebou přesvědčení o existenci boha a nesmrtnosti duše, dedukované prostě z existence citu zbožnosti. Návrhy spisovatelovy o reformě přípravného vzdělání učitelů dojdou jistě pozornosti kruhů odborných.

Kf.

T. G. Masaryk: **Sebevražda**. Otázky a názory. III. roč. Nakl. Laichter. Str. 351. 16⁰.

Konečně vychází po česku spis, který r. 1881 vyšel ve Vídni pod názvem: *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung* a učinil auktora známým v učeném světě. Jakkoli to zní paradoxně, přece je tomu tak: u nás spis tento známým, ba přímo pověstným se stal svým názvem a nikoli svým obsahem, ač v něm jest v hlavních rysech naznačena celá individualita auktorova, těmi stránkami, jimiž tak mohutně zasáhla v život naší společnosti, jakmile s ní přišla v přímý styk. Byly to divné poměry — a ještě z nich nejsme venku — když mohlo se zcela opravdově a s nákladem všelijakého strojeného i upřímného rozhořčení obecnstvu našemu namlouvati, že Masaryk je filosofem sebevraždy, t. j. že jeho filosofie je taková, že vede k sebevraždě znehodnocením všeho, co dnešní společnosti je svato, lépe řečeno: má býti svato, náboženství, národnosti, rodiny, života. Než zanechme vzpomínek. Nyní má každý příležitost přesvědčiti se o obsahu knihy, a dal-li se kdysi svěsti stranickými, nepravdivými výkřiky, nechť dá auktorovi zadostiučinění.

Masarykova kniha je vzor sociologické monografie ovládním materiálu, methodou, širokým rozhledem, filosofickou hloubkou. Pokud látka připouští, podává auktor výtěžky vědecky přesné, pokud na základě jich podniká úvahy obecnější, vynucuje svým názorům nepodmíněný respekt i u toho, kdo z jiných premis vycházej, věc by chápati nakloněn byl jinak. Hlubokým dojmem působí závěr, jehož přesvědčivost v myšlenkovém okruhu knihy nelze odolat, že samovražda je čin nemravný. Ano, *ne* mravný; je čin, který by se neměl dělat; na mravní výši stojící člověk není ho schopen a společnost, v níž sebevraždivost bují, je oťesena v mravních svých základech. To neznamená, že nad každým samovrahem máme právo pohrdlivě pokrčiti rameny na znamení odsouzení; to znamená, že se máme zamyslití a zkoumatí, čím a jak se společnost, a s ní my sami, odchýlila od pravého směru a spoluzavinila, že je někomu milejší smrt než život v ní. Statisticko-induktivní methodou hledá příčiny samovraždivosti a to hledání mění se s ethické výše, s které pohlíží na život současný, v britkou kritiku dnešních společenských poměrů. Konstatuje, že samovrahů přibývá

se vzrůstem podmínek, z nichž pochodí polovzdělání a irreligiousita a tím jsou dány prostředky k nápravě. Sdůrazňuje-li auctor moment náboženský, jest to zcela oprávněný důsledek jeho ethického stanoviska, kterým se neprejudikuje o poměru náboženství a mravnosti. Není pochyby: budou-li lidé nábožní, budou mravní a nebudou se vražditi. Otázka, mohou-li a budou-li moci býti nábožnými, zůstává otevřena.

Masarykovu knihu doporučeti netřeba. Jest nás mnoho, kteří jsme zvyklí od něho se učiti; poučení, pobídky k přemýšlení, ke kontrolování vlastních názorů najde v knize každý.

Kř.

Dr. Václav Auersperger: **Nesprávné úsudky deduktivní.** (Výroční zpráva c. k. gymnasia v Novém Bydžově za rok 1903, 4; také samostatně.) V Novém Bydžově 1904.

Zajímavou a pro školská cvičení ne důležitou stránku logiky zvolil si prof. Auersperger v uvedeném pojednání. Pravím »stránku« logiky, poněvadž nauka o fallaciích či klamných úsudcích vlastně jen jest rub kladných pouček logických, ač-li pojímáme »úsudek klamný« ve smysle širokém; jinak jest známo (a také auctor to připomíná), že se obyčejně traktují fallacie buď jako appendix učebnic logiky anebo jako dodatečná kapitola nauky o syllogismu, důkazu a pod.

Po úvodní partii, ve které několika slovy zmiňuje se o úkolu logiky, o obtížích, které fallacie skýtají, a o pramenech svého pojednání, spisovatel naznačuje nejprve Aristotelovo učení a třídění klamných úsudků deduktivních, v dalších kapitolách třídění logiků: Whatelyho, Smitha, Allihna (= Caius), Höflera a Bervega, načež v kap. 4. a 5. zcela dle rozdělení a výkladu Aristotelova probírá »fallaciae in dictione« a »extra dictionem«, uvádí důležitější příklady Aristotelovy, doplňuje je rozmanitými, případně volenými doklady sofistat z filosofické literatury novější i praktickými příklady ze všedního myšlení vzatými. Na konec podává úhrn nejobyčejnějších chyb logických v usuzování a zmiňuje se i o pokusu Aristotelovu, převéstí všechny fallacie na ignoratio elenchi.

Právem spisovatel upozorňuje, že školské (a dodávám: především ony »historické« a Aristotelovské) příklady paralogismů a sofistat jsou poměrně málo cenny, poněvadž jsou snadno postižitelné, ba často až příliš průhledné, dobře však hned dodává (s Whatelym), že kdežto sofisma krátce vyslovené i dítě pozná, fallacie obsažené v pojednání obsáhlém, obklopená hojností správných vět atd., »sklame světa půl«. Mám za to, že všechny klamné úsudky prostě temení buď z neurčitosti výrazu svého slovního buď ze zamlčení (resp. přeskočení) některého z důležitých předpokladů anebo determinací, buď konečně z prostě nesprávného nějakého tvrzení, a kdyby nebylo momentů psychologicky účinných a pro usuzování významných, snad nikdy by nezůstaly tajny. Proto také, odpadne-li prostředek, kterým se psychologicky významný faktor uplatňuje, po případě se zakrývá, jeví se paralogismus pravidelně patrným, a obtíž jediné bývá, — kam, do které z příhrádek pro fallacie nadělaných, sluší klamný úsudek daný zařaditi; »příhrádky« jsou totiž takové, že možno leckdy brzy sem, brzy tam jej vřaditi.

Spisovatel užil hlavní literatury svého předmětu pečlivě a vydatně (zvl. na př. pěkně v té příčině logiky Smithovy), a zachovává si klidný

o ní úsudek; jedině Überhorstovo pojednání citelně v práci uvedené postrádám, ale patrně nebylo auktorovi přístupno. Když již nastínil učení Aristotelovo o fallaciích, bylo by bývalo radno aspoň několika slovy zmíniti se o Platónově Euthydemu, kde všechny hlavní Aristotelovy kategorie fallacií již jsou zřetelně naznačeny; ostatně to auktor dotvrdil mimovolně sám, ježto právem odkazuje na několika místech (str. 13., 18., 20., 21., 27., 28.) právě k tomuto platónskému dialogu při výkladu nauky Aristotelovy.

V jednotlivostech bylo by o nejedné věci se zmíniti, ale nerad bych, aby recenze přílišně vzrostla; upozorním tedy stručně aspoň na následující podrobnosti: Zenonovo sofisma o Achilleovi a želvě (str. 15. n.) bych ještě důrazněji, než auktor činí, pokládal za skutečné sofisma, zakládající se na prostém tvrzení nepravdivém. V hříčce té právě jako v ostatních elejských sofismatech se zbytečně hledá a vkládá v ně záhada, již tam není; ovšem k čemu jich upotřebil Zenon a Eleaté, čili v čem tkví vlastní problem metafysický, není sporno, ale ve způsobu, jímž chtěl Zenon dokazovati nemožnost změny a pohybu, nemohu zřítí leč prostoduché sofisma. — Úsudky »z věci nahodilé« (§ 26.) jsou, myslím, vesměs založeny na neurčitosti některého slova a náležejí fakticky do »fallaciae in dictione«, třebaš je Aristoteles a scholastikové pokládali za »fallaciae extra dictionem«. Tak na př. v sofismatu »quod emisti, comedisti; crudum emisti, ergo crudum comedisti«, není »formálně správný« úsudek, nýbrž sofisma zakládá se na neurčitosti slůvka »quod«, kteréž v dedukci pojímá se, jakoby znamenalo »quale«. Případné velice jsou některé poznámky auktorovy u příležitosti výkladu o ignoratio elenchi (na př. na str. 35., 36., 42.). Zajímavý rozdíl překladů logiky Millovy od Schiela a Gomperza, ježž p. spisovatel postřehl a v neprospěch Schielova převodu (str. 10.) rozhodl, ač neměl originálu Millova po ruce, správně jest vytčen; Mill (V., 2., 2.) vskutku má (aspoň v 8. vydání) »from evidence distinctly conceived«.

Č.

Ignacy Matuszewski: Twórczość i twórcy. Studya i szkice estetyczno-literackie. Warszawa 1904, str. 370.

Nové názory na umění, jež vznikly jednak z reakce proti naturalismu, jednak i přirozeným vývojem modernismu, našly v Polsku horlivé přívržence; není také divu, neboť půda Polsky, rodná matka messianských věstcův a mystických jasnovidců: Mickiewicze, Slowackého a Krasińského, byla novému umění, mysticky a symbolicky založenému, neobyčejně přízniva. Theoretikové polští, vykládající podstatu nového umění, opírali se sice o formule estetikův západních, ale doplňovali je detaily často dosti zajímavými. Největší sensaci způsobily zajisté esthetické názory St. Przybyszewského, ježž mladá generace nějaký čas pokládala za svého vůdce. Znenáhla však enthusiasm pro Przybyszewského a jeho theorii »umění nahé duše« značně ochladl a na moderní umění začalo se střízlivěji pohlížeti.

Ign. Matuszewski jest sice veliký ctitel a obhájce nového umění, avšak široký rozhled v literaturách evropských¹⁾ chrání ho před jednostranným pojímáním modernismu, který je proň zjevem příliš složitým, než aby bylo lze podstatu jeho objasniti několika, byť i nejmíce cha-

¹⁾ Srov. jeho spisy »Dyabeł w poeziji«, »Czarnoksięstwo i Medyumizm«, »Swoi i obcy«, »Slowacki i nowa sztuka«.

rakteristickými formullemi. Nová jeho kniha »Twórczość i twórcy« zabývá se z části theoretickými otázkami umění a kritiky, z části pak je věnována činnosti jednotlivých básníkův a umělců — hlavně polských. Chci referovati pouze o těch partiích, které se týkají umění a kritiky vůbec.

»Podstata umění jest nejasna,« praví Matuszewski, »smířme se s tímto faktem; ale umění jest a má vliv na jednotlivce i na obecnost. Jestliže má vliv a působí, — tu možno mluvit o směru, charakteru, slovem o cíli či cílech tohoto působení.«

Proto v esthetické studii »Cele sztuki« uvažuje, jaký smysl má a mítí může známé heslo »umění pro umění«. Řadou analogií z přírody a »čisté« vědy dovozuje, že heslo to neobmezeně platí pro tvořícího umělce. Umělec jest ve svém tvoření úplně volný a neodvislý, jen když tvoří z vnitřního, bezprostředního popudu, když tvoří věci jednotlivé a subjektivně pravdivé a může dosíci dokonalosti, aspoň relativně nejvyšší. Pravé umění má v sobě vždy cosi živelného: podstata genia, talentu, nadšení, slovem celá psychologie tvořitelnosti jest záhadou, jejíž rozřešení se kryje kdesi v metafysicko-transcendentních, mystických, bádání nedostupných sférách »bezvědomí« či »nadvědomí«. Když tedy umělec neobmezeně se poddá nadšení, zcela určitě a pravdivě zobrazuje dojmy, jež v něm svět a život vzbuzují, nemůže tvořiti nic nemorálního, neboť svět a život nejsou ani morální, ani nemorální samy o obě, nýbrž stávají se takovými teprve tehdy, když na ně začneme pohlížeti s určitého speciálního stanoviska a měřiti je měrou své ethiky. »Žádný skutečně velký básník neb umělec nevytvořil nikdy nemorální pravdy.« (Str. 33.)

Naopak zase umělec, kdykoli vědomě podléhá vlivům jiným, zevnitřním, vybočuje s vlastní své dráhy, mění se v politika, publicistu, moralistu, kazatele neb popularisatora a tvoří díla polovičatá, která snad mají pro okamžik význam aktuálnosti, ale v podstatě nejsou trvalá a jednolitá: se stanoviska umění jsou málo umělecká a se stanoviska ethiky, politiky a sociologie málo vědecká a přesná.

Z toho však nenásleduje, že by umělec měl se vyhýbati všemu, co je ve spojení s životem společenským a nesměl se dotýkati otázek politických, sociologických a ethických. »Mravnost, politika, historie a život společenský vůbec jsou rovněž tak dobrý materiál, jako psychologie individuální, normální i patologická, jako mystika, jako nastrojení a tesknota bytostí scitlivělých, jako zločin a cnost, světlo a stín, barva a linie, zvuk a rhythmus, myšlenka a hmota, slovem všecko, co jest, bylo a bude, a naopak snad nebylo a nebude nikdy na světě.« (Str. 29.)

Je-li umění subjektivně pro umělce samo sobě cílem, není jím však objektivně jako jev společenský. Každý pravý výtvar umělecký jakožto synthesis světa a jeho částí skrývá v sobě — ne sice absolutní, jak myslí Przybyszewski, — přece však jakousi »pravdu«, v kterou věříme; není to pravda logická, kterou bychom mohli analysovati kritikou rozumu, spíše symbol pravdy ideální, v jejíž existenci horoucně prahneme věřiti, ač k tomu nemáme nutných důvodů faktických. Jestliže umělec vtělil své vise pravdy ve formy tak pěkné a výrazné, že nás donutí věřiti v její skutečnost, třeba jen na chvíli, tehdy povznáší nás v svět rozdílný od toho, v kterém každodenně žijeme, a poskytnuv nám okamžiku sebezapomutí,

uvádí nás v jistý druh extase, která blahodárně působí na celou naši bytost (str. 37). Každým způsobem dílo v pravdě umělecké rozmnožuje intenzivnost našeho života psychického, obohacuje, rozšiřuje a prohlubuje naše duševní »já«, a tím nás také zušlechťuje. Proto má umění, ač je subjektivně samo sobě cílem, veliký význam společenský.

V jiné stati nadepsané »Artyści i krytycy, przyczynek do psychologii krytyki« Matuszewski dovozuje, že kritika umělecko-literární jest samostatným druhem činnosti duševní, rovnoprávným s jinými obory. Kritiku nelze stotožňovati ani s činností čistě uměleckou, ani vědeckou. Kdyby kritika byla prostě jen druhem umění, jak se za naší doby často tvrdívá, pak by psychologické podmínky kritiky a umění musily býti stejny, a nejlepšími kritiky byli by umělci sami. Zkušenost však učí, že umělci jen zřídka bývají dobrými kritiky; oni dovedou sice znamenitě posouditi technicko-formální stránku uměleckého díla, ale chýlí se bezděky k jednostrannosti a sektářství, přeceňující díla příbuzná jejich vlastního směru uměleckému a nedoceňující jiných. Ukázalo se, že největšími odpůrci moderních směrův uměleckých byli právě výkonní umělci, kdežto kritikové odborní mnohem objektivněji je posuzovali, i když jim nebyly sympatické.

Psychologie kritiky a kritiků jest sice dosud v zárodku, ale tolik zdá se býti jisto, že talent kritický jest údělem speciálním, vrozeným; liší se od talentu tvůrčího, v němž převládá schopnost synthetická, i od talentu vědeckého, u něhož má převahu schopnost analytická, tím, že obě schopnosti, analytická i synthetická, jsou něho v rovnováze. »Každý kritik z povolání musí při počátku bádání uměleckého díla obvíjeti se kolem něho měkce a těsně jako břechtan kolem dubu; musí se vtlačiti ve všechny skryté záhyby i temné skuliny, musí vniknouti až do samé dřeni a poznati podstatu kroužících v něm šfáv. Teprve v druhém, synthetickém stadiu práce kritik přenáší poznatky zjednané analysou na vlastní půdu a buduje z nich samostatné závěry a soudy.« (Str. 68.) Aby však kritik dostal tomuto úkolu, v němž dva různé procesy duševní splývají v jeden celek, jest nutno, aby měl určité vlastnosti psychické, které jsou darem vrozeným, mohou býti sice cvikem zdokonaleny, ale nelze jich nabýti vlastní prací. »Proto schopnost kritická jest talentem *sui generis*, jest darem sloučeným těsně s určitou konstrukcí mozku, s určitým typem ducha.« (Str. 69.)

Již Chmielowski ve svých dějinách literární kritiky v Polsce (r. 1902) vhodně o Matuszewském poznamenal, že »dedukcyja nie stanowi silnej strony jego talentu; unika jej nie tylko w formie, ale, można powiedzieć, nawet w treści, chociaż zdąża do syntezy«. Platí to též o jeho vývodech v knize »Twórczość i twórcy«, kdež je plno nových myšlenek, ale nejsou spojeny v pevný řetěz logický.

J. Máchal.

W. Heinrich: *Sur la fonction de la membrane du tympan*. Bull. de l'Acad. des sciences de Cracovie. 1903.

Auktor podává pokračování svých pokusů o akomodaci blány bubínkové, pokoušeje se dokázati, že není správná Helmholtzova theorie, dle které blána bubínková reaguje (chvěním) na všechny slyšitelné zvuky stejně, nýbrž že pravdu má E. Mach, který svého času dovozoval, že blána bubínková může se různě napnouti a že dle napjetí jejího mění se i schop-

nost její chvítí se při znění určitých tónů, tedy že blána bubínková pomocí svého svalu může se právě tak akomodovati pro různé výšky tónů a pro různé akordy jako oko pro různé vzdálenosti.

Pokusy uspořádal náš auktor tak, že na blánu bubínkovou čerstvě vyříznutého ucha (psa) položil jemňoučké zrcadélko, které osvětlil monochromatickým světlem, prošedším světlolomnými plochami tak, že, kdykoli se zrcadélko ležící na bubínku záchvělo, vznikly interferenční obrazce; pozorování jich pak při znění tónů různě vysokých na bubínek dorážejících udávalo, chvěje-li se bubínek či nic. Napjetí bubínku měnil auktor tak, že na šlachy svalu bubínkového připevnil vlákno, jdoucí přes kladku a zatížené různě velkým závažím.

Z pokusů takto uspořádaných vyšlo: při určitém napjetí blány bubínkové reaguje tato chvěním předně a nejvíce na určitý — základní — tón, pak na harmonické tóny vyšší a konečně na terci, kvintu, kvartu a sextu základního tónu, tedy ve smyslu theorie Machem vyslovené. I soudí auktor konečně, že máme ve své moci obrátiti svoji pozornost k určitým akordům právě zvučící hudby, tím že určitě napneme blánu bubínkovou; poslouchající hudbu, posloucháme sled akordů spojených konsonantními intervaly a proto sled jejich jaksi sám se nám podává, poněvadž blána bubínková akomodovaná na první akord jest poněkud akomodována i na následující akordy, konsonanci s prvním spojené.

Rádl.

Achille Marucci: **La Volontà secondo i recenti progressi della biologia e della filosofia.** (Vůle dle nejnovějších pokroků biologie a filosofie), Řím, Ermanno Loescher & Bo., 1903, x+114, K 3 80.

Partie o vůli tvoří stále jednu z nejzáhadnějších částí psychologie, a ač se zvláště nověji pozornost fyziologů, biologů i psychologů právě k ní pjala, nelze říci, že o její podstatě je u většiny jich shoda. Stanovisko kolísá mezi intelektualismem a voluntarismem, fyziologie a biologie přebírají psychologii část úkolů, a přec je pokrok k jasnosti pomalý. Stanoviska tak odchylná jako Jamesovo, Schopenhauerovo, Ribotovo, Wundtovo, Münsterbergovo křížují se dosud, a nelze zatím než říci, e se uznává čím dále více, že zvláště při vůli nutno dbáti faktů fyziologických.

Potud stojí i náš auktor na moderním stanovisku. Čtenář pozná sám, že sliboval více než mohl splniti, zamítaje co nejrozhodněji spekulaci z psychologie, chtěl určití biologický, fyziologický i psychologický podklad a podmínky vzniku vůle. Proto podává histofyziologii vedle psychologie aktu volního, připojuje i výklad volní inhibice, charakteru a pak i část o psychologickém determinismu. Míni, že stanoviskem se blíží Jamesovi, ale platí to jen pro fyziologický podklad, v dovození i konsekvencích (na př. pro city) se odchyľuje. Empirickým stanoviskem zaujímá předem pro své vývody, a předeslaný výklad noetický, kde se přidává k relativismu, ba částečně Spencerovskému agnosticismu, ukazuje patrně vliv moderní noetiky i metafysiky. Co spisu škodí, je slabá znalost psychologie německé. — Účelem stanoví si vyjítí od fakta, že není transcendentní vůle, a skizzovati genetické, fyziologické i psychologické momenty volního aktu, jakožto produktu všeobecného vývoje. Je pak ten volní akt poslední stupeň vývoje, jenž jde od reakce anorganické k iritabilitě organické a sensibilitě, k reflexům centrálním a vůli. Reflex je změna počítku v pohyb, volní akt liší se od něho tím, že při onom nemáme vědomí pohybu než

v okamžiku, kdy je vykonán neb potom, kdežto při volních pohybech je ta představa ve vědomí předem. Co je tedy vůle? Není předně vůle in abstracto, jsou jen volní stavy. Je ovšem vždy třeba popudu, aby organism byl uveden v činnost; kde se to děje bez vůle, je to pouhý reflex. Ale každý stav vědomí má snahu přejíti v pohyb (F. Krejčí *Elementy psych.*). Centrum volní spadá v jedno s centrem psychomotorickým, a auctor dosti neopatrně určuje centra pro jednotlivé funkce, neboť vůle v aktu volním kombinací všech mozkových energií, reakci motorických vyvolaných akty sensitivními. Aktivita ideomotorická má pak svůj podklad a výklad v aktivitě reflexní, a je akt volní jen složitý akt reflexní. Vždy však má v průvodu svém vědomí cíle a vládu prostředků k jeho dosažení. Bezprostřední analýsa, míní auctor, najde v aktu volním tento postup: vnější popud, fyziologické podráždění, počitek, asociaci, reakce center psychomotorických, přechod v pohyb ve svalech. Psychologicky pak není vůle nic vedle subjektu, je to jen modifikace jeho duševních stavů, a nelze rozdělovati rozum na theoretický a praktický, neboť vůle jest neoddělitelná od intelekt. momentu. Slast a strast jsou základní formy života: normálně ukazuje jedna k popudům zachování, druhá porušení organismu, a auctor by uznával zde jaksi popudy organismu adekvatní, ale musil by pak přijat volní tendenci celého živého organismu. Motiv je mu projevem potřeby, počtkem, vněmem neb představou, která vyvolává potřebu, a směřoval by ihned k pohybu, kdyby nebylo jiných motivů, jež působí konflikt jich. Všeobecně lze říci, že žádný motiv není cizí chtění, jež je resultantou všech motivů, t. j. každý element psychický jest jistá síla, která vede subjekt určitým směrem, a ta síla má původ v citu, který je zase reakcí celé individuality biopsychické v tom okamžiku; ale auctor nerozpletl cercle vicieux, že: cit předpokládá organizaci a disposici volní, že však cit zase navozuje vůli. Tato přijímá vždy povahu nejsilnějšího motivu, t. j. toho, který odpovídá nejlépe zvláštní povaze individua a uspokojuje jeho nejsilnější potřebu.

Ak pak vysvětliti na tom podkladě jev inhibice, t. j. zastavení jednoho volního aktu jiným? Auctor si výklad ulehčil: není zvláštní síly inhibitivní, nýbrž pochod je ten, že vznikly nové motivy a chtění, nové energie, jichž rozvinutí modifikuje energii prvního chtění. Je však ten pochod fyziologický či psychický? a pokud to a ono? Auctor se bližšímu výkladu vyhnul, a analyzuje ihned charakter jako sumu předešlých chtění, uspořádaných a upevněných v subjektu, s podkladem v individualitě, jež je suma podmínek vnějších i vnitřních, organických i psychických, rassových, okolí sociálního i telurického, a jež spolu je příčinou, proč individuum se ve stejných případech stejně rozhoduje, v čemž se právě projevuje jednota charakteru. To je spolu důkazem, že i ve světě duševním platí naprostý determinism, ve smyslu, že akt volní musí vždy míti za sebou motiv, ať ze subjektu samého či objektu, a spisovatel ukazuje stručně na všech výtkách determinismu činěných, že se obrací proti indeterminismu. Nejen že totiž zákon kausalitě postuluje konsekventnost i pro svět duševní, možnost výchovy a zodpovědnosti mravní, trestu a t. d. je na determinismu založena, a tak nehledě k tomu, že theorie svobody vůle byla zbrání theologům ku vysvětlení zla a moralistům ku přijetí zodpovědnosti, nehledě k tomu, že každý akt volní je nutný na základě určité

organizace fyziologické i psychické, jež podléhá stejně změně při silnějším motivu, determinismus je jediná správná theorie.

Celkově znamená spis bez odporu velmi zdravou tendenci vyjítí ze spekulativné psychologie k empirii fyziologické, biologické a využitkovati jejich fakt. V tom se pohybuje ve stopách Mossa, Sergiho, Cescy, kteří ovšem pracují ještě experimentem dle vzoru Wundtova. V podrobnostech provedení selhalo: předeslaný fyziologický výklad není organicky spojen s psychologickým, což je ovšem obtížno a není provedeno ani u Wundta, jevíc všeobecné obtíže mezních problémů. Neznalost H. G. Schneidra, jenž právě biologickým stanoviskem byl auctorovi blízkým, zavinila též některé nejasnosti. Práti by si bylo mimo jiné jasné ohraničení jednotlivých psychických stránek neb určení jich poměru genetického i vývojového; ve fyziologické části výklad, jak centrální innervace může vyvolati pohyb, v psychologické jasnější skizzu vývoje od reflexu k volním aktům, a zda prvek vývojový je v intelektu (o instinktu auctor nemluví — neprávem); v části o determinismu lze předsudek vésti ad absurdum prostou poznámkou, že mravnost ostojí i při determinismu, a že nezáleží na tom, že je vůle vůbec motivem nutně určena, nýbrž jaký motiv ji dovede přivést k aktu. —

Ale při tom zůstane spis moderní svojí tendencí velmi cenným příspěvkem, i kde nutno činiti odchylné konsekvence, tím spíše, že neznalost mnohých fyziologických fakt dosud připouští často různý výklad. —

Gustav Tichý.

Raoul Richter: *Der Skeptizismus in der Philosophie*. I. Band. Lipsko 1904, str. 364.

Zjev skepticismu ve filosofii ode dávna poutal nejen historiky filosofie, ale i systematiky, a již ke konci století 18. Staudlin napsal obšírnější kritickou monografií o vývoji a podstatě jeho, monografií, která ani snad ještě nezastarala. Podobné úlohy podjal se v obsáhlém spisu nyní lipský docent Raoul Richter, ale jiným postupem a s jinak vytčeným cílem ji řeší v díle uvedeném a na dva svazky vypočteném. Richterovi nejde o historickou monografií, nýbrž chce z myšlének, které vynesla na povrch historická skepse, jen ony respektovati, které vskutku filosoficky jsou cenné, a při tom posuzovati je jen »s filosoficky udržitelných hledisk«. Proto nepřekvapí při přednětu takto omezeném, že v uvedeném prvním svazku, věnovaném výhradně antické skepsi a tím samostatnou studii tvořícím, jest určeno historickému vyličení starověkého skepticismu (pyrrhonského a akademického) jen asi 40 stránek, naproti tomu na 80 stránkách že se probírá soustavně jádro myšlének věd skeptických, a pak na více než 180 stranách podává se »kritika řecké skepse«, t. j. jasněji řečeno: noetické úvahy, které Richter připíná k jednotlivým thesím skepticismu a které samy o sobě tvoří jakousi noetickou monografií, ač nového, co vidím, málo podávají. Krátce: skepticism Richterovi v naznačeném spise jest jen příležitost a oporným bodem, na němž rozvíjí více negativně a kritikou svou názory své noetiky, která — pokud lze to vysouditi z jednotlivých výroků — jest jistý druh mírnějšího realismu; vlastní, určitější výklad její Richter odkazuje (str. 210.) do druhého svazku.

Auctor (str. XIX.) definuje si filosofický skepticism jako hlásání zásadní a methodické pochybnosti o možnosti lidského poznání; tento skepticism podle něho může býti buď totální, když totiž popírá onu

možnost pro všechny obory poznání lidského, anebo parciální (či »immanentní«, také »transcendentní«), když omezuje se jen na veliké nějaké skupiny hlavní poznání lidského. Podle tohoto základního rozdílu rozvrženo jest také celé dílo Richterovo: první kniha (která zabírá nyní vydaný svazek, ale patrně bude přesahovati i do druhého) má obsáhnouti extrémně realistický skepticismus starověký, dále naturalistickou skepsi renesanční (Montaigne atd.), empiristickou skepsi novější (Hume) a biologickou skepsi nejnovější (Mach, Nietzsche a j.). Druhá kniha má býti věnována partiálnímu skepticismu a obsah její naznačuje auctor tak, že bude prý obírati se »immanentním skepticismem spojeným s transcendentním dogmatismem« (Pascal, mystikové) a pak »transcendentním skepticismem spojeným s immanentním dogmatismem« (Kant).

Posavad uveřejněno, jak připomenuto, vylíčení a posouzení starověké skepse, při čemž do úvah o ní přejato mnoho z dřívější studie auctorovy »Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus«, která vyšla v jubilejním (a posledním) svazku (XX.) Wundtových »Philosophische Studien«. Bystré jinak výklady a vývody Richterovy v tomto svazku nejsou prosty rozvláčností a opakování, i můžeme opravdu býti zvědaví, kterak spisovatel zbývající látku, daleko obsáhlejší než jest již probraná, spracuje v jediném dalším svazku. Vedle rozvláčnosti jiná vada díla uvedeného tkví v oblíbě auctorově, stanoviti rozmanité nové distinkce, jichž sotva lze udržeti. Na příklad Richter stanoví si agnosticismus jako »dogmatický negativismus« a právem pokládá jej za zvláštní jen formu skepticismu; ale »negativní dogmatismus« chce odlišovati od skepticismu (str. 309.), což má za následek, že nechce uznati nijaké »ethické skepse« u sofistů (str. 15. n.), a že tedy upadá v opačný extrém, než v jaký dostal se při příliš širokém svém ponětí skepticismu Kreibig (ve známé své knize o vývoji ethického skepticismu). Č

Paul Natorp: **Logik.** (*Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft*) in *Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg 1904. str. 57.

Uvedený spis Natorpův má (to třeba pro titul, který by snadno mohl másti, připomenouti předem) celkem stejný obsah, jako pojednání jeho »Nombre, temps et espace dans leur rapport avec les fonctions primitives de la pensée«, vyšlé r. 1900 v »Bibliothèque du Congrès international de philosophie« (I., str. 343 nn.). Rozdělen jest na úvod, v němž vymezen jest pojem logiky a poměr její k vědám jiným a na díly »prvosloví« logického, analytický a synthetický. Logika prý jest obecná nauka o obsahu výpovědí, jest nauka o formových zákonech myšlení, a poněvadž poznání jest jen prý dovršení myšlení (»poznati značí mysliti, ale domyslití«), jest také logika naukou o zákonech poznání. Při tom logika jest věda nezávislá na jakékoli jiné vědě, není závislá ani na psychologii; zákony její nejsou teleologické či normativné, ježto logice jde o obsah myšlení a nikoli o dění (pochod) myšlení, a metoda logiky není ani kausální, ani teleologická, nýbrž »čistě objektivní« jako asi tomu u matematiky. Vesměs, jak patrně, pojmání toto logiky a její úkolů i rázu jest shodné s dřívějšími pracemi Natorpovými a — u Kantovce pochopitelné.

A Kantovské jest i dále určení východiska logiky v pojetí Natorpově:

jest jím »synthetická jednotnost« Kantova, jednota nějakého rozmanita t. j. podle mínění Natorpova nelze odlišovati pojem od soudu a naopak; východiskem logiky jsou oba pospolu. V analytickém díle pak probírá jednotlivé jich »momenty« a »stupně« podle známých kategorií Kantovských, quantity, quality, relace a modality, a v synthetickém díle snaží se stanoviti noetické základy matematiky a matematické fyziky, t. j. logický pojem a základ čísla, času a prostoru, čemuž říká »Der logische Aufbau der Wissenschaft«!

Natorp v poslední době oblíbil si psáti krátké náčrtky prý »pro akademické přednášky určené«; tak vydal již nástin pedagogické psychologie, filosofické propedeutiky (=úvod do filosofie, logiky, ethiky a psychologie), obecné psychologie, a nyní tedy logiky. Náčrtky ty podle mého mínění mohly by míti jediné cenu pro posluchače Natorpových akademických oněch výkladů. Aby snad byly jakousi hodegetickou nebo věcnou stručnou příručkou akademickou (ať pro přednášející, ať pro posluchače), tomu naprosto brání již nenaznačování mínění jiných badatelů vážných, jakož i neuvádění příslušné literatury, o specifickém rázu obsahu jich ani nemluvě. Č.

Fred Bon: *Die Dogmen der Erkenntnistheorie* (Leipzig 1902, str. 340.).

Tendenci knihy jest ukázati, že zkoumání noetická nejen nepříspěla k položení lepších základů vědy, nýbrž že pro předpoklady, z nichž vycházejí, k tomu vůbec ani nejsou způsobilá. Neboť theorie poznání prý považuje jen svět vjemů a obsahů vědomí — svět imanentní — za vlastní objekt vědeckého bádání, kdežto věda nikdy fakticky nepřestala považovati za pole svého zkoumání onen na našem vědomí nezávislý svět transcendentní.

Auktor, chtěje dokázati tento svůj názor, probírá formou dialogu mezi Episthemem (jehož ústy mluví sám) a Misodogmem patero, jak zní jeho terminus, »dogmat« noetických, nazvaných dle hlavních reprezentantů jich, dogmatem Berkeleyovým, Aristotelovým a Humeovým, dále Kantovým, Lockeovým a konečně postulátem Descartesovým.

Ona nezpůsobilost noetiky jeví se hlavně v základní větě její, že totiž můžeme věděti jen o tom, co jest nám dáno ve vědomí — dogma Berkeleyovo, — kdežto věda nutně předpokládá jsoucnost transcendentna. Proti transcendentnu uvádí protivník, že jest to prázdny pojem, poněvadž mu neodpovídá žádný názor resp. představa — dogma Aristotelovo — a dále proto, že nevznikl z vjemu (impression) — dogma Humovo. Po vyvrácení těchto dogmat odvolává se protivník na to, že o transcendentnu nemůžeme ničeho věděti, poněvadž se může naše myšlení vztahovati jen na imanentno — dogma Kantovo. Poukazem k tomu, že se přijímá ve vědě učení o subjektivitě tak zvaných kvalit sekundárních, dojde ke zkoumání — dogmatu Lockeova — o této věci. A konečně poslední námitka Misodogmova, že totiž, i kdybychom přijali existenci transcendentna, by nám věděni takové nepodávalo poznání jistého, vědeckého, padá zamítnutím požadavku, aby základní věty, od nichž vycházíme, byly dokázány (postulát to Descartesův). Jak jsem viděli, praví auktor, základních vět dokázati nelze. Věda musí tedy vycházeti od axiomů a hypotheses, jichž nelze již dokázati. O tom pak, kter é věty jest zvoliti za východisko, rozhodují

jedině důvody biologické a nikoliv logické. »A to právě, pokračuje auctor, činí zkoumání noetiků pro vědu bezcennými, že myslí, že mohou kategoricky diktovati, kterým podmínkám musí poznání vyhovovati, a že takto vedení jsou k bezsmyslnému pojmu absolutní pravdy, kdežto jediným kritériem pro oprávněnost a cenu poznání jest účel, kterému poznání má sloužiti.«

Účel ten pak není libovolný, nýbrž jest ho stanoviti pozorováním dějin lidstva. Neboť jen ty mohou poučiti o účelu, kterému poznání skutečně slouží. A tak také věda vždy ve skutečnosti postupovala, odvozuje svou oprávněnost ke skutečné své metodě ne ze splnitelnosti nesplnitelných požadavků noetiky, nýbrž z nemožnosti poznati jiným způsobem zákony v přírodě panující. A předpoklady, axiomata vědy úplně se osvědčila vzhledem k jejímu účelu a to úplně postačí k oprávněnosti jich. Jsou tedy, končí auctor, dogmata, t. j. věty, jichž nelze dále dokázati, i ve vědě nutna a pokrok vědy spočívá v tom, že postupuje od nekritického dogmatismu k dogmatismu kritickému.

Tím však není ještě obsah knihy vyčerpán. Při příležitosti probírá Bon mnoho otázek jiných, z nichž jako doklad mnohostrannosti knihy uvádím otázku energetiky, materialismu, vedle příspěvků k theorii soudu atd.

Psána jest kniha, jak bylo již naznačeno, dialogem upomínajícím na dialog Ilumca. Proč zvolil auctor tuto formu, dnes tak zřídka užívanou, jest těžko říci. I zde však trpí dialog neživostí nevymykaje se tak typické vadě této formy spisovné.

Málo oprávněným arci jeví se povšechné odsuzování noetiky v úbec pro stanovisko, jež zaujímají jen některé směry její, na př. noetika imanentní filosofie. Jinak jest kniha zajímavá bohatstvím myšlenek v ní uložených, myšlenek někdy významných (na př. užití hlediska biologického při volbě základních vět), někdy i myšlenek dosti smělých, jež k revisi lecterého názoru pevně přijatého vybízejí.

A v tom zajisté jest hlavní cena této knihy.

L. Bondy.

Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik. 2. Aufl., I. Band, 1. Hälfte, Langensalza, Beyer 1903. Str. 512. Cena 7·50 m.

Reinova známá Encyklopedická rukověť pedagogiky, sotva byla loni dokončena druhou polovicí posledního svazku, dožila se hned potom nového vydání. Dobrým to pro ni a vůbec znamením, že díla podobná nabývají většího rozšíření v kruzích učitelských i laických, nežli bývalo dříve. U nás, ač první rozběhy k dílu takovému máme již s počátku osmdesátých let minulého století.*) dosud úplného encyklopedického díla jsme se nedočkali, — a bylo by ho jistě potřeba velmi! — takže přednější jeho svazky obsahují, vydány byvše před několika již lety, dosti materiálu již zastaralého (zejména statistického, však i jiného, méně měnivého); což zejména při nynějším ruchu pedagogickém, kdy se zjevuje i dosti hesel a koníčků toliko »modních« (nedáme ani »moderních«), není věci nikterak podivnou.

Nové vydání Reinovy rukověti jeví se prospěšně změněno kolicí a jakostí. První polosvazek prvního vydání měl 324 stran

*) Encyklopaedie Zoutkova.

(lexikální 8°), v druhém vydání vzrostl na 512 stran. Rukověť se nyní vydává úplně tiskem latinským, následujíc v tom většiny vědeckých děl a časopisů německých. Několik článků v druhém vydání vynecháno, ježto se nesrovnávají s nynějším stavem pedagogiky. Větší počet článků podroben byl novému propracování, jak právě vymáhalo stanovisko a okolnosti nynějšího období. Jiné články sloučeny a zhuštěny. V prvním vydání prohledáno poměrně málo k dějinám pedagogiky a ke školstvu mimoněmeckému. V druhém vydání má se k těmto věcem zřetel bedlivější. V článcích případných k oborům těmto prohlédá se ku poměrům a příslušným pracím z doby zánovné. Stanovisko auktorů rozprav a statí jednotlivých ovšem není jednotné. Celkem jsou spolupracovníky druhého vydání titíž pedagogové směrů nejrůznějších, ale ve směrech těch nejvíce vynikající.

Kč.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Napredak. Časopis za učitelje, uzgajatelje i sve prijaelje mladeži. Red. Štěpán Basariček. Roč. XLIII. Záhřeb 1902.

Také tento ročník jest obsahem svým velice hojný a pestrý.

Z článků některé nesou se tónem lehčím, řekl bych feuilletonickým; platí to zvláště o příspěvcích Dav. Trstenjaka o výchovné moci boesti, o sebevědomí zvl. učitelském («neshýbejme hlavy, ale nezdvihajme také nosu; nehledme v černou zemi, ale s jasným čelem hledme v bílý svět» atd.), o svobodě, o didaktickém materialismu, o boji životním («v životním boji ocelí se a krystalisuje člověk»), o veřejném mínění, o kráse řeči a mravnosti atd. V jiném článku ukazuje M. Lang, že učitel má dbáti ve škole každé maličkosti a nic nepřezíratí, ani nedbalé držení těla ani nedostatečnou čistotu nehtů a hlavy atd., o stavovských a osvětových úkolech učitele obecné školy uvažuje J. Klobučar, N. Djurić vyšetřuje příčiny analfabetismu*) i u těch, kdo navštěvovali školu (známé stesky na přeplněné třídy a nedostatečné platy učitele, jež se nemůže proto cele věnovati svému povolání atd.), jiný příspěvek obratně hájí školu proti výtce, že by byla příčinou klesající mravnosti a p.

Aktuálních otázek všímají si články: Studium dětské osobnosti od J. Kneževiče, jež doporučuje, aby učitel vedl o každém žáku podrobné záznamy o jeho povaze, schopnostech, řeči, tělesném rozvoji i domácích poměrech, neboť jen tak bude mu potom lze vskutku působiti individuálně; týž ukazuje na jiném místě, jak v Německu řeší otázku výchovy dětí méně nadaných; Dobronić vybízí, aby učitelé bojovali již ve škole proti alkoholismu a doporučuje i prostředek starých Spartanů, dívati se totiž na řádění opilcovo (redakce s tím právem nesouhlasí); o estetické výstavě jsou tu dva články, jež vykládají svým místem též o analogických snahách cizích a p.

*) Ač počet analfabetů od let sedmdesátých velice poklesl, přece ještě v r. 1900 neznalo psáti skoro 47% mužů a 62% žen a jediné ještě v Istrii je poměr ten stejně smutný.

Některé věci hledí k filosofii; tak jest tu odsouzeno stanovisko morálky M. Nordana jako naprosto brutální, rozbírá se poslední dílo Spencerovo (*Facts and Comments*) a protestuje proti tomu, že by to byl vrchol všeho vědění a filosofie, neboť i o Spencerovi platí výrok: »zkoumejte vše a podržte nejlepší!«; *) velmi pěkně a instruktivně napsán článek Tomičů v o životě a pedagogické činnosti Lva Tolstého, při čemž se ukazuje na základní rozdíl jeho a Nietzscheovy morálky a hlavní pozornost ovšem věnuje škole v Jasné Poljaně; konečně Lj. Dvornikovič vycházejí od toho, co nám empirie praví o poměru myšlení a chtění, a rozebírá také v hlavních rysech mínění psychologů o té věci, tvrdí, že vůle není zvláštní silou duše; ale že jako všechny duševní funkce je závislá na psychofyzických podmínkách rozvoje lidského organismu; a ježto tento dle zákona fylogeneze obsahuje v sobě vždy vrozené dispoice, jest výchova vůle, výchova mravní závislá nejen na rozumovém poznání dobra a zla, nýbrž i na tom, aby chtění přispůsobeno bylo dispoici, která v individuu už trvá jako výsledek oné fylogeneze.

Methodické články a návody většinou jsou krátké a to jest jen na prospěch věci (o těle lidském, stranách světových, skráceném násobení, orbě a p.); k nim přiřaditi lze i některé drobnější příspěvky o školních zahradách, výklady o zřízení a správě knihoven školních, o čítankách (ukazuje se na jednom článku, jak je povážlivý po stránce ethické), o správě i zřízení školy (úkolů řiditelově i inspektorově), o tom, že břídicové tabulky nejsou vhodný učební materiál pro psaní atd. Mezi příspěvky rázu více historického probrána instrukce, jež r. 1831 vyšla pro místní školní dozorce, a oceněna práce zemřelých pedagogů Dj. Kutena a J. Tomiče.

Vedle článku Dvornikovičova o vůli nejvýše bych z celého ročníku kladl Ivana Krmpotiče obsažný výklad o biologickém směru ve vyučování přírodopisném, jenž pracován dle mnohých pramenů německých i francouzských a rozbírá zvláště názory Layovy.

Věci cizích všímá si i tento ročník pilně. Lecos upraveno neb přeloženo z francouzštiny (na př. o tom, jak se učívá gramatice) neb němčiny (na př. o Nietzscheovi se zajímavým dodatkem redakce, že názory Nietzscheovy pronikly už i do krásné literatury a tak by se v přeměně mohly objeviti i ve školních knihách jako výňatky z Tolstého, které jsou prý sice po stránce umělecké pěkné, ale pro mládež chorvatskou se nehodí, ježto se neshodují namnoze s myšlením a citěním toho národa). Také o českých věcech se pilně referuje: jsou tu zprávy o stavu školství, Ústřední Matici, Unii, ale také o pověstném zákazu chovati u škol psy atd. Z České Mysli přeložen článek prof. Ot. Joska o Ruskinovi a podán výtah z referátu závěrečného o charvátské literatuře filosofické.

Odborné kruhy našly by tu co chvíli nějakou drobnost pro sebe; dočítáme se (206), že kandidáti posledního ročníku záhřebského peda-

*) Ze závěru díla, kde Spenser praví, že jím ovládlo v posledních dnech života mínění, že nekonečný prostor byl od věku bez počátku a bez příčiny a že to mínění jím otrásl, vysuzuje pisatelka (Belović-Bernardzikowska), že tak Spenser, který prý po celý život nepoznal citu, končí sentimentálním steskem. »Faust kapituluje před Marketou, a Mevisto stojí vedle ní a cení zuby.« — Článek ostatně jak již dle slov: »upravila B.-B.« se zdá, není původní (a svědčí o neporozumění Spenserovi Kř.)

gogia vybrali se na více než týdenní exkursi po školách osěckých, vukovanských atd., že v Záhřebě konán již druhý kurs učitelský pro švédskou gymnastiku (301), na němž hospitovali i Poláci, že dostávají charvátsští učitelé od ředitelství drah v Pešti celoroční certifikáty na nižší jízdné po drahách (338) vzhledem k tomu, že stojí v zemských službách, že je tam neslycháno, aby profesor universitní přišel mezi učitele (594) a p. V době, kdy u nás poměr učitelů a učitelek namnoze zbytečně je napjatý, v Charvátsku (str. 3 sl.) má předseda ústředního orgánu učitelstva pro práci učitelek na poli organizace nadšená slova uznání a chvály (je spolu zemským školním inspektorem!).

K závěru zmiňují se o publikacích, jež v r. 1902 vyšly v Charvátsku z oboru filosofie, psychologie atd., ježto počet jich nestál by za zvláštní »korespondenci«. Příspěvkem k tak řeč. konkrétní psychologii je spisek Dr. Alb. Bazaly (Psihologija u hrvatskom umjetnom pjesništvu) podávající rozbor umělé poesie domácí, jak se staví k nižším stavům duševním; proti spiritizmu se stanoviska křesťanství vystoupil kněz F. Heffler (Mogućnost uskrnuča tijela u svjetlu prirodnih znanosti); rady rodičům (Savjeti roditeljima) o mravné výchově napsal K. Čurković. — Charvátský pedagogicko-literární spolek vedle tohoto časopisu vydával list pro děti (Smilje) a list pro rodinnou výchovu (Domaće ognjište), vydal další díl Pedag. encyklopedie, překlad Böhmovy díla Die Disciplin der Volksschule. Mimo to vyšla Metodika obrazovne obuke od J. Turiće. *Kd.*

Revue de métaphysique et de morale. 12^e année 1904. Rediguje M. Xavier Léon.

Číslo 3. květnové věnováno je památce Kantově a přispěli do něho mimo francouzské a vlašské učence také Němci. *Natorp* má článek úvodní A la memoire de Kant, *Paulsen* Pour le centenaire de la mort de Kant, *B. Erdmann* La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme. *R. Eucken*, L'âme telle que Kant l'adépeinte. *Riehl*, Helmholtz et Kant. Celkem je sedmnácte článků na 340 str. Sešit je ozdoben podobiznou Kantovou.

V přídávku je na prvním místě nekrolog filozofa Gabriela Tarde (1841—1904) o jehož spisech *Lois de l'imitation*, *La logique sociale*, *Les lois sociales*, *Etudes de psychologie sociale* p. dal zprávu v 1. roč. Č. Mysli Dr. Foustka. *Ki.*

ZPRÁVY.

Připustění realistů ke studium universitním. Nařízením ministerstva vyučování ze dne 4. července 1904 č. 4509 usnadněn jest ab solventům reálék značnou měrou proti dřívějšímu přístup na universitu Realistům, kteří chtějí vstoupiti na universitu, jakožto řádní posluchači jes nyní podstoupiti doplňovací zkoušku maturitní z latiny, řečtiny a filosofické propedeutiky (náboženství odpadá) před zkušební komisí, záležejíc ze zemského školního inspektora, zástupce university jmenovaného senátem akademickým a odborných examinátorů, jmenovaných zemskou školní radou. Komise tato zřízena bude v sídle university a bude se scházeti dle potřeby dvakráte do roka, v únoru a říjnu; ale kandidát smí se hlásit ke zkoušce teprve rok po odbyté maturitě reální. Připravovatí se mohou ke zkoušce privátně, avšak na některých reálkách a gymnasiích bude učeno klasickým jazykům neobligátně, rovněž bude na universitách připravován kurs latinský po případě řecký. Tím jest opět učiněn krok ve směru reformy středního školství, která nutně dospěje k jednotné škole střední a nejprv k omezení, potom k odstranění humanitního tak zvaného studia. Že i u nás při tomto kroku nezůstane, svědčí nařízení ministerské samo, ve kterém se na počátku pravi, že je pouze prozatím rozřešením otázky o připuštění realistů k universitnímu studiu a o reformě středního školství s tím spojené. *Kč.*

Tělesné pozůstatky Jana Kollára byly u příležitosti převezení jich z Vídně do Prahy vědecky prozkoumány prof. dr. J. Matiegkou, jenž o tom podal zprávu do Věstníka král. české společnosti nauk 25. června 1904. Lebka Kollárova představuje typ slovácký. Kapacita měřená dle Brocovy metody obnáší 1655 ccm. tedy 100 ccm. nad průměr. Pravidelné znaky a souměrné tvary lebky i značný její objem jsou v souhlase s vynikajícími duševními vlastnostmi Kollárovými, s jeho ryzí, poctivou povahou a s jeho duševní vznešeností. *Ki.*

Ludvík Feuerbach narodil se před 100 lety v Landshutě. Německé listy vzpomínají při této příležitosti jeho činnosti a významu, ač v dějepisích filosofie považuje se za filosofa druhého řádu bývaje zahrnut ve velkém stádcí Hegelových přívrženců. Dokud Hegel ovládal německou filosofii, ztrácel se Feuerbach i jako přívrženec i jako oponent. Když Hegel padl, zapomnělo se na vše, co s ním souviselo; zase byl tím Feuerbach stížen. Ale když myšlenky Feuerbachovy objevily se ve spisech vlivných filosofů nových, vzpomenu opět jejich původce, Feuerbach po letech přišel

ke cti. A jsou to právě myšlenky jeho o původu náboženství a podstatě křesťanství, které pronesl souborně ve spisech *Das Wesen des Christenthums* (1841, čtvrté vyd. 1883), *Das Wesen der Religion* 1845 a *Vorlesungen über das Wesen der Religion* 1851. Feuerbach pohlíží na náboženství tak, jak naň pohlížeti nutno s vědeckého stanoviska kulturně historického, positivistically. Nevidí v něm nic božského, nadpřirozeného, nýbrž úkaz psychologicky vysvětlitelný. Víra ve zjevení vyvinula se přirozenou cestou, a co z ní pošlo, je pověra a sofistika, zkouáme-li to měřítkem pravdy. Bozi jsou takoví, jako jsou lidé. Bůh nestvořil člověka, ale člověk stvořil si bohy. Tyto názory současníky většinou odpuzovaly. Když ale zmohutněním ducha positivistickeho, vzniknutím srovnávací vědy náboženské a všeobecným otřesením víry ve zjevení, zavládla nálada pantheistická, přestali mu vyčítati materialism a atheism a čistý humanism, jež kladl za cíl vývoje a filosofie oceněn ve svém významu. Poznalo se, že Feuerbach obrátil mysl lidí hloubajících z abstraktních výšin opět ke skutečnému životu. A za to se mu potomci oslavováním jeho stoleté ročnice vděčí.

Ki.

Kuno Fischer dosáhl 23. cervence t. r. osmdesátí let. Je nejvážnějším a nejstarším zástupcem školy Hegelovy v přítomnosti. Habilitoval se 1850 v Heidelbergu, po třech letech odňata mu venia legendi bez udání důvodů. 1856 povolán za profesora do Jeny a 1872 do Heidelbergu, kdež patří k ozdobám university. Hlavní dílo je: *Geschichte der neueren Philosophie*, široce založené, v němž Kantovi, Hegelovi, Schopenhauerovi jsou věnovány celé veliké díly. Samostatné dílo, v němž patrný jest pokrok jeho za Hegela, jest *Logik und Metaphysik* 2. vyd. 1865. Četní ctitelé jeho vydali u příležitosti osmdesátých narozenin na počest jeho sborník pod titulem: *Die Philosophie im Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts*. Festschrift für Kuno Fischer, unter Mitwirkung von B. Bauch, K. Groos, E. Lask, O. Liebmann, H. Rickert, E. Troeltsch, W. Wundt herausgegeben von W. Windelband. I. Bd. VIII. 186. Heidelberg 1904. Úvodem jsou básně O. Liebmannna »An Kuno Fischer«; na to Wundt vypisuje stav psychologie, Bruno Bauch stav ethiky v hlavních proudech (ethický dogmatism či naturalism, imoralistický individualism Nietzschev, kriticism); Troeltsch jedná o filosofii náboženství v pěti skupinách (vlivy filosofických názorů, theologii, srovnávací dějiny náb., noetika a psychologie náboženství, tradice klasickomoderní filosofie nábož.). Windelband ledná o logice. Další díl má vyjít r. 1905.

Ki.

O Tolstojovi. V jednom českém katolickém denníku čteme doslovně dne 5. srpna tohoto roku toto: »Výrok Tolstého, neodporovati zlu, jest starý a není nic nového, totéž učili před 3000 léty staří Řekové. Výrok Tolstého neodporovati zlu, není tedy jeho duševním vynálezem, jest to ohřívání starých bludů«. Avšak blud ten se čte v bibli. Jsou to slova Kristova! To může nevědět jen, kdo nečetl Tolstého a komu je bible španělskou vesnicí.

Ki.

Norská akademie věd. Před osmi lety založen v Kristianii fond Nansenův. Ve výroční zprávě »Společnosti věd« bylo oznámeno, že fond ten dosáhl částky 1 milionu korun jistiny. Dle stanov fondu má býti, když fond jistiny té dospěje, utvořena norská svobodná akademie věd v Kristianii. Jest tedy očekávati vyzdvižení její co nejdříve.

Dosud z fondu podporovány účinně vědecké účely. Tak na příkl. vydáno na vědecké zprávy Nansenovy výpravy 76.000 korun. *Kč.*

Neobyčejná paměť. Na kongresu pro experimentální psychologii, konaném v dubnu t. r. v Giessenech, představoval gotinský prof. Müller pána, který má paměť zrovna fenomenální. Jest to matematik, který vykonává v počítání z hlavy a v pamatování čísel věci nadobyčejné, aniž využívá svých schopností na podivanou. Má velmi značnou převahu nad známými počtářskými umělci, již jsou od umění svého živi, jako na příkl. Inaudi. Naučí se 204 číslicím za 13 minut. Jest to výkon báječný, pomní-li se, že Inaudi se takovým řadám nenaučí, jiný počtářský umělec teprve za 75 minut. Mnemotechnika tu vyloučena již jeho rychlým se učením a odříkáváním. Pracuje podstatně pomocí paměti visuální, užívá však také akustické, zvláště když se mu číslice předřikávají a nenapisují se. Mimo to užívá k pamatování matematických pomůcek (posil). *Kč.*

Cizinci na švýcarských vysokých školách. Na vysokých školách ve Švýcarsku jsou většinou posluchačův a posluchaček cizinci. Cizinci jsou hlavně Rusové, a mezi těmito jest 74⁰/₀ studentek. V Ženevě na příkl. činí průměrně počet domácích studujících ročně 250, zatím v posledním běhu bylo zapsaných studentů 1722, takže tam bylo téměř 1500 cizozemcův. *Ki.*

Kantgesellschaft, o jejímž založení byla v 2. čísle Č. M. str. 156 podána zpráva, měla první, ustavující hromadu 22. dubna, den narození Kantova, v Halle. Do předsednictva zvoleni: G. Meyer, A. Riehl, Stammer, C. Gerhard, H. Lehmann, H. Vaihinger, vesměs v Halle. Kantstiftung má již 16.214 marek. Až dosáhne 25.000 marek, bude snížen příspěvek členský. Slavnostní číslo Kantstudien, jimž zahájen 9. ročník, vydáno bylo ve zvláštním otisku a obdrží je všichni dárci větších obnosů zdarma; ostatní přispěvatelé dostávají 4 umělecké přílohy tohoto spisu (Kantovu podobiznu, silhouetu, dům, v němž bydlel, Kant a Bedřich Veliký). *Ki.*

Úmrtí. Dne 6. srpna zemřel v lázních Badenu esthetik a kritik hudební Edvard Hanslick. Nar. 1825 v Praze, kdež byl otec jeho skriptorem knihovny univ. Od r. 1856 přednášel na universitě vídeňské o hudební esthetice a theorii. Po 40 let byl hudebním referentem v Neue F. Presse a této okolnosti děkuje svůj vliv a svou relativní znamenitost. Byl obratný stilista, myšlenky dovedl propagovati, směry hájiti, originální ani důsledný myslitel nebyl. Jakožto přívrženec formalismu esthetického, stavěl se umíněně novým proudům na odpor. Proudů tyto vítězily přes jeho odpor, avšak umělci jeho odporem trpěli a vysilení padali. Dvorní rada Hanslick byl typem žurnalistických kritiků, tyranů, jichž nepřízně i největší umělec musí se obávat. V čís. 219. Času (z 9. srpna) je velmi pěkná charakteristika tohoto našeho krajana. *Ki.*

IN. ARNOŠT BLÁHA :

Synthesa.

(Volná kapitola)

Náleží mezi »Stavitele Chrámu«. Byla hybnou silou dějin, slávou jednotlivců a podzimem myšlenkových úrod. Byla silou, která spojovala rozptýlené prvky v celky nově objevených pravd, v systémy zákonníků morálních a filosofických systémů. Byla svorností pro rozhněvané, přibuzenstvím pro cizince, láskou pro poznávající se.

Žel, že toto spojování, toto splývání, toto sblížování se nebylo vždy odůvodněno vnitřní souvislostí a hlubokou, neodvolatelnou příčinností. Často náhodná zevnější podoba stačila ke tvoření kombinací a ke vzniku nových nešťastně založených celků. Jediné slovo rozhodlo o tom, zdali sluší cizí mínění přijati, jediný čin o tom, zda možno neznámého přátelsky uvítati.

Myslím, že se to dá říci nejpriléhavěji slovy: neanalytická synthesa. —

T. j. neuvažovalo se o tom slově, o tom činu ve vztahu k povaze a k celkové situaci, za níž bylo promluveno, či v níž byl čin vykonán, nýbrž ve vztahu k tehdejší náladě či situaci poslouchajícího, pozorujícího. To slovo, ten čin mohl býti stejným členem dvou různých psychologických řad. Stejný začátek mohl vésti k různým koncům, stejné slovo mohlo vybaviti různé následující řady představ, stejný čin mohl vyvolati různé vzpomínky. Ale jeho pravá příčinná souvislost pozorovateli unikla, a zůstalo pouze příbuzenství, jež pozorovatel mu sám dal.

V tom spočívá vina synthesy chvatné. Z téhož středu může se rozbíhati celá řada čar. Vzpomeňte na polemiky.

Ovšem těm, kteří takto stavějí, brzy se ztratí půda pod nohama, totiž tato zevnější podoba nejde s nimi, nýbrž ztrácí se tím více, čím více se od ní vzdalují, vysiluje, vyčerpává se — neprovází

jich, jako záruka jisté cesty. Tu jest již patrnó jejich pochybení. Ale oni ve svém nadšení toho nepozorují. A chybí-li logická souvislost, nahradí ji *fantasié*. »Ano, to slovo musilo mít tento význam, ne jiný« . . . »To on tím jistě tohle myslil« . . . »A tohle udělal jistě z těch a těch důvodů« . . .

Tací lidé posuzují slovo, čin, dle své povahy, ne dle povahy a specifických okolností, v jakých se nalézá mluvící či jednající. (O tom jsem ostatně mluvil již jinde.) Ale tak tomu musí býti, neboť z jejich povah to tak nutně vyplývá — oni by tak také mluvili a jednali.

Určitý zevnější projev, ať to již slovo či skutek, jim stačí, aby si nakreslili celou povahu člověka a domyslili všechny možnosti, za jakých to vše se mohlo udáti. Totiž to znamená: Já bych takto jednal z těch a oněch důvodů, tedy i tento člověk ze stejných důvodů tak jednal. Nebo: X takto jednal, a byl to člověk podlý, bezcharakterní. — Tedy?

Měřítkem jest zkušenost, ať již vlastní, ať cizí.

Stejně slovo, stejný čin může dáti podnět k vytržení slova toho, či skutku toho z povahy jednajícího a k podložení skutku toho povahou pozorujícího, neb vůbec povahou cizí, která také tak jednala, — třeba za různých okolností. Ale tak daleko již tito ukvapení syntetikové nemyslí. Jejich radostí jest dělati romány a klepy.

Domysl nahrazuje vědění, fantasié a cit přirozenou nutnost a logickou příčinnost. Proto přílišní syntetikové jsou i převážně citoví, jsou impresionisty, ať již v kritice, malířství, literatuře či životě .

Všichni přílišní syntetikové prvky poznání rychle přijímají, roztrídíují, rovnají, zařazují. Tato rychlost zavíní často, že mnohé nesprávně bylo zařazeno. Jsou netrpěliví, vášniví a prudcí. Rychle se připravují k boji a nemají času prohlédnouti nabídnutou zbraň. Tázání jsouce, odpovídají rychle a to znamená, že často neodpovídají dobře. Příčinnost jejich duševních kombinací jest náhodná a vratká. Soudí-li, soudí ukvapeně, úsudky jejich jsou předčasnými. Rychle odsuzují, a jsou-li temperamentnější, jsou-li to lidé vládnoucí pěstí, ukvapují se náhlou surovostí, vyvolanou slovem špatně pochopeným, rychle a špatně synteticky zařazeným. V takých okamžicích i vraždí, těžce toho pozdě litující a sami sebe udávající. A naopak příjemným zevnějškem, sladkou řečí, lichotnými slovy svedení a nadšení jsouce ukvapují se v náhlé důvěrnosti, lásce, dobročinnosti, pozdě prohlédající za nastrčenou, nalíčenou masku.

Ale často ani to je nepoučí pro budoucnost, neboť přístě dají se zase unést tím, čemu se jinak dosti nesprávně říká: instinktivnost jednání.

O nich neplatí: Dvakrát měř a jednou řež. Oni střílejí nemířivě.

Podobnost arie z Traviatty »Vzdálená Tvá otčina« s naší »Jen ještě dále pojď« vyvolá v nich celou hroznou historii plagiátu. Návštěva docela obyčejného Lady z městské rady pařížské nutí je ke kombinacím politickým dalekosáhlých důsledků.

Válka rusko-japonská cestou této logiky končí smutným, papírovým vlastenectvím a komickými vojenskými manévry na pražských ulicích. —

Sem náleží ti, jež japonská kniha Makura no Soci počítá do řady věcí nenávidění hodných: »Nenáviděti sluší lidi, kteří když vypravujete něco, vskočí vám do řeči svým: Ah, to já znám, a začnou vypravovati něco docela jiného.« — Sem náležejí ti, kteří na maličkém detailu námitky stavějí závratné vlastní nové theorie, tak že ten, proti němuž jsou namířeny, udiven říká: Ale tohle přece nebyl smysl mých slov, to já nechtěl říci svým dílem. A tak nepochopení díla uměleckého nebývá často vinou nejasnosti umělcovy, ale někdy též vinou nechápání neb špatného chápání kritikova.

Mohli bychom sem započítati i rychlé chápání a prohlédání situací i zdánlivě spleťtých u žen, nač již s mnoha míst bylo poukázáno. Žena rychleji se vpraví do určitých poměrů, správněji řečeno, rychleji a snadněji si je asimiluje než muž. Muž déle váhá, kde žena ihned je rozhodnuta, mužovi tajemství zůstává nerozřešeno, kde žena často jedním slovem, jedním koketním pohybem, neb pohledem vrhá do něho ostré světlo poznání. Muž namáhavě přelézá, kde žena rychle se a lehce přehoupne. Žena rychle porozumí, kde muž často dlouho přemýšlí. Ale to neznamená, porozumí-li rychle, že porozumí správně. To znamená často ne p o c h o p i t i smysl věci, nýbrž d á t i j í s m y s l subjektivně odůvodněný. Žena syntetisuje rychle na základě povrchních známek a projevů, kde muž tvoří úsudek často teprve po dlouhém analytickém zkoumání jádra. Závěry obou mohou se shodovati, ale často se neshodují. Či snad by příčinou toho byl praktický duch ženy, jehož zásluhou žena diplomaticky proklouzne, kde muž narazí tvrdostí svého přesvědčení či umíněností a vzdorovitostí svých předsudků a své předpojatosti? Ale vidíte to často, že žena obratně urovnává slovem léčivě pronešeným, skutkem v čas a dle situace vhod vykonaným, kde muž vážne a kazí mnohé svým přímým odporem neb svým váháním a

přepjatým snad zkoumáním. Či snad za rozumářem a snilkem kráčí žena jako praktický korektor, jako zasvěcená do tajemství života, — vlastně jako tušící pravou cestu života, a jen tak oba mají utvořit tu pravou velkou Synthesu?

Kdož to rozsoudí?

Ale bývá to obyčejně, že ti, kdož rychle pracují, špatně pracují, a kdo rychle stavějí, nedávají vždy dobrý pozor na materiál. Práce chvatná málo platná.

Cílí jinými slovy: Převážní syntetikové nejsou obyčejně schopni rozumné a zdravé analýsy. Syntetikové přílišní jedí rychle, a jako žaludek pokrmy do něho naházené nesnadno stravuje, tak i na duši mstí se každá syntéza nekritická, neanalytická. Neboť látka musí býti dříve dokonale spracována, účelně vybrána, rozumně volena se zřetelem na cíl, nežli se jí použije ke stavění, ke tvoření.

Syntéza nesmí býti ukvapená a nesmí býti jednostranná. Vzpomeňte, jak se ta ukvapenost vymstila na křesťanství. Národové donuceni válkami, výboji, patenty, výnosy, diplomatickými obraty, nařízeními přijali křesťanství. Přijali je formálně, protože musili, ale nepřijali ho do krve, do života. A mohlo zvítěziti svoji morální vnitřní silou. Ale těm slepým a nevidoucím, kdož byli v určitých dobách jeho představiteli a jeho hlasateli, zdál se přirozený pokrok příliš pomalým, oni chtěli náhle obrátiti celý svět. A proto poslouchači jejich stali se lidé pověřiví a pokrytci. A násilí a fyzická síla, kterou šířili náboženství lásky tito nerozumní a ubozí hlasatelé, stala se rozumným a lidem dobré vůle jakož i všem zlomyslným příčinou k nechuti, odporu, zášti. Náboženství dobré bylo zdiskreditováno pro světácké, malicherné a výbojné své hlasatele.

Podobně jest tomu i s volbou stavu. Kdo volí stav ne pro stav, ale pro výhody, jež s ním jsou spojeny, pro důstojnost a zevnější čest, jakou ve stavu dosáhne ne svoji zásluhou, ale zásluhou historické tradice, nasytí se brzo těchto předností, neboť jim upokojil jen svoji malichernou domýšlivost, zištnost, pohodlnost atd., ale jeho srdce lační — lačnělo po něčem více. Proto nespokojenost se stavem — následek nešťastné povrchní syntézy.

Jak se jednostranná syntéza vymstila na národě, pozorujeme v současných dějinách Anglie. Vývoj a pokrok národa neděje se jen po jedné cestě, tak jako dítě nesmí býti vychováno jednostranně, nýbrž po stránce tělesné i duševní, citové, rozumové, volní. Anglie vyvíjela se jednostranně, odbornicky, hospodářsky a vše ostatní zanedbáváno, proto dnes hospodářské vyčerpání země a neblahá perspektiva budoucího opuštění vlasti, budoucího velikého stěhování.

Synthetické přílišní dále snadno a rychle vidí, ale nevidí do hloubky.

A jako snadno vidí, tak i snadno věří. Vyhovuje-li co jejich škatulkám, jejich představám, jejich názorům, uvěří všemu a dají si vše namluviti, — a tak se neuzavírají ani pomluvám a lžím. Neboť analyse nenaučila je kriticky tříditi, rozeznávati. — Na nepřátelích vidí jen chyby, na přátelích jen přednosti, neboť jejich představa, jejich názor o nepříteli stal se pro ně sítí, již loví jen nepřátelské vady a naopak.

A jsou-li to vědátoři, jejich theorie jsou pochybené, jejich materiál sebrán nekriticky, neboť často přijmou vše, jen když to zdánlivě odpovídá jejich předpojatým ideím. Mají větší lásku k theorii vůbec než ke správnosti theorie, k pravdě. Mají často mnoho pravdy, ale nemají celou pravdu. A to, co v jejich řeči, v jejich názoru není pravdou, škodí celému jejich názoru. A tak se stává, že, ač mohli býti věstci, zůstali nepoznání a nepochopení, a ač měli mnoho nového, pohřbili to v zátopě zbytečností, jež pokládali za nutné, aby mohli stmeliti svůj nový system, svoji novou theorii, — chtějíce míti za každou cenu svůj system, svoji theorii. Čas je přešel, a když konečně budoucnost po dobách třeba dlouhých přijde k týmž myšlenkám, k týmž objevům, o nichž oni již dávno mluvili, nikdo jich již nevzpomíná.

Tak končily předpojaté ideje přílišných synthetiků. Tyto ideje žádaly přílišného asimilování materiálu.

A vyskytla-li se taková předem pojatá idea u romanopisce, znamenalo to konstruování hrdiny jako typu dle určitých teorií, kriminalistických, frenologických, atavistických, fysiognomických, psychologických atd.

Hlavní věcí byla tato zamilovaná myšlenka či nálada — — —

Této myšlence se obětoval detail. Jen o ni se jednalo. Vyznačům tohoto náboženství v malbě se řeklo impresionisté, v básnictví vers-libristé a symbolisté, romantikové, exotikové a fantasté, v sochařství se jmenovali Rodin nebo Bílek.

Ovšem tím, že se obětoval detail, nemusilo to býti nikterak na újmu pravému umění. Tato myšlenka, takový názor může někdy růsti do takových rozměrů, že vyplní duši tak, že nelze viděti a souditi leč skrze tento názor, se stanoviska tohoto názoru. — —

Sem náleží každá netolerance. Byli někteří synthetické, které malý impuls uvedl na nepravé cesty, které malá podobnost zmýlila a sklámala. Ji svedeni došli k předčasným neb falešným soudům a závěrům. Ale jsou též synthetické, kteří docházejí k fa-

lešným soudům proto, že nenalezají této opory, této příbuznosti této podoby v díle, v řeči, v životě. To znamená : Jsou syntetikové, kteří názor svůj učinili soudcem všeho. A dobré a krásné jest jen to, co s názorem tímto se srovnává, co odpovídá jejich požadavkům, jejich pojmům o krásnu a dobru. Na všecko ostatní tisknou pečet svého : anathema sít.

To jest jiná kategorie přílišných syntetiků. Utvořili si určité přesvědčení, určitý životní názor, a není ničeho, co by do něho mohlo vniknouti, není žádného klínu, jenž by ho mohl rozštěpit, není ničeho, co by ho mohlo zdokonaliti. S tohoto zorného úhlu pozorují a posuzují vše.

Sem náležejí všichni kritikové dogmatictí a všichni ti, kdož posuzují dílo se stanoviska určitých vyznání politických a náboženských. *Extra ecclesiam non est salus.*

A jsou mezi nimi někteří, kteří se jinak dívají nedovedou, a jiní, kteří nechtějí. Tito poslední jsou příliš pohodlní. Jsou to obyčejně diletanty. Bojí se analyzy, neboť tuší všude nepřítel, bojí se, že by se musili vzdát, bojí se, že by musili opustiti svůj názor pracně zhotovený.

Žádá se, aby měl každý přesvědčení, každý svůj názor. I oni přijali takový názor, buď z marnivosti, buď z hněvu, či diktovala jej nutnost neb jiná vášně, — souvisí to zase s citovostí syntetiků — a jakmile jej jednou přijali, hrdí a nepřesvědčitelní, lpí na něm houževnatě a uznávají jen to, co se jim líbí, co tomuto názoru vyhovuje. Potkáváte je každé chvíle a mluvíte s nimi každého dne. Jsou nepřístupní cizímu důvodu, pyšní jsouce na svoji charakternost a na svoji ubohou důstojnost, neboť nejsou s to, aby rozeznali analyticky pravdu v tom, co vidí a slyší, a co míjí bezúčelně kolem nich.

Jiným slovem se jim také říká lidé konservativní. Názor jejich obyčejně není opřen logikou, nýbrž stojí na tradici, na víře, na sympathii či na jakékoli vášni člověka. Proto i důvody jeho jsou obyčejně citové, a city, nálady, fantasie tvoří z něho jednotný celek.

Ale ovšem tento názor jest právě jenom názor. Tato nálado-
vost a citovost jeho se mstí těžce. Oni nemají Nietzschevské upřímnosti, aby, přijde-li nutnost, dovedli svléci svoji kůži, a pokud to jde, přizpůsobí si vše, neboť věci mohou míti mnoho řečí, mnoho významů, aneb lépe řečeno pravý význam řeči určuje právě jen nálada a ne analyza, která ze soudů o částech tvoří harmonický celkový názor (*sit venia verbo, pravím-li analyza, neboť to pak vlastně již*

jest analytická synthesa); tedy ve světle této nálady se vše posuzuje, a tento soud se generalisuje, dělají se všeobecně platné definice. Ale jak jsem řekl, tato náladovost se mstí. Pozorujte takové lidi v jejich jednání, pozorujte je ve společnosti!

Proto se jim stává, že jeden den přepjatě chválí téhož člověka, jehož jindy přepjatě haní. Proto přijmou vše, odpovídá-li to jejich okamžité náladě, hodí-li se to do jejich krámu. A tu se dva extrémny dotýkají. Nevzpomínáte na skeptiky? Oba dva typy se tu blíží sobě, neboť oba nemají kritiky. Ale skeptikové nemají kritiky, která by jim dovolila uznati něco. Jedinou kritikou skeptiků jest: Není možno míti nějaké mínění, neboť my ho nemáme. Jedinou kritikou přílišných syntetiků jest: není možno míti jiné mínění, než my máme.

Řekl jsem svrchu, že do této kategorie náleží všecka netolerance. Z pověděného jest to zřejmo.

Náleží sem dále veškerý chauvinism, ať již protináboženský, ať již náboženský, ať již politický, či jakýkoliv jiný. Jest to vlastně zase jen předpojatost, která nerozeznává, která nedělá rozdílů.

Tací lidé, ublížil-li jim kněz, budou bojovati a bouřiti se proti náboženství, nechoval-li se k nim dosti slušně strážník, budou tajně mluvíti proti vládě, octli-li se v nemilosti u osoby, budou mluvíti proti systému, ježž osoba ona representuje. Ani oni nerozeznávají osob od věcí, a dívajíce se klíčovou dírkou do světa, tvrdí, že svět není nic větší, než kolik jest viděti touto klíčovou dírkou.

Titíž jsouce nenávisti plni nenajdou nikde lásky, neboť neznají rozlišování a analytického zkoumání. Svou malichernou duši rozšířili na celý svět; a není vášně kromě vášně, a oni jsou jejími ústy. V tom nad ně daleko vynikají skeptikové, neboť oni hledají pravdu, títo nalezli lež.

V názorech těchto přepjatých konservativců a chauvinů jest mnoho nezdravého. A tak to vidíme denně, není ani jinak možno, neboť i v duševním světě jest větrání nutno. Stávají se malomocnými, zbraň jejich křehkou a slabou a na konec, co z nich zbývá živoucího, jsou jen jejich ústa, zoufale mluvící prázdnotě. Pokrok jde kolem nich dál, čas se pro ně nezastaví. Čím se na ně pamatuje, jest jen to, že škodili dobré věci. Představte si, že by i příroda byla konservativní, a že by tělo, s nímž se člověk narodí, rostlo ne stálým se obnovováním a přibíráním nových prvků, ale dle zákona jakési pružnosti, ty původní začáteční prvky by se protahovaly. Je to směšné. Ale jest cosi obdobného u konservativců; s mali-

čným, ohmataným a zašlým bohem své předpojaté lásky vlekou se životem, odsuzující všechny, kdož se tomuto bohu neklanějí, vynucující si úctu hrozbou a hněvem a nesnažíce se srovnati se s požadavky své doby a tak dobytí si vážnosti. Náзор životní musí stále býti obnovován a srovnáván dle nejnovějších pokroků života a světa, jinak ztrne a žije jen, než zvětrají ty původní prvky. Jest třeba stále asimilace, stálého rovnání kroku. A není to nic nečestného srovnati svůj krok dle Pravdy.

Ale to již jest vyhraženo duchům, kteří umějí tvořiti z dobrého materiálu, čili duchům, kteří dovedli synthesu sloučiti s analýsou.

A to jest ráj, cíl a určení, zaslíbená země i přílišných analytiků i příslušných syntetiků. —

DR. OLDŘICH KRAMÁŘ:

O původu časomíry.

(Dokončení).

Uvažme především, jaký vliv na vývoj této řady latentní energie má a může mít vývoj individua od dětství až do smrti. Předně třeba uvážiti jest, že zásoba latentní energie v dětském věku jest menší a proto rychleji se vyčerpává, tím že vnímání smyslové, činnosti svalové a rozumové počínají teprv se vytvářeti. Proto právě rychle se vyčerpává, a nemluvně většinu dne tráví spánkem. Tou měrou však, jak děje se vývoj, vzrůstá také zásoba latentní energie a nevyčerpává se tak rychle. Dítě přivyká pozvolna bdělému životu, samostatné čili libovolné činnosti smyslové a svalové, činnosti rozumové zvolna se vyvíjejí, a doba bdění se prodlužuje. Pravili jsme svrchu již, že první léta poembryového vývoje jsou příliš rychlým postupem, tak že v upomínce pozdějších let nejsou zahrnuta. Příčina jest pochopitelná. Orgánové vědomí dítěte valně liší se od pozdějších stupňů, a tento rozdíl jest zajisté příčinou, že veškeren život smyslový a rozumový v prvních letech dětství obsažený zanikne úplně v zapomenutí.

Ačkoli velice pravdě se podobá, že názory časové a časomíra již v těchto prvních letech se vytvářejí, přece můžeme teprv k těm dobám zřetel míti, kdy život duševní tou měrou jest sebevědomý, že jest obsažen v řadě životních upomínek. Kterým rokem tato rozhodná sebevědomost a toto jasné připojování v upomínce počíná, nedá se zajisté přesně určití, avšak do pátého neb šestého roku zasahají upomínky pozdějších let dětství, jinošství i zralého věku. Jisto tedy jest, že ona řada latentní energie čili čilosti zvolna se proměňuje, kvalita orgánového vědomí zvolna běře na sebe jiný ráz. To však na celkové podstatě oné řady ničeho nemění, neboť poněvadž vývoj děje se pozvolna a plynule, proto řada zůstává *touž řadou*, toliko přibýváním větší dospělosti se prodlužuje. Ono ustálování řady časové počíná tedy již ve věku útlém dětském, a jak jednotliví členové, tak i postup utvrzují se čím dál tím více.

Můžeme si onu plynulou řadu znázorniti následujícím způsobem. Mysleme si od nějakého hlubšího tónu, na př. velkého (řadu tónů plynule postupujících až k tónu \bar{c}). Počáteční tón znázorňoval by nám vědomí největší energie, tedy největší čilosti za praxedelných poměrů života. Nejvyšší pak tón onen zbytek, jenž převádí již vědomí do spánkové reakce. Takováto plynulá řada tónů je rozhodnou řadou časovou, ba jest ještě více než tím, jest spolu *in zorem prostorovým*; než tento význam zde prozatím pomineme. Mysleme si dále, že by tato řada plynulých tónů, dospěvši k nejvyššímu, zase s touž plynulostí postupovala nazpět k tónu nejnižšímu a jakmile by tam dospěla, opět plynule postupovala nahoru a b přestání takto se opakovala. Tento postup plynulé řady, nahoru dolů bez přetržení neustále se opětuující, jest pravým obrazem našel života, pokud máme na zřeteli vědomí latentní energie čili vědomí čilosti, jejího ubývání a opětného přibývání spánkem. Setrvejme však z prvu při pozorování této řady. Stále opětování jí mělo by ten nutný následek, že by členové, ačkoli plynule postupují, by pevně se ustálily, že bychom je j a s n ě r o z e z n á v a l i. Celá ta řada byla by netoliko názorem určité doby, nýbrž suma všech členů plynulých a rozeznatelných naznačovala by přesně číselný význam trvání času. Avšak ona by byla též přesnou časomírou pro posuzování každého jiného děje, jenž by mezi tím byl vyhovován. Ať by takovýto děj jakkoli dlouho dle objektivní časomíry kosmické trval, vždy byla by to *jistá suma rozeznatelných členů* oné plynulé řady, která by toto trvání naznačovala, po případě třet celv postup nahoru, ano i více než toto.

Tato řada plynulých tónů jest dokonalou obdobou oné řady životní denní, již klademe za základ názorů časových a časomíry. Ano i onyho nutné nepravidelnosti, jež jsme svrchu jako nutný následek vývoje individua vytkli, dají se zde přesně znázorniti. Ona řada tónů může především zvolna býti prodloužována; to nám pak naznačuje vzrůstání životní energie při vývoji z útlého dětství do zralosti a kmetství. Avšak i ono poněmhlé proměňování kvality orgánového vědomí dá se znázorniti. Třeba si toliko mysliti, že by *barvitost tónů* této řady od jakéhosi počátečního timbru přecházela: povolna v jiný. Jakoby při této plynulé řadě tónů ničeho neměnili: prodloužení a odchylování timbru na významu časovém a časomíře tak jest tomu i při onom postupu životní řady od největší energie do spánku a od početi spánku nazpět až do probuzení.

Jediný rozdíl jest tento. Při oné plynulé řadě tónů předpokládáme, že se stejnou jasností postupuje nahoru a sestupuj

nazpět, toho však při řadě životní energie úplnou měrou není. Tvrdý spánek zahlazuje spolu i orgánové vědomí, tak že si postupu časového nejsme vědomi. Čím tvrdší jest spánek, čím odchylnější transcendentní vědomí spánkové od bdělého, tím méně jsme si vědomi jeho trvání. Ovšem názor časový zcela nemizí. Probudíme-li se z tvrdého spánku po krátkém temném snění, máme patrně vědomí, že *nějaká doba* minula, avšak to vědomí jest neurčité a snadno v posuzování délky se klameme. Teprv když po tvrdém spánku následuje poněkud jasnější snění, tu také názory časové nabývají platnosti, a spolu též časomíra. Avšak i tu ještě nejsou tyto názory tak jasné, jako ve stavu bdělém, poněvadž vlivy orgánové, všeliké nahodilé příčiny obrazotvorné, toto vědomí zatemňují. Mimo tento rozdíl však shoduje se stále opěťovaná řada životní energie dokonale s onou řadou tónů, tak jak jsme ji posléze stanovili.

Podobá se, že ono srovnání dostatečně poslouží, aby znázornilo význam plynulé řady normálního vědomí životního v jeho postupu od největší čilosti k úplné únavě a nazpět. Toliko zapotřebí jest ještě jedné poznámky. Sama o sobě, tedy ve smyslu metafysickém, jest tato řada nedotknutelná a pevně ustálena, toliko může býti *uvědoměni její* všelikými příčinami zatemněno, a pak ovšem i názory časové, t. j. vědomí postupu časového i časomíra jest zatemněna. Má-li vůbec časomíra přesně působiti, nesmí býti ve vědomí obsaženy takové obsahy, které by pozornost od postupu oné řady zcela odvracely. Proto děje se odměřování času tehdy nejpresněji, když pozornost k tomuto úkonu jest obrácena, jako na př. při dodržování určitého rytmu v hudbě a podobných činnostech.

Avšak poučné analogie normální řady orgánové s onou plynulou řadou tónů vedou nás ještě k dalším výsledkům. Plynulá řada tónů, jak jsme ji předpokládali, byla by toliko s počátku jasným obsahem vědomí, čím déle by však trvala, tím více stala by se obvyklou do té míry, že by vedle ní ve vědomí jiné děje mohly se vystřídati, aniž by uvědomění jejich onou řadou bylo rušeno. To jest opět všeobecný úkaz psychologický, jež v mnohých jiných případech možno sledovati. Trvalé obsahy vědomí stávají se tak obvyklými, že uvědomění jich naproti *střídavým* a stále *nově objevujícím se* obsahům valně ustupuje do pozadí, nabývajíce významu subjektivního. Ona plynulá řada tónů byla by tedy takovýmto *p o z a d í m v ě d o m í*, jež by uvědomění střídavých obsahů nijak nerušilo a při tom přece bylo měřítkem postupu časového a tedy časomírou.

Právě totéž má platnost při oné plynulé řadě ubývající la-

tentní energie, uvažujeme-li poměr její k obsahům smyslovým a nahodilým tělovým pocitům vůbec. V době vývoje embryového a na počátku poembryového jest tato řada téměř *jediným obsahem vědomí*, a poněvadž žádnými nápadnými obsahy není zatemňována, zajisté také zřejmějším obsahem vědomí než později. Avšak stále trvání této řady, zvolna se vyvíjející či lépe řečeno pozměňující postupem vývoje individua, způsobuje, že stane se t e m n ý m p o z a d í m empirického vědomí. To však nikterak nepřekáží, aby přece naznačovala postup časový a byla přesnou časomírou, když pozornost k ní je obrácena.

Posléze naskytuje se obdoba, která taktéž dovede objasniti nám známý úkaz časový. Onen plynulý postup tonů od nejhlubšího až k nejvyššímu, jak jsme jej předpokládali, není toliko názorem časovým, nýbrž spolu p r o s t o r o v ý m. Nechtějice se zde pouštěti do zevrubnějšího výkladu o vzniku názorů prostorových, připomínáme toliko, že plynulý postup stejnorodých smyslových kvalit jest názorem prostorovým jednoho směru čili délky prostorové. Při stálém opětování oné řady tonů nahoru a nazpět stává se tento názor prostorový zcela jasným výtvozem, o čemž každý pokusem může se přesvědčiti. Při tom třeba k tomu zřetel míti, že význam *časový a prostorový* tétéž řady naprosto není *jedním a týmž úkazem*, nýbrž dvěma úkazy, jež zřetelně se rozeznávají. O tom přesvědčuje nás prostá úvaha, že plynulá řada tónů může postupovati *rychleji* aneb *volněji*. Při tom bude délka časová kratší neb delší, dle rychlosti postupu, názor prostorový však bude týž. Jest to zcela obdobný případ názoru prostorové délky jako u pocitů svalových, které zároveň jsou i *názorem časovým i prostorovým*, což každému pozorovateli sebe sama přímo jest zřejmo. Jinaké jsou ovšem názory prostorové, kde není dán p o s t u p kvalit plynulých, nýbrž tyto *přesně současně* ve vědomí jsou obsaženy. To platí o hmatovém sebecitu a plošném názoru zrakovém. Než to zde toliko mimochodem bylo připomenuto, aby nenastalo nějaké nedorozumění.

Při plynulé řadě orgánového vědomí latentní energie máme něco podobného. Postup plynulých kvalit nahoru a nazpět byl by zajisté jasným názorem prostorovým, kdyby ony kvality samy byly zřejmými obsahy vědomí. Poněvadž však jimi nejsou, vytváří se toliko názor *celku dne* jako *celku ukončeného*. Náš jazyk náhodou nevytvořil žádného názvu pro toto vědomí celku časového, jenž odtud vyplývá, avšak němčina vytvořila název *Zeitraum*, jenž trefně naznačuje ono souhrnné uvědomění uplynulého času.

Tento úkaz jest velevýznamný, a proto při něm poněkud setrváme. Mysleme si, že po ranním probuzení počíná se vybavovati ona řada pravidelného vědomí orgánového denního. Mimo tuto řadu vyplňují vědomí rozmanité vjemy smyslové, činnosti svalové a rozumové, které více méně pravidelně každý den se opětuji. Toto opětování spolu s postupem orgánového vědomí jest základem p o j m u d n e, jak o tom dříve již bylo promluveno. Mysleme si dále jakýkoliv stupeň v postupu oné řady, tedy pozorujeme dva zajímavé úkazy. V každé době dne máme jasné vědomí přešlé doby od probuzení, tedy abychom tak vyjádřili se, máme obraz onoho p r o s t o r u č a s o v é h o, jak to německý název trefně vyjadřuje. Avšak *smyslové obsahy* této až do onoho předpokládaného bodu postouplé řady denní *nejsou nikterak jako hotový obraz* v onom názoru obsaženy, toliko upomínky nestejně jasnosti a v obmezeném počtu; jsme si nejjasněji vědomí toho, co právě předcházelo, méně jasné dřívějšího a t. d. Máme tedy sice vědomí přešlé doby, jako celku, nikoli však jasné vědomí empirických obsahů. Ovšem ale možno řadu všech těchto obsahů v upomínce vybavit, když nám něco připomene buď začátek dne, aneb některý vynikající člen z přešlé řady. Tak míváme i večer před usnutím názor minulé denní doby jako hotového celku, avšak jen poslední členy empirických obsahů jsou při tom ve vědomí dány. Podobně máme ráno při probuzení temné vědomí minulé noci, jako celku minulého, avšak spolu jasnou upomínku na minulý večer, o čem také již dříve bylo promluveno. Na tom zakládá se právě souvislé vědomí života a spolu obraz prošlé doby životní od prvých počátků sebevědomého života až do přítomnosti.

Při tom jest pozoruhodno, že jednotlivé řady dní nepomísí se v upomínce, nýbrž řetězovitě k sobě se družice dávají celek přešlého života jako jednotný názor časový. Pravili jsme již, že empirické obsahy smyslové a rozumové tomuto časovému celku dávají toliko pestrý obsah, který však k vědomí časovému málo přispívá. Známa jest zkušenost, že lidé zapomínají všecky podrobnosti svého života a toliko nejnápadnější a nejvíce vynikající události v paměti zachovávají. Čím bohatší jest duševní život, čím více zaměstnán prací rozumovou, tím více zapomínají se všední neb méně důležité události. Přes to vše má ale každý vědomí svého přešlého života jako celku. Vzhledem k empirickým obsahům čili událostem života jest tedy ona časová řada životní, z jednotlivých orgánových vědomí denních řetězovitě složená, p r á z d n o u ř a d o u č a s o v o u, která jen empirickými obsahy vyplnění dochází. Zde tedy hledati

jest význam prázdne řady, kterou Herbartovská psychologie jako nutný požadavek ku pochopení úkazů časových kladla a nesprávně z empirických obsahů smyslových odvoditi se snažila. Sama sebou však ona řada nikterak není prázdna, nýbrž řadou plynulých obsahů.

Že však onyno denní řady *nemísí* se a vedle oné ustálené a základní řady, již jsme odvodili, *se udržují*, to jest zase jen zvláštní případ oněch nesčetných úkazů, kde abstrahovací činností vytkne se společný pojem a vedle něho přece individuální pojmy, z nichž jest odvozen, neporušeně trvají a po případě ve vědomí jako upomínky se vybavují. Týž poměr jest při jednotlivých individuálních řadách postupu latentní energie denní a oné z nich odvozené řady, která jest podkladem všeho měření. Tato má se k oněm jako odvozený pojem k původním pojmům individuálním. Z toho všeho již patrné jest, že vytřibení našich názorů časových jest právě tak činností rozumovou, jako všecko ostatní tvoření pojmů. A že názory časové jsou bohatým zdrojem výroků a úsudků, a že onyno výroky jsou syntetické, o tom zde krátká zmínka dostačí.

Kdykoli tedy máme vědomí *trvání* nějakého děje, nastává zahrnutí jistého počtu členů oné řady, jak právě v onom ději jest zahrnuta, a ten celkový názor časový jest výrazem trvání. Tento nevědomý číselný výraz stává se přísudkem, jenž se k onomu ději jako podmětu připojuje. A poněvadž jednotlivé tyto řady s příslušnými ději buď současně aneb po sobě ve vědomí se stýkají, nastává možnost *srovnání* délek časové. K objasnění poslouží tento vzorec:

$$\begin{array}{c} A \\ \hline a \ b \ c \ d \ e \ f \ g \ h \ i \ k \ l \ m \ \dots \dots \\ \hline B \end{array}$$

Děj *A* zahrnuje členy od *a* až do *g*, děj *B* členy od *a* až do *l*; máme tedy především vědomí, že děj *B* *déle* trvá než děj *A*, avšak mimo to naučíme se zbystrěnou pozorností i přesně odhadovati poměr obou těchto délek časových. To děje se, jsou-li oba děje současny. Nejsou-li současny, pak ovšem nastává méně snadné srovnávání právě se vybavující řady orgánového vědomí s dřívější řadou, buď přímo předcházející aneb i starší. Tu ovšem dějí se omyly ve srovnávání, avšak cvik a pozornost i zde zjednávají velikou přesnost. Aspoň do té míry vytříbí se přesné měření, že stejné doby dovedeme v upomínce zachovati. Toho patrným příkladem jest nám zručný hudebník, jenž při přednesu skladby totéž tempo a tytéž pausy nejen při jednom přednesu, nýbrž při později opěto-

vaných přednesech přesně dovede zachovávat, tedy i trvání celé noty neb tříčtvrtní noty a t. d. i jako prázdnou dobu v paměti podrží.

Obzvláště pak zajímavo jest, že dovedeme libovolně v o l e n é délky časové přesně po sobě opěťovati, ano i takovéto jednotky dělit na zlomky. I k tomu nalézáme hojně příkladů netoliko v hudbě, nýbrž i v jiných činnostech. To nelze jinak vysvětliti než tím, že jistý počet členů, ač nevědomě, přece s velikou přesností dovedeme vytknouti a tutéž činnost opěťovati. Že takováto přesnost jest výsledkem neustálého cviku od útlého dětství počínaje a spolu též majetkem od mnoha pokolení zděděným, o tom nelze pochybovati. Ona postupující řada latentní energie, ona abstrakcí ustálená řada jest tedy, ačkoliv v poměru k empirickým obsahům zdánlivě nevědomá, přece do té míry vědoma, že se jí a její členů dovedeme libovolně zmocniti. Jak již podotčeno, děje se však přesné měření jen tehdy, když pozornost k tomuto úkonu jest obrácena. Máme sice vždycky vědomí trvání nějakého empirického děje, kteréž nezbytně jej provází, a netřeba k tomu žádné pozornosti; máme-li však *prázdné doby odměřovati*, tu třeba jest cviku a pozornosti. Tak n. př., když opěťujeme stejné údery po stejných neb polovičních dobách a t. d.

Tato schopnost, jež právem psychologu budí podiv, jest nám nejpatrnějším dokladem, že jest apriorický činitel dán, který jest základem všech názorů časových. To také právem tušil K a n t, avšak zaměstnán jsa otázkami povšechnými nedovedl zbystřiti pozorování k tomuto předmětu, aby pravou podstatu jeho vyšetřil. Mimo to také tehdejší stanovisko přírodní vědy bylo badateli psychologickému nedostatečnou pomůckou. Herbart opět sice celkem správné stanovisko nastoupil, avšak neprávem přečeňuje smyslové obsahy a ignoruje zákonitost vědomí orgánového, odchýlil se zcela od jedině správného směru.

Nemohouce zde vyčerpati všecky úkazy časové, přece na důležitou věc chceme upozorniti. Jest to srovnání subjektivní časomíry s objektivnou kosmickou, kteréž u každého člověka přivádí *shodu* mezi oběma měrami, a sice více méně dle cviku a obrácené k tomu pozornosti. Kdo činnosti své dle objektivního času odměřuje, snadno naučí se objektivní délku hodiny neb půlhodiny a t. d. dosti přesně dle subjektivního měřítka svého vědomí orgánového odhadovati. Proto máme netoliko subjektivní vědomí trvání na konci nějakého děje, nýbrž dovedeme i dobu tuto objektivně naznačiti. Rozumí se, že i zde platí táž podmínka, jako při uvědomění délky časové:

je-li vědomi zaujato živými city, pak ani subjektivní míra času, ani objektivní vyjádření její nedochází uplatnění. —

Zbývá nám ještě upozorniti na jednu okolnost, kterou pomínuli jsme, aby výklad komplikací nebyl stížen. Řada ubývání latentní energie postupuje sice plynulými členy, avšak postup sám nebývá z pravidla nepřetržitý. Již dříve bylo řečeno, že střídáme činnosti, aby únava byla stejnoměrnější, a čilost jednoho čidla neb střediska neb schopnost zvláštní činnosti jeho nebyla náhle vyčerpána aneb dokonce nebyl stav přebdlosti přivoděn. Pokud tedy střídáme činnosti, postupuje sice celková únava organismu, avšak stejnoměrněji. Přes to i střídavá činnost má své meze, a známo jest, že po několikahodinné práci jakéhokoli způsobu odpočíváme. Mimo to nastupuje pravidelné přijímání pokrmu v obvyklých dobách, které taktéž způsobuje, že pravidelný postup oné řady neděje se nepřetržitě. Těmito věcmi stává se ovšem výklad poněkud složitějším, než podstata jeho tím nikterak není změněna, ježto toliko místo nepřetržitého postupu děje se postup *s přestávkami* a spolu *s dosazováním*.

Také třeba uvážiti, že přese všecko střídání práce přece některá činnost více síly vyčerpává, jiná méně. Úsilovná pozornost vyčerpává rychleji síly, právě tak jako neobyčejné úsilí svalové. V tom případě tedy ubývá energie životní rychleji, a dříve nastává únava a neschopnost ku práci. Při snadné a vůbec méně namáhavé práci čili zábavě jest spotřeba sil opět velmi *nepatrná* aneb aspoň *menší*; postup řady děje se tedy *volněji* než v prvním případě. Při úplném netečném odpočinku možno obzvláště všim právem souditi, že postup oné řady bude neobyčejně zvolněn. Tím tedy jeví se postup životní řady od největší čilosti po probuzení až do spánku jako řada, která postupuje s nestejnou rychlostí a po případě téměř se zastavuje. Tím však ve příčině subjektivní časomíry není nic z měněno. Neboť tato nevyjadřuje nic jiného, než že při nějakém ději prošel jistý počet členů, jenž udává subjektivně délku času. Proto úsilovně pracujícím zdá se býti doba práce *dlouhou*, naopak tomu, jenž lehkou práci koná, aneb se baví, *krátkou*. Ve smyslu subjektivní časomíry není tedy onou nepravidelností nic pozmeněno, ani porušeno, a také nesprávně jest pokládati tyto případy buď zrychleného nad střední míru postupu neb zvolněného za výminky ve vykonávání časomíry. Neboť výminky to nikoliv nejsou, a nepravidelnost jeví se toliko vzhledem k střední míře obvyklé, aneb k objektivní časomíře kosmické. V té příčině shledáváme zajímavé rozdíly mezi lidmi. Někteří dle povolání svého při-

vyknou pravidelnému rytmu činnosti, a těm jest každá odchylka velmi nápadná a citelná. Jiní přivykli střídavým činnostem velmi nestejně podstaty co do střídání úsilí, a ti zajisté jsou méně choulostiví. Pokud tedy člověk více méně střední míru úsilí a činností zachovává neb může zachovávat, potud budou ony odchylky jemu výminkami.

Co pak týče se objektivní časomíry, tu ovšem vždycky nastávají neshody, když dějí se odchylky od středního rytmu, avšak, jak již praveno, jsou to odchylky toliko ve smyslu objektivním, ale podstaty subjektivné časomíry se netýkají. Nebot tato nevyjadřuje nic jiného, než že tolik a tolik ze zásoby latentní energie ubylo. Čím neobvyklejší činnosti člověku jest podstupovati, tím delší zdá se doba strávená, a nastávající při tom snadno stav přebděllosti dodává takovýmto dobám ještě zvláštního rázu neobvyklosti a neobyčejnosti. Tedy jen se zřetelem k objektivní časomíře a pravidelné střední míře lze takovéto úkazy pokládati za klamy v posuzování délky časové, samy o sobě jsou holou a nezvratnou skutečností.

Abychom důrazně ještě vytkli podstatu oněch celkových názorů časových, zvláště pokud minulého života se dotýkají, třeba ještě některé poznámky. Pravili jsme, že onen řetěz denních řad sám sebou určuje podstatu času, jemuž empirické obsahy životní toliko jakési vyplnění poskytují. Že podstata času skutečně jen na onom řetězu denních řad orgánového vědomí se zakládá, toho zajímavým dokladem jsou nám dva známé, ale pro výklad psychologických problémů málo povšimnuté úkazy. Jest to *lživá minulost snu* a *lživá minulost u člověka šíleného*.

Co prvního úkazu se tkne, jest tak častý a zřejmě nápadný, že by si ho věru každý psycholog byl měl povšimnouti. Každý poněkud jasnější sen jeví se nám pokračováním nějakého předešlého života, který v temných obrysech jako *minulost* dán jest. A každý sen celkem *jinou minulost* životní vytvořuje. To jest právě to, co nazývá pisatel *lživou minulostí snu*. Při tom dvě věci poutají naši pozornost:

1. *Vědomí předešlého času vůbec, a*

2. *Vyplnění jeho empirickými obsahy, které neshodují se se skutečným životem, nýbrž více méně od něho se odchyľují.*

Vědomí času minulého, které po tvrdém spánku v jasnějším snění nastává, není naprosto neobyčejným úkazem, nýbrž nutným následkem toho, že životní řada minulá dochází platnosti, jakmile reakce spánková dostatečně ustoupila, totiž poněkud jasnější snění

nastalo. Avšak nejvýš pozoruhodným úkazem jest to, že tento zdánlivě *prázdný čas* obrazotvornou činností spánkovou dochází povšechného vyplnění rysy více méně určitými. Pravili jsme již dříve, že upomínka do života minulého bývá velice úryvkovitá, a že toliko nápadnější úkazy, brzy ten, brzy onen, dle přítomných podmínek vědomí vynikají. Téhož rázu jest i ona *zdánlivá minulost*, již každý sen vytváří, a která více méně od skutečného života minulého se liší. Ba vyskytají se někdy sny, v nichž osobnost patrně zcela jest přetvořena, tak že zdánlivě se skutečnou minulostí nemá nic společného. Zde naskytá se tato úvaha.

Kdyby názory časové byly výsledkem empirických obsahů smyslových, pak byl by tento úkaz nepochopitelný. Neboť aby mohl souvislý názor časový vzniknouti, musila by býti dána *řada dějů*, která by skutečně *jako taková* se vystřídala. Avšak toho ve snu předpokládati nemůžeme, neboť sen posazuje nás do nějakého dějiště a do jistých styků s osobami, a *předběžné děje jako tvořící se neb utvořené řady* nejsou dány. Přece ale názor minulého času jest dán, jako ve bdělém stavu. A tento úkaz někdy průběhem noci *vícekrát* a spolu *rozdílně* se opětuje, když spánek jest přerušován. Že sen jest výtvorem obrazotvorné činnosti a reflexem orgánového vědomí vegetativních orgánů, to jest ovšem nepochybně, avšak nemožno jest pochopiti, kterak by ona činnost mohla vytvořiti *předběžný hotový názor časový*, kdyby *odjinud již dán nebyl*. Kterak ale ono úryvkovité vyplnění lživými obsahy se děje, dá se ze základů obrazotvorných poněkud, ač ne zcela dostatečně pochopiti. Ona *prázdna řada minulostí*, která objevuje se ve vědomí, jakmile tlak reakce ustoupil, může míti rozličné citové zabarvení vlivem týchž činitelů obrazotvorných, které sen způsobují. Ano možno jest i, že ona řada vybavuje spolu některé nálady citové z minulosti samé, které pak dle stávajících činitelů obrazotvorných berou na sebe ráz objektivních obsahů. Kterak ale tyto obsahy do hotové řady časové se vkládají, není zcela zřejmo.

To, co sen každodenně více méně nápadně vytváří, jeví se velikými rozměry ve bdělém stavu šíleného. Když postupem duševní choroby ustálily se nějaké utkvělé myšlenky, pak vytváří se také *lživá minulost* pohnáhu z počátečních bludných myšlenek a utvrzuje; posléze ve vědomí šílence jako *hotová věc* jest dána. Zde naskytají se nám tytéž úvahy jako při lživé minulosti snu. Avšak zde jest věc ještě makavější a přesvědčivější než tam. Neboť přetvoření minulosti děje se zvolna krok za krokem, jako ustálení fixních myšlenek samo. Názor minulosti jest tedy zde skutečně dán ve stavu

bdělém, a skutečně jeho obsahy, to jest to, co osobnost skutečně zažila, poněnáhu se vyhlazuje z paměti a nahrazuje lživými výtvy obrazotvornosti. Zde tedy nikterak není pochybno, co jest p ř e d e m d á n o a co *potom doplněno*. Předem dána jest prázdna řada minulosti v tom smyslu, jak to naznačeno bylo, a v ní teprv poněnáhu lživé výtvy se dosazují. Ano shledáváme při tom i druhý zajímavý úkaz, jenž toto stanovisko docela potvrzuje. Šílený mívá *střídavé zdravé doby*, kdy staré vědomí *se zdravou minulostí* zcela jasně se uplatňuje, tak že dvě fáse života vedle sebe se střídají, fáse choromyslná a zdravá. Tu tedy stýkáme se s tím obzvláštním zjevem, že *táž prázdna řada minulosti* jednou vyplněna jest skutečnými ději, jež osobnost zažila, a pak opět oněmi lživými výtvy chorobné obrazotvornosti.

Přesvědčivějšího dokladu nad tento asi není, že názor časový jest skutečně ve své podstatě nezávislý od empirických obsahů; neboť tyto mohou býti dodány buď předešlou zkušeností, buď ustálenou odchýlkou orgánového vědomí. Něco podobného shledáváme, srovnáváme-li poměr bdělého vědomí po probuzení ku předcházejícímu vědomí snovému. Tu proměnou orgánového vědomí v pravidelný stav střizlivosti zapuzují se ony lživé výtvy, minulost naznačující, a pravá minulost dochází svého práva. Mohli bychom též se zmíniti o hypnotických pokusech, při nichž osobnosti také lživá osobnost se lživou minulostí v n u k n u t í m byla podvržena. Avšak jednak nejsou tyto pokusy dostatečně zjištěny, jednak by v nejlepším případě podávaly právě jen tolik přesvědčivé látky, jako každý sen podává.

Obrátíme se nyní k jinému předmětu, jenž s teorií času co nejvíce souvisí; jest to tvoření řad představových. Dříve jsme již některé věci vytkli, které dotvrzují, že tvoření řady a obzvláště výbava její není věci tak prostou, jak obyčejně za to se má. Někdy tvoří se řady s úžasnou snadností, a rovněž tak snadno se vybavují; jindy opět děje se sestavení velmi nesnadno, a výbava rovněž jest velmi nesnadná. Svrchu uvedené příklady jsou v tomto směru velmi poučné a dovedou nepředpojatého posuzovatele o tom přesvědčiti, že jest ještě jiný činitel, jenž při tvorbě řady působí, než objektivní obsahy představ. Velmi snadno tvoří se řady, kdy příslušná citová nálada spojování představ usnadňuje, není-li takové nálady, zůstává řada kusá přese všecko úsilí vědomí. To jsou příliš známé zkušenosti. Ktlo studuje s jasnou náladou a spolu se sou-

středěnou pozorností probuzeného zájmu, ten bezděčně tvoří pevně sestrojené řady. Kde této nálady se soustředěnou pozorností spojené není, tam bývá úsilí více méně marné. Nejde zde toliko o provedení apercepce v každém jednotlivém případě, nýbrž i o pevné spojení představ mezi sebou. Proto n. př. hudební skladba nás dojmající dosti snadno se zapamatuje, naproti tomu suchoparná data vědecká někdy s největším úsilím nutno udržovati ve vědomí, aby v řadu pevně se spojila, a docílené spojení i po opěťovaném sestrojení řady nebývá ještě spolehlivé.

Mimo to shledali jsme, že není každá orgánová nálada výbavě řady přízniva. Proto stává se, že studující, jenž časně ráno přípravu svou koná, zhusta úkol svůj zná nedostatečně, když jest zkoušen. Odtud pocházejí známé stesky: «Ráno jsem to uměl, a teď jsem to zapomněl.» Kdyby objektivně spojení obsahu bylo jediným základem tvorby řady, byl by tento úkaz nemožný. A mimo tento příklad dalo by se množství jiných uvést. Z toho všeho jde na jevo, že při řadotvorbě podstatně spolupůsobí orgánové vědomí, bez jehož působnosti žádná řada by se neutvořila. Mysleme si tedy opět onu řadu latentní energie od probuzení až do usnutí se všemi nepravidelnostmi postupu, o nichž jsme se zmínili, které však theoretickému stanovisku nikterak nepřekážejí. Dále myslíme si představové obsahy, které po sobě do vědomí vstupují. Řadu orgánového vědomí naznačíme si třeba písmeny a_1, a_2, a_3, a_4, a_5 a t. d., představy pak literami A, B, C, D a t. d. Představa A jest současná s jistým členem oné řady orgánové, dejme tomu s a_1 , B současně s členem a_2 , C s členem a_3 a t. d. Předpokládáme zde k vůli jednoduchosti a názornosti, že řada tvoří se rytmicky. Každá představa srůstá tedy s jistým členem řady energie, a poněvadž tato řada plynule postupuje, tedy srůstá spolu i s několika členy následujícími, kteréž všechny jsou jí oporou. Takto splývají jednotlivé představy s několika členy oné řady a tím spolu *mezi sebou*.

Klademe-li nyní podmínku, že tvoření se řady není rušeno žádnými nepřislušnými činiteli, na př. jinými představami se vtrajícími a s nimi sdruženými náladami, pak lze očekávati, že představy pevně mezi sebou srostou. Avšak zde ihned třeba jest povšimnouti si jedné okolnosti, která podstatu tvorby řad teprv náležitě objasňuje. Onino členové orgánové řady zaujímají *určité místo* v celém postupu orgánového vědomí denního; avšak v rozličných dobách denních jsou tyto členové kvalitativně od sebe odchylni, takže n. př. pozdější členové a_{20}, a_{21} a t. d. liší se patrně od členů a_1, a_2 a t. d. Čím vzdálenější budou pozdější členové od

prvých, tím více budou se lišiti. Z toho ale následuje věc velmi důležitá. Byla-li řada představ utvořena na základě prvních členů řady orgánové, bude výbava její nemožna aneb velmi nesnadna v době pozdější denní, kdy členové řady orgánové jsou docela odchýlní. Naproti tomu bude však snadna v téže době, kdy utvořena byla, není-li jiných nahodilých překážek.

Odtud pochází onen známý úkaz, že upomínky družívají se k příslušným dobám denním, a že každá doba denní způsobuje jisté výbavy představ, *kteřé v jiné doby méně snadno se vybavují.*

Opětuje-li se tvoření řady v tutéž dobu, má to dvojí následek. Předně srůstají představy pevněji s příslušnými členy řady orgánové a mezi sebou, a tím výbava jejich v tuto právě dobu velmi jest usnadněna. Odtud jen pochází onen úkaz, že to, co každodenně v určité doby se opakuje, ihned ve vědomí se vybavuje, jakmile doba příslušná nastává aneb se blíží. Avšak mimo to má to ještě následek jiný. Zjednaná opětovaným sestrojením řady *nálada citová a těsnější spojení* mezi představami samými způsobuje, že i v jinou dobu výbava řady stává se možnou a snadnější. Tím vyprostuje se řada ze závislosti na jistých kvalitách orgánového vědomí a způsobuje se, že řada kdykoli může se vybavit. Ještě snadněji však dosáhne se toho, sestrojuje-li se řada v rozličných dobách dne. Jedním neb druhým způsobem zjedná se možnost, aby řada představ spojila se s kterýmikoli členy oné řady denní. Příklad věc objasní.

Svrchu již uvedli jsme známou zkušenost, že to, co v časné ranní době se studuje, snadno zapomíná se v době dopolední neb jiné. Opětuje-li se ale tatáž látka, nastane pevnější srůstání a tím možnost pamatování i za jiné doby. Psychologickým činitelem při tom jest *citová nálada*, která častým opětováním řady přistupuje a při naskytující se výbavě tuto usnadňuje. Čím patrnější jest tato nálada, t. j. *čím obvyklejší a známější věc*, tím více usnadní se výbava, když příležitostně počáteční členové stanou se vědomými. Je-li řada všeobecně obvyklá, je-li to tedy činnost, která opětuje se v kteroukoli dobu denní, stává se výbava její tím snadnější, poněvadž ze závislosti na určitých členech orgánové řady zcela byla vyprostěna. To platí o všech činnostech, které opětuji se zhusta a v kterékoli doby, na př. obratné pohyby řemeslníků, umělců a t. d., ale i vědomosti dají se tímto způsobem ustáliti častým opětováním v kterékoli době. Z toho nahlédnouti lze, že přesné dodržování určitého rozvrhu, kdy táž práce připadá vždy téže době, není právě praktické.

Avšak, ačkoliv takovýmto častým sestrojováním v různých dobách dne řada vyprostuje se z přímé závislosti na určitých členech, přece zcela ze závislosti na orgánovém vědomí vůbec vyprostiti se nemůže. To lze souditi z toho, že výbava i snadná a bez vsí námahy se dějící podmíněna jest určitým rytmem a nesnadno svůj rytmus mění. Při tom máme na zřeteli toliko výbavu v upomínce, když totiž nějakou řadu toliko jako řadu upomínek vybavujeme, ale spolu neuskutečňujeme. Rozdíl obou případů jest patrný. Mohu si na př. řadu jistých jmen toliko v myslí uvědomiti, aneb je skutečně hlasitě pronéstí. To v psychologickém smyslu není nikterak totožné, neb v druhém případě kromě výbavy upomínek nastává ještě výbava rozmanitých pohybů, jež po sobě uskutečniti třeba. Že toto uskutečnění vyžaduje určité doby, aby mohlo býti provedeno, jest patrné, avšak i pouhá výbava upomínek jest vázána na určitý rytmus, ve kterém původně představy srostly. Kterak při tom súčasťněno jest vědomí orgánové, poznáváme již prostě z toho, že bezděčně každou řadu i v pouhé upomínce i v uskutečnění smyslovými pocity *pronášíme rytmicky*, a sice tímž rytmem, jenž původně podán byl.

Sestrojuje-li se řada představ opětně, zvláště v rozličných dobách denních, zjednává se tedy možnost, aby při potomní výbavě představy spolu s citovou náladou byly přeneseny na ty členy orgánové řady, jež *právě* platnost mají. Výbavu řady tedy nutno mysliti takto. Jako původně srostly představy s určitými členy řady časoměrné, tak při výbavě vystoupení každé představy podmíněno jest opět tímto příslušným svým členem oné řady. Odtud pochopíme nejsnadněji, proč výbava má svůj přesný rytmus a proč nelze libovolně výbavu urychlití. To platí přímo, když řada *v téže době* se vybavuje, kdy byla opět sestrojována. *Vyprostí-li* se ale řada z této přímé závislosti, pak přenáší ji příslušná nálada *do té části řady orgánové*, ve které právě výbava započíná, a rytmické podmínky výbavy jsou opět zcela obdobné. Tak souditi jest z toho, že řada vybavuje se obyčejně s určitým rytmem, neboť *v představách samých* žádné podmínky rytmu nejsou dány.

Rozumí se, že výbava vůbec jenom tehdy nastati může, když příslušná řadě nálada citová spolu se reprodukuje. Jinak výbava nenastane. Odtud opět známý úkaz, že uvádí nás do nesnázi neočekávaná otázka, i když týká se předmětů nám známých. Začáteční představa příslušné řady, jež se vybaviti má, jest sice dána, po případě i více členů jest dáno, avšak výbava další se nedaří, pokud příslušná nálada citová, obvyklý tomu předmětu *sájem* není pro-

buzen. Objektivní děj apercepce a subjektivní zájem jsou nerozdílné věci, jež spolu nastupují a působí.

Kterak děje se ono *přenášení* řady představové na kterékoliv členy řady časoměrné vlivem citové nálady, to přímo nahlednouti není nám možno, poněvadž pozorovati se nedá. Snad zevrubnější sledování obdobných případů věc budoucně objasní. Že však věc sama jest netoliko pravdě podobna, nýbrž téměř jista. Lze souditi z toho, že podobné *přenesení představ* do časoměrné řady děje se v oněch dvou případech lživé minulosti ve snu a v šílenství. Že citová nálada i *jinak* sestruje řady s *určitým rytmem*, tedy představy do oné časoměrné řady vkládá, to vidíme opět především při hudební obrazotvornosti. Každý základní nápěv hudební skladby jest výsledkem toho, že jakási nálada *jedním rázem* sestruje řadu představ, ale této řadě dává spolu přesné časové umístění a vyměření. Onen případ při výbavě řady v kterékoli době není tedy nikterak ojedinělý. Nejspíše spočívá příčina v tom, že každá citová nálada, ať kdykoli a jakkoli vzniká, nutně spadá do *práve plátne* části řady organové a tím rytmu jejího stává se účastna, i když jej *částečně* přetvořuje.

Citové nálady při tvořících se řadách vybavené jsou velmi rozdílné co do podstaty a síly, buď mírný souhlas, neb radost a uspokojení, neb nepokoj a pochybnosti, neb rozhodný žal a zármutek, neb toliko zvýšený zájem, jenž i poněkud radosti se podobá, neb podiv a úžas, neb dokonce hrůza, neb ošklivost a t. d. Čím nápadnější jest nálada řadu provázející, tím snadněji vybavuje se řada, když nahodile některý její člen jest vybaven. Takového rázu jsou upomínky na hrozné neb významné neb radostné události, jež jsme zažili aneb o nichž jsme jakkoli se dověděli, a podobné. V takovýchto případech jest přímo patrné, že *cit* jest tím činitelem, jenž výbavu zjednává, neboť výbava *stále se opětuje* potud, pokud cit nebyl utišen. Téhož rázu jsou *bezděčné výbavy* hudebních skladeb neb básnických míst a t. d. Dle oprávněné analogie tedy souditi lze, že i všude jinde, t. j. *přijakékoli řadě* cit jest činitelem vybavovacím, i když nikterak není nápadný. Takovým citem jest na př. cit obvyklosti a známosti, jenž dostavuje se ihned, když náhodou vybavena byla představa ustálená a s jinými představami pevně sdružená. Kde však takovéto citové nálady není, aneb odchylné nálady vědomí ovládají, tam výbava se *nedostavuje*. Přihlížíme-li ale k podstatě každého citu, shledáváme, že jest větší menší odchylkou od pravidelného strážlivého průběhu

úkonů vegetativních. Každá nálada souvisí proto co nejužší s celkovým orgánovým vědomím, tedy také s onou časotvornou a časoměrnou řadou. Vybaví-li se však nějaká taková nálada s jistou tvorbou řady spojená, pak zajiště vybavuje se spolu *onou stupně* orgánové řady, na němž ona řada spolu s citovou náladou byla vytvořena. To jest tak jisto, že o tom nijak nelze pochybovati. Dejme tedy tomu, že nahodilými příčinami byly některé představy řady a spolu i citová nálada vybaveny. Tato citová nálada jednak náleží do minulého vědomí orgánového, v němž vznik svůj vzala, jednak do přítomné nálady orgánové, t. j. do toho stupně časotvorné řady, na němž vlivem oněch nahodile vybavených představ znova se tvoří. Tato citová nálada však vybavuje onu řadu *i s jejím rytmem v minulém vědomí orgánovém*. Tedy dá se pochopiti, že tento rytmus přenáší čili vkládá se nutně do přítomného vědomí orgánového, a že podmínky výbavy jsou celkem tytéž, jako byly při původním tvoření. Rytmus řady v minulém a od přítomného rozdílném orgánovém vědomí přenáší se do přítomného, a tím tedy přenesení výbavy v určitém rytmu pochopiti lze.

Trvalé zachovávání rytmu při výbavě řady jen tehdy se pozmění aneb může pozměnit, totiž zrychlití, je-li řada příliš obvyklá, tak že nálada s ní spojená tím taktéž jest sesílena. To však děje se jen poněkud a při řadách, jež se velmi často opětuji a vybavují.

Jest patrné, že výbava řady vůbec není úkazem tak prostým a snadným, jak na první pohled se zdá. Kromě řad stále se opětujících a jiných, při nichž vynikající nálada spolu působí, děje se výbava vůbec neskutně. To nejlépe ví každý řečník a učitel, že bez úsilovně soustředěné pozornosti nelze souvisle a plyně vybavovati řady. Úsilovně a vědomě upjatá pozornost však jest po stránce subjektivní toliko sesílená nálada. Teprv když takto počatá výbava byla dostatečně podporována, děje se další výbava snadněji a bez námahy, řečník přichází do živého proudu mluvení. Avšak i to jest možno jen tu, jsou-li celkové poměry orgánové ve stavu pravidelném, tedy nepřekáží-li nějaká od normální odchylná orgánová nálada.

Podavše takto teorii časových názorů a časomíry povšechnými rysy, chceme na konec psychologické základy její stručně naznačiti a objasniti. Jestliže ona theorie výsledkem pozorování úkazů přímo daných a spočívá tedy na správných základech empi-

rických. Ovšem nejsou všechny podrobnosti úkazů dosud jasně pochopitelné. Pozorované úkazy jsou však tyto:

1. V kvalitách smyslových není ničeho, co by mělo významu trvání aneb následnosti, máme-li na zřeteli kvality samy o sobě. Sice jest každý pocit výsledkem rychle opětujících se dějů chemických, avšak až k nim vědomí naše nesáhá.

Mimo to pozorujeme, že pro všechny děje smyslové i svalové i orgánové, na př. dýchání neb rytmus srdeční neb trvání jakýchkoli tělových pocitů, i pro rozumové činnosti jest *jedna společná časomíra*. Patrně tedy nemůže spočívat v žádném z těchto činitelů. Chemické děje, na jichž výbavě zakládají se především pocity zrakové a sluchové, vystřídají se s velmi nestejnou rychlostí, avšak i rychlost zhušťování ústředí při vznikaní zvuků a tonů jest tak veliká, že rozeznávací schopnost vědomí daleko nedostačuje k tomu, aby tento rytmus mohl býti rozeznán. Tím méně pak rytmus dějů aetherových při pocitech zrakových. Rytmus dýchání jest sice velice zřejmý, avšak příliš volný, než aby mohl býti základem časomíry, a totéž platí o rytmu srdečním. Jasně vědomí *j e d n o t n ě ě a s o m í r y* nedovoluje však, abychom rozličné časomíry stanovili.

2. Pozorování nezvratně poučuje nás, že každý děj smyslový i jakýkoli jiný, zkrátka veškeré děje empirické *již do hotozvého názoru časového se vkládají*. Odvozovati názor časový čili řadu časovou ze smyslových vjemů jest tedy patrným kruhem myšlení. Řečená *p r á z d n á* řada časová, kterou pro výklad úkazů časových a časomíry klásti jest, nemůže tedy pocházeti z pocitů smyslových.

3. Přesné odměřování dob, které v patrných začátcích již v útlém dětském věku zjištěno jest a cvikem stále se zdokonaluje, jest zřejmým důkazem, že ona řada časová přede vši empirickou látkou vědomí již dána jest. Tomu nasvědčuje obzvláště zkušenost, že již děti nejútlejšího věku, mají-li vůbec něco hudebního nadání, všimají si rytmu melodického a jej dosti přesně zachovávají. Hudební nadání neodlišuje však člověka od jiných lidí nehudebních než jedině tím, že cit pro přesný rytmus *d ř í v e a s n a d n ě j i* se vyvine než u oněch. Proto na př. vypravuje se o J. Haydenovi, že jako maličký chlapec provázel hudební produkce rodinné tím, že dvě dřeva, housle a smyčec nahražující, v přesném rytmu o sebe třel, tak jak toho skladba vyžadovala. U jiných lidí vyvíjí se přesné odměřování dob sice méně snadno než u hudebníka, avšak ukazují nám všeliké činnosti řemeslné a jiné, že i u nich

cvikem a příležitostí odměřování a dělení krátkých dob znamenitě se vytříbí. Poučným příkladem jest rozdělování vteřiny při průchodních pozorováních astronomických.

4. Již povrchní pozorování ukazuje, že tvoření a výbava řad podmíněny jsou vědomím orgánovým, kteréž buď je usnadňuje, buď znesnadňuje neb dokonce znemožňuje. Zejména pak každému bedlivému pozorovateli zjevno jest, že každá doba denní má bezděčné své řadové výbavy, které v jiné době denní buď vůbec nenašávají, aneb neshodně se dějí. Podobné úkazy podávají i specifické nálady ročních dob, jež také vyznačeny jsou bezděčnými a sobě právě příslušnými výbavami. Z toho všeho nezbytně souditi jest, že vědomí orgánové vůbec jest v nejužším styku s tvorbou řad.

5. Nutno však rozeznávati nahodilé nálady citové od základního středního vědomí orgánového, jež každodenně tvoří řadu *sestupnou a postupnou* a pozvolna s vývojem člověka se přetvořuje. Ony nahodilejší nálady sice zasahají mocně do sestrojování a vybavování řad, avšak nahodilost jejich prostě vylučuje domněnku, že by na nich názory časové zakládati se mohly.

Zcela jinak má se to s onou pravidelnou řadou, která naznačuje největší čilost a plynulé ubývání jí až do spánku. Tato řada zcela vyhovuje požadavkům, jež nutno klásti na základní řadu časovou a časomíru. Neboť jest především nezávislá na nahodilých vjemech smyslových a kladena podstatou organismu samého. Význam pak řady této jest, ačkoliv naznačuje ubývání latentní energie, veskrze kladný, a nikoliv záporný. Toho pádným dokladem jsou nám opět dvě krajní protivy v této řadě obsažené, největší čilost po zdravém spánku a ona únava a neschopnost ke všem činnostem smyslovým, svalovým a rozumovým, již nazýváme *ospalostí*. Oba tyto krajní členové, jasná čilost a ospalost, jsou však, ač podstatou zcela rozdílní, tedy přece veskrze kladné a zcela patrné obsahy vědomí.

Postup této řady neděje se sice ani vždy stejně, ani nepřetržitě, neboť nastávají přestávky odpočinkem, ano i krátkým denním spánkem, avšak tím na plynulosti této řady nic není měněno, toliko jest postup členů buď rychlejší, buď volnější, buď i zcela *se zastaví*. Ano možno i říci, že odpočinkem a krátkým spánkem spotřebovaná energie částečně se dosazuje, avšak plynulá podstata řady zůstává přece táž.

6. Poněvadž však tyto řady denního sestupu a zpátečního *výstupu ze spánku* jednak nahodilými příčinami poněkud

se pozměňují, jednak také s vývojem člověka zvolna se přetvořují, proto stanovili jsme požadavek, že nevědomou abstrahovací činností vytváří se normální řada sestupu a výstupu, která jest opravdovým základem časomíry. Ku znázornění toho volili jsme obdobnou řadu plynulého postupu tonů od jakéhos nejhlubšího k nejvyššímu a nazpět, kterýžto pochod by bez přestání se opětoval. Obdoba takovéto řady objasňuje nám velmi vhodně to, co ona normální řada orgánového vědomí zastati má, což netřeba zde opětohati.

7. Mimo to shledali jsme, že jednotlivé řady denní druží se v celek životní řady časové, která jako nezměnitelné pozadí života ve vědomí trvá, pokud není zabráno střídavými ději pozornost poutajícími, t. j. pokud nejsme tak zabráni do přítomnosti, abychom zcela zapomněli na minulost. Toto nezměnitelné pozadí života jeví se nám jako hotový celek časový, takřka jako časový prostor, což německý název »Zeitraum« trefně znázorňuje. Avšak netoliko tento celek jest hotovým názorem časovým, nýbrž každý počet denní řady se vystřídavší jest takovým hotovým celkem a naznačuje nám trvání nějakého děje. Z toho pak vyplývají výsledné úkazy přesného odměřování dob kratších a delších a rozdělování jich, zkrátka to, co v užším smyslu sluje časomírou.

8. Mimo to shledali jsme dva závažné úkazy, jež plnou měrou potvrzují nezávislost názorů časových na jakýchkoli dějích empirických, a to jednak pravidelný úkaz snový, lživou minulost, již každý sen dle stávajících poměrů orgánových vytváří, a pak výmínečný úkaz pozměněné osobnosti v pokročilém šílenství, která pocházejíc z pozměněných základů orgánových jeví se jako lživá, totiž od skutečné minulosti odchýlená *minulost*. Tyto dva úkazy naznačují nám zřejmě, že zdánlivě prázdná řada života a jednotlivých jeho dob může býti vlivem nahodilých, a buď transitorických neb trvalých činitelů vyplněna rozdílnými obsahy vědomí. Nejnapadnějším úkazem při tom jest střídání zdravých a šílených dob u choromyslného, kdy patrně táž řada životní střídavě buď skutečnými, buď lživými obsahy jest vyplněna.

9. Posléze vyplývá z toho všeho, že výbava představových řad nikterak není základem názorů časových, vůbec k nim ani nepřispívá, leč jen tím, že dodává jim v upomínce minulosti jasných obsahů.

* * *

Závěrkem chceme tuto psychologickou theorii časovou doplniti důsledky metafysickými, jež jako nutný doplněk samy se naskytují. *Vědomí časové jest prostým výsledkem podstaty organismu samé*, t. j. každý organism, od nejnižšího počínaje až do nejvyššího jest sám sebou vědomím času, poněvadž u každého i nejnižšího střídají se rozličné fáse úkonů a střídá se u vyšších denně největší latentní energie s největší únavou a napotomním klidem, jenž onuno opět dosazuje. Poněvadž pak každý živočich *se vyvíjí*, má spolu vědomí časové celého minulého života. Pokud a jakou měrou toto vědomí u nižších a vyšších živočichů platnost má, nedovedeme ovšem nikterak říci, pravdě se podobá, že bude vědomí minulosti u nich méně jasné než u člověka, poněvadž boj o život a jeho potřeby jest nesnadnější. Avšak přes to ukazuje pozorování živočichů, že rozumová činnost u nich neméně působí než u člověka a zkušenost životní za následek má; ano některé úkazy, jako zvláště péče samice o budoucí plod, nepochybně dotvrzují, že vědomí budoucnosti u nich vyvíjí se stejně jasné jako u člověka, ano v některých případech snad ještě jasněji a důtklivěji.

Kdyby nebylo vývoje, nebylo by též vědomí minulosti. Kdyby živočich na témž stupni od počátku až do konce trval — což samo sebou se vylučuje — byl by život zcela pohřížen v potřebách neb rozkoších a nesnázích života, a nebylo by ani širšího názoru minulosti ani budoucnosti, aneb nemohly by povznést se názory tyto nad nejskrovnější úlomky toho, co předcházelo, a skrovné a obmezené očekávání toho, co následovati má. Neboť pak byla by základem všech názorů časových toliko řada denní, stále stejně se opětuující.

Co platí o názorech časových, platí stejně o názorech prostorových. I vědomí prostoru jest nezbytným následkem sestrojení organismu, a proto lze se vši jistotou pronést závěrečnou větu metafysickou, že každé vědomí jest eo ipso časem a prostorem.

DR. JOSEF BOHATEC :

Schleiermacherův pojem náboženství.

(Dokončení.)

B) Nástin pojmu náboženství ve věrouce po stránce psychologické.

Popatřme na tuto náboženskou stránku citu, nebo — chceme-li se přizpůsobiti řeči Schleiermacherově — na tento náboženský cit blíže. Jest to, jak jsme již vzpomenuli, cit naprosté závislosti. Jak přichází Schleiermacher k tomuto označení? Naše já není nikdy osamoceno, nýbrž ve stálém živém poměru vůči světu, předmětům přírody a ostatním »duševním podmětům«. Naše já působí na tyto předměty kol sebe, a tyto zase působí na ně. Není v životě okamžiku, v němž bychom ustali reagovati na působení vnějšku, a není chvilky, kdy by vnějšek na naše působení ne-reagoval. Jsme tedy v každém okamžiku jak svobodni (samočinni) vůči vnějšimu jsoucnu, tak od něho závisli. Proto je náš cit závislosti od něho jakož i náš cit svobody vůči němu vždy jen relativní. Naproti tomu však cit, jenž je v nás způsoben transcendentálním absolutnem, jest cit naprosté závislosti, neboť na transcendentální absolutno nemůžeme pranic reagovati. Od světa nemůžeme se cítiti naprosto závislými, poněvadž naň vždy nějak působíme, třeba často jen nepřímo.

Cit naprosté závislosti má vlastnosti, jaké přisuzuje Schleiermacher citu vůbec. 1. Jako každý cit jest i tento cit bezprostředním sebevědomím, t. j. cit není vědomí toho, že na nás jistý předmět působí — v citu není působící předmět představován — nýbrž v citu jsme si vědomi sebe samých jakožto jistým způsobem dotčených, jsme si vědomi pouze změny svého vědomí (srv. širší vývody Schleiermacherovy o tom v psychol. s 70—87, a věrouce § 5.) Tak i při citu naprosté závislosti není našemu vědomí transcendentální absolutno nikterak předmětno. To vytknouti jest důležité. Neboť leží vždy na snadě vykládati rčení

Schl-ovo v ten smysl, jako by učil bezprostřednímu vědomí o Bohu, tedy objektivnímu, předmětnému vědomí o Bohu. Vědomí o Bohu zná Schl. sice také, ale jest dalek toho vyhlásiti je za »bezprostřední«. Činíme-li pak tento svůj citový stav předmětem reflexe, ptáme-li se tudíž, po příčině svého citu závislosti a této příčině dáme jméno, vznikne »představa« Boha. Jest tudíž úplně nesprávně tvrditi o Schl-ovi, že věty v jeho věrouce jsou bezprostředními výpovědmi zbožného citu. Bezprostřední jest cit sám, a věty dogmatické jsou jen reflexí o tomto citu. Tato reflexe začíná, jakmile stav citový se přeloží v Řečech. Schl. rozeznává jasně (věrouka § 33.) mezi »Křesťanskou zbožností« a Křesťanskou věrou«. První jest věcí citu, (bezprostředního sebevědomí), druhá náleží vědomí předmětnému.

2. Jako každý cit, jest i náboženský podroben střídání libosti a nelibosti. (Jestliže toto střídání libosti a nelibosti musí tkvěti také na zbožném citu, pak jest přirozeno, že jest hřích (t. j. nelibost) neodvratitelný, což také Schl. tvrdí. Naproti tomu však dopouští se nedůslednosti ve své christologii. Tam tvrdí, že při Kristu, »člověku s časným žitím« bylo vědomí o Bohu naprosto mocné a stálé, tedy střídání libosti a nelibosti nepodrobené.) Toto střídání libosti a nelibosti v citu náboženském nekryje se však nikterak se střídáním přicitu smyslném. Naopak bolest v životě smyslném a radost v životě náboženském mohou býti spolčeny, jako na př. všude tam, kde s citem utrpění snoubí se důvěra v Boha.

C) Kritická analyza tohoto pojmu.

Jest jisto, že vývody Schleiermacherovy o pojmu náboženství ve věrouce jsou spracovány soustavněji, »vědeckěji« (dle rčení Benderova) než v Řečech, kde výrazy jsou, jak jsme částečně pozorovali, často romanticky neurčity a definice více méně nejednotny (blíže o tom O. Ritschl: Schl.s Stellung zum Christentum atd. s. 26., 28. a J. J. Herzog v »Theol. Stud. und Krist. 1846, str. 804). Než i tu jsou nedostatky, z nichž buďtež uvedeny hlavně tyto:

1. Schl. vidí v transcendentálním absolutnu, které přece, jak jsme poznali, jest pouhé abstraktum a schéma beze všeho určení, původce a příčinu našeho citu. Vždyť cit vzniká — zcela všeobecně řečeno — vždy jen působením nějakého nejá na naše já. Nejá však může působiti na já jen mocí svého určení, své podstaty, jen mocí toho, co jest. Kdyby s theistického stanoviska byla definována zbožnost jako cit, pak by byla věc pochopitelná. Neboť Bůh theismu má skutečně prostředky, jimiž může na člověka působiti. Absolutno

Schleiermacherovo však nemá prázdného určení, je to pouhá logická konstrukce. Cit, který by měl býti způsoben tímto absolutnem, byl by cit ničeho, t. j. žádný cit. Nad to Schl. přičítá Bohu působnost a přece, jak jsme pozorovali, tvrdí, že o Bohu nedá se pověděti nic — nic o jeho bytosti a nic o jeho činnosti. Že Schl. na tomto poslednějším tvrzení ve věrouce trvá a přece při tom absolutno považuje za příčinu citu, plyne odtud, že z poměru naprosté závislosti, v němž stojíme k absolutnu, beze všeho vyvinuje cit naprosté závislosti. Než právě to stojí v rozporu s jeho psychologickou teorií citu; dle té vzniká cit jen tak, že věci mimo nás na nás působí, t. j. tedy jen tehda, je-li poměr věcí mimo nás k nám činný. To však jest v našem případě nemožno, neboť nelze si představit, že by absolutní indifferencie se kdy mohla státi činnou kausalitou.

2. Bůh jako absolutno nemůže býti původcem měnivého citu, jenž je brzy libý, brzy nelibý. Neboť, poněvadž poměr absolutna k nám jest věčný a neproměnitelný, takže naše já v každém okamžiku stejným způsobem jest dotčeno transcendentální touto kausalitou, cit, který z tohoto poměru se vyvine, musí býti věčně týž. Neboť poněvadž naše já v citu se chová úplně pasivně, může různost citu vzniknouti jen různým působením. Poněvadž dle pojmu absolutna jest různé působení nemožno, nemůže cit »jednou silněji, podruhé slaběji vystupovati«. Že to však Schl. přece jen tvrdí, dokazuje pouze, že pro něho zkušenoost, ve které toto střídání rozhodně se vyskytuje, byla vyšší instancí než jeho vlastní filosofické přesvědčení.

3. S řečeným souvisí, že dle Schleiermachera náboženství není věci osobního rozhodnutí, nýbrž výhradně stavem, který jest v nás působen, neboť dle věrouky § 3, jest cit něčím, co nikterak není způsobeno námi, nýbrž teprve v nás se vytváří. Dle toho je náboženství čirá pasivnost, a požadavek býti zbožným má zrovna tolik smyslu jako požadavek nazíratí vše v prostoru a čase. Určuje-li absolutno všechny věci, pak jest Fichteovo stanovisko z pozdější doby důslednějším; pak jest splynutí naše s absolutnem, pak jest zánik individuality přirozeným následkem, důsledek to, jehož se Schl. hrozí.

4. Že cit závislosti jest podstatným znakem náboženství, to Schl. správně ukázal a také to nikdy popíráno nebylo. Ale Schl. zapomněl položití důraz na to, že tato závislost jest podmíněna činností a že vystupuje v plné síle teprve na nejzazší hranici této

činnosti. Cit závislosti vzniká nejčastěji tam, kde se nítí s n a h a postoupiti dále. Spoutané zvíře cítí jen tehda svoji závislost, chce-li postoupiti dále, než mu délka provazu dovolí. Je-li cit závislosti něčím více a něčím jiným než znavenost, jež může vzniknouti z tupaosti, pak svědčí o tom, že člověk dospěl až ku hranicím vůle v boji o poslední statky, jež jsou člověku nejvyšší a nejdražší. Úloha, jakou hraje vědomí hříchu ve mnohých náboženstvích, jest příkladem povahy náboženského citu závislosti. Ve vědomí hříchu cítí člověk nepřeměr mezi skutečností a ideálem své vůle. Tu přichází Schl. s těchou, že tento cit závislosti nemá býti tísnivý, pokořující, nýbrž povznášející; přimknutím k nekonečnu máme doplňovati svou konečnost. Náboženství vyrovnává chatrnost člověka tím, že ho přivádí ve vztah k absolutnu a učí ho, by se považoval za část celku. Právě z tohoto povznášejícího účinku náboženství, jež Schl. už v Řečech výmluvně líčí, vysvítá, jak Falckenberg správně dí, »že Schl.-ovo určení náboženství jako citu naprosté závislosti jest jen z polovice správné a potřebuje doplnění citem v o l n o s t i
 »Z pokory jako pokory nikdy nemůže vzejíti síla« (Falckenberg: Děj. novověké filosofie, přel. Procházka, str. 602.).

III.

Význam Schleiermacherova pojmu náboženství.

A) pro náboženskou filosofii a theologii vůbec.

Přes všechny dosavadní námětky proti Schl.-ovu pojmu náboženství jak v Řečech, tak ve věrouce nutno však uznati, že Schl. má pojmem svým důležitý význam v dějinách náboženské filosofie a theologie. Dle Zelleru byl »prvý, který vlastní podstatu náboženství důkladně prozkoumal« (Zeller: Vorträge und Abhandlungen geschichtl. Inhalts I. s. 200.). Sice už dávno před Schleiermacherem byla kladena otázka, co jest náboženství. V předmluvě k dogmatice již dávno theologové o věci té jednali; zhostili se však velmi snadno této otázky tvrzením, že náboženství je nadpřirozené zjevení, zvenčí duchu lidskému vštipené. Než ve dnech Schleiermacherových nemohl se nikdo spokojiti pouhým supranaturalistickým vysvětlováním náboženství; »metafysickými vývody,« dí Kant, »svět se přesytil«. Ani K a n t nepodal zásadního rozuzlení otázky. Jeho spis »Náboženství v mezích pouhého rozumu« je jen posudkem křesťanské církevní víry se stanoviska kritické filosofie, spojený s vyliče-

ním náboženských nauk v zabarvení moralistickém. Schl. vyšel však se stanoviska moderního vědomí, že náboženství není nic zvenčí přinešeného, nýbrž normální funkcí lidského ducha.

Schl. však svou theorii stal se též zakladatelem moderní protestantské theologie. Na konci 18. století byla theologie rozštěpena ve školu supranaturalistickou a racionalistickou. Je to doba úpadku a nejasného ponětí o základech theologie. Supranaturalismus přinášel pouhou metafysiku a racionalismus přeměnil theologii v moralistní populární filosofii. Schl. provedl důkladnou revisi theologie, jako Kant filosofie. Jako Kant překlenul protivu sensualismu a racionalismu svým criticismem, tak Schl. svým pojmem náboženství vnesl v theologii supranaturalistickou a racionalistickou criticism a postavil ji na nové a jisté základy, jež nejen nemohly býti beze všeho zvráceny tehdejší vědou, nýbrž ponechávají právo vniternosti a procítěnosti duševního života. (Dokladem tohoto tvrzení jsou klasické výpovědi tří, jinak tak různě smýšlejících theologů: Marheinecka, Neandra a Cl. Harmse u Franka v citovaném už spise, str. 73. nn. a Diltheye, str. 445.) Vzal sice tím »svaté theologii« nadzemskou gloriolu; ale svedl ji se závratné a nejisté výše dolů na jistou, pevnou, realistickou půdu. Neurčil za její předmět odhalování transcendentních faktů, nýbrž zbožné vědomí, a naučil ji dívat se na výsledky své nikoli jako na objektivné, všeobecně platné poznatky, nýbrž jako na takové, jež jsou subjektivně podmíněny.

Tot jeho význam všeobecný. Zvláštní zásluha jeho o theorii náboženskou spočívá ve dvou základních správných poznatkách:

a) náboženství jest něco v člověku původního. Není zjevem, který přichází člověku o d j i n u d (racionalism, supranaturalism), není přívěskem morálky (Kant). Proti všemu vyumělkovanému a udělanému náboženství Schl. ukazuje ke skutečnému a bezprostřednému prameni, z něhož náboženství prýští, ukazuje k tomu, že náboženství jest podstatnou funkcí lidského ducha. V předmluvě k Řečem rázně poznamenává, že pohrdání náboženstvím pochází odtud, že se zaměřuje se systémy a poučkami theologickými, jež nejsou náboženstvím. »Proč«, přivolává svým čtenářům, »nedíváte se na náboženský život sám, hlavně na ona zbožná vzrušení duše, v nichž všechny ostatní činnosti jsou zatlačeny a celá duše rozplynula v bezprostředný cit veškerenstva a věčna? Jen ten, kdo v těchto zákmitech duše člověka pozoroval a právě poznal, ten může i v oněch zevních formách poznati náboženství a ten v nich najde něco jiného než vy.« Předmětem jeho apologie nejsou o d v o z e n é, z e v n í podoby ná-

boženského života v dogmatech a systémech, nýbrž tento život sám ve své původnosti, jak jest bezprostředním cítem nekonečna a věčna. Proto Schleiermacher pokouší se jak v Řečech, tak zvláště ve věrouce o psychologickou analýsu náboženského dějství a chce pomoci jí ukázati místo a význam náboženství ve vědomí lidském. O tom byl ovšem Schl. přesvědčen, že náboženství není něčím, co by v člověku bylo h o t o v o hned při jeho narození, nýbrž konstatuje, že pouze vlohá k náboženství jest vrozená. Pravit v Řečech: »Každému člověku jest vrozená snaha zanechati někdy každé jiné činnosti a jen otevřítí všechny orgány veškerenstvu« (147.). Kdo pak tuto všeobecně lidskou vlohú řádně pozoruje, takže dobře se přesvědčí o způsobu jejím a podstatě, ten má jasný obraz o podstatě náboženství, jež z této vlohy se vyvine. Jak jemně pak Schl. tuto vlohú k náboženství vypožoroval, toho příkladem budiž jeho líčení vlohy náboženské u dětí: »S velikým nadšením sledují vždy touhy mladých duší po divoucím a nadpřirozeném. Již při konečnosti a omezenosti hledají něco jiného, co by proti ní mohly postaviti; na všech stranách pátrají, zda něco nepřesahuje jevů smyslných. Tajuplná, neuvědoměná touha žene je nad bohatství tohoto světa; proto jásají nad bájemi o nadpřirozených zjevech, a všechno, o čem je jim přece jasno, že to býti nemůže, obepínají takou žárlivou láskou, kterou věnujeme předmětu, na nějž máme sice hluboce citěné, ale zevně neuskutečnitelné právo.« (Řeči 145.)

Ačkoli takováto psychologická pozorování vlohy náboženské jsou cenna, přece je nemožno, jak Schl. dále vyvozuje, získati z nich jasný názor o podstatě náboženství, poněvadž tato vlohá k náboženství jest jen m o ž n o s t í náboženství, jest jen touhou po náboženství a tušením o něm, nikoli však náboženstvím samým. Je tudíž třeba pátravě ohlédnouti se tam, kde z možnosti stává se skutečnost, je třeba analysovati člověka nábožensky vyspělého. Schleiermacher sám dí o sobě, že »náboženské lidi pracně vyhledával a pilně, se svatou starostí prozkoumával« (Řeči 269 nn.). Než psychologické pozorování skutečného náboženství pouze na jiných, třeba by nám títo stáli sebe blíže a my sebe hlouběji mohli vníknouti v jejich duší, zůstane dle Schleiermachera vždy nedostatečné. Jedině ten pozná neomylně pravou podstatu náboženství, »kdo sám je náboženství pln, kdo potřebuje jen sáhnouti do svého vlastního nitra, by se přesvědčil o základní síle člověčenstva«. A to Schl., který je právem zván »virtuosem náboženským«, uměl jako nikdo jiný. Že pak tohoto sebepozorování byl Schleiermacher, který rok po Řečech psal

«Monology», pílén, jest z jeho spisů samozřejmo, i kdyby to byl sám na počátku svých Řečí neřekl. Nebylo tedy snad příliš mnoho tvrzeno, pravili-li jsme výše, že pozorování svého vlastního náboženského života učinil Schl. východiskem svých nábožensko-filosofických teorií.

Tímto poznatkem, že náboženství jest něco původního, Schl. velice působil na potomní věk. Schleiermacherem začíná náboženská filosofie, která není filosofickým pojednáváním o předmětech náboženství, nýbrž o náboženství samém jakožto životním oboru, jenž se řídí svými zákony. Schleiermacher tím v náboženství zavedl takovou metodu, jaká zavedena od Humboldta ve filosofii řeči, od Carriera ve filosofii umění, Schöffleho ve vědu sociální a Iheringa ve filosofii právní. Schleiermacherem zdomácněla v náboženské filosofii psychologie (srv. Dorner Zeitschrift für wissenschaft. Theol. 1900, seš. 1.). Ovšem nemožno zatajiti, že moderní náboženská psychologie vykazuje pokrok nad Schleiermachera. Nevyčítá, jak on, jen abstraktně individualisticky od nejmodernějšího, často velmi básnicky a filosoficky zabarveného subjektu, nýbrž všímá si, hlavně následkem rozšíření obzoru dějinného, nejrůznějších, zvláště však elementárních a nevyvinutých stavů náboženských, přibírajíc k tomu i sociální a kulturní zjevy náboženské; k individualisticko-psychologické metodě přistupuje také historická a sociálně politická, dí Ihering. Než více méně navazuje se nyní, hlavně v německé náboženské psychologii, na Schleiermachera. Úplně v jeho slépějích kráčí nedokončené dílo O. Ziemssena: Anthropologische Grundgedanken über Ursprung und Ziel der Religion (I. díl: Die Religion im Lichte der Psychologie 1880). Systematičtější než toto dílo je práce Gloatzova: Spekulative Theologie I. 1884. Stejně jako Schleiermacher začíná Gloatz sebevědomím, od tohoto se povznáší ku vědomí o světě a od tohoto ku vědomí o Bohu, t. j. k «cítění odvislosti od vyšší moci» (133 nn.). Ke zkoumání vloh náboženské ve smyslu Schleiermacherově velmi platné příspěvky přináší Runze, Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre 1883, str. 359 nn. a Vowinkel, Geschichte und Dogmatik 1898, str. 23. nn. Schleiermacherovu teorii bezprostředního sebevědomí prohlubuje Wobbermin, Innere Erfahrung als Grundlage eines moralischen Beweises für das Dasein Gottes 1894, Grundprobleme der systematischen Theologie 1899 a Theologie und Metaphysik 1901. Schleiermacherovci jsou také: Veit, (Christl. Welt 1897, č. 39 nn.), Jan Müller (Chr. Welt 1896 č. 42.), Petran, Beiträge zum Ver-

ständnis über Begriff und Wesen der sittlichreligiösen Erfahrung (1898, hlavně str. 135, 270, 303) a Kinast, Beiträge zur Religionspsychologie 1900.

S vyhlášením původnosti náboženství Schleiermacher přivolał své době i druhý důležitý poznatek:

b) náboženství jest něco samostatného. Není ani vědění ani jednání, nesmí býti směřováno ani s metafysikou ani morálkou, nýbrž jest to samostatný činitel ve velikém duševním životě lidském, jenž sám pro sebe musí býti milován; náboženství v první řadě náleží v soustavu samostatných hodnot, z nichž vyzařuje cena člověka; kdo nemá náboženství, tomu schází mnoho do úplného člověctví!

1. Ve vzpomenutém už dopise Sackovi praví Schleiermacher: «Bylo mým konečným cílem naznačiti a dokázati neodvislost náboženství od každé metafysiky» (Dilthey, Leben Schleiermachers str. 444.). Jeho všechny spisy vypovídají boj pouhému intelektualismu v náboženství. Náboženství není myšlení a souzení, není skutečné a domnělé vědomí; bible a náboženské systémy jsou jen skořápkami, v nichž náboženské jádro skryto, nikoli však náboženstvím samým.

2. Důsledkem tohoto tvrzení jest pak správné ponětí Schleiermacherovo o dogmatech. Není-li náboženství vědění, zač potom považovati dogmata? Jasně odpovídá Schleiermacher k této otázce v Řečech a věrouce: Jsou to jen abstraktní výrazy náboženského nazírání a reflexe o náboženských citech. Někdo může býti velmi nábožný, aniž by při tom znal všechny tyto pojmy; kdo však o svém náboženství reflektuje, ten tyto pojmy na svém místě jistě najde. Tyto náboženské představy a pojmy musí, by jejich náboženská hodnota mohla býti oceněna, podmíněny býti náboženským sebevědomím zbožného. Vývoj těchto pojmů není tedy u Schleiermachera ničím jiným než analysou náboženské zkušenosti (Řeči 116—122). — Tento úsudek Schleiermacherův o dogmatech vystihuje jich náboženskou cenu dokonale, což nelze říci ani o Kantově morálním výkladu jich ani o pozdější spekulativní interpretaci Heglově.

3. Paralelně s thesí: náboženství není vědění, vyslovil Schleiermacher správnou větu: Náboženství není jednání, není mravnost. Věta tato značí protest Schleiermacherův proti pojetí, které v jeho době, hlavně vlivem Kantovým, platilo za samozřejmé a dodnes od mnohých moralistů se sdílí (Coit: Úvod do základních myšlenek

ethického hnutí 1904 4. vyd. a V e t t e r: Škola a církev ve starém a novém století: 1902).

Uznávajíc správnost těchto vymožeností Schleiermacherových musíme se přece tázati: Nepřerušil Schleiermacher spojení náboženství s celým duševním životem, kdyžtě tak úplně přetal vztahy mezi náboženstvím a vědou se strany jedné a náboženstvím a morálkou se strany druhé? Nemá náboženství tam, kde je živé, ovládati celý život, býti tím, čím chce Schl. v Řečech (str. 298.) míti křesťanství, totiž pojítkem celého života? Dle Schleiermacherova líčení však náboženství sestává jen z jednotlivých, osamocených a individuálně zažitých okamžiků, které jsou kulminačními body v životě, není však nastíněno jako síla, jež celý život proniká a povznáší.

Příčinu tohoto nesprávného omezení náboženství na jednotlivé akty náboženské sluší hledati v puristické snaze Schleiermacherově vytknouti zvláštní podstatu náboženství, ukázati »náboženství čisté«; proto chce toto vymaniti ze všeho styku s myšlením a jednáním. Než tento pokus se Schleiermacherovi úplně nepovedl. V Řečech už nacházíme místa svědčící o tom, že Schleiermacher nedovedl předmět své vědomí z citu odstraniti. Ukazuje se to hlavně tam, kde mluví o vznícení zbožných citů přírodou. Tyto zbožné city, vyvozuje Schleiermacher, jsou v pravdě zbožny ne proto, že příroda svojí mocí v nás budí bázeň, svou krásou radost a svou nekonečností obdiv. To jsou sice také náboženské city, ale jen druhu podřízeného. Co nejvíce vzbuzuje ve vnějším světě smysl pro náboženství, to jsou věčné zákony přírodní. »Popatřte jen, jak tyto zákony stejnoměrně vše obepínají, věci největší i nejmenší, světové systémy i prášek, který tékavě ve vzduchu se mihá, a pak řekněte, zda nevnímáte božské jednotnosti a věčné nezměnitelnosti světa?« Tu pozorujeme, že Schl. spojuje s citem předmištné vědomí, neboť zákony můžeme vnímati jen tehda, víme-li už o nich. Rovněž tak je nedůsledný vůči svému základnímu tvrzení, že náboženství nemá co činiti s filosofií, dí-li, že jest to neodpustitelná pýcha, »chtíti míti spekulaci bez náboženství (52), vyzývá-li po nadšeném chvalozpěvu Spinozy své čtenáře, by uctivě obětovali kadeř manům Spinozy, tohoto »filosofa plného náboženství« (55). — Také rigorósní odluhy náboženství od ethiky nemohl provésti úplně. City, které jsou přec ethickými, jako: láska, pokora, vděčnost, nazývá city náboženskými; všechna mravní poblouzení své doby odvozuje z nedostatku náboženství a konečně dí: »Chtíti míti praxi bez náboženství jest

slabošskou krádeží* (52). Také (dle věrouky) nemají náboženské city vyhasnouti bez činů, nýbrž proměnit se v momenty činné; mají býti »základem všem projevům vůle«, ve zbožnosti leží impulsy pro rozhodnutí vůle* (s. 15). Ovšem, tážeme-li se po psychologickém souvisu mezi náboženským citem a jednáním, pak nás nechává věrouka bez vysvětlení; ba dle jejich základních předpokladů musí v tomto bodu vzniknouti obtíže. Ke každému jednání se vyžaduje cit svobody; vědomí naprosté závislosti však nemůže takového citu ze sebe vyvinouti. Tu vítězí, jak správně podotýká Thimme na str. 31., morální zájem nad důsledností myšlenky.

Tato puristická snaha, jakož i z ní plynoucí nesprávné osamocení náboženství vůči ostatnímu duševnímu dějství dá se omluviti dobou Schleiermacherovou. Ta za podstatu náboženství, jak jsme už vzpomenuli, vyhlášovala jistý souhrn poznatkův a mravních pravidel. Tímto bludem byl jat Schleiermacher sám, když ještě kráčel ve šlépějích Kantových, než poznal, že jest na čase, »by se chopil věci u druhého konce a vyhlásil protivu, v níž je náboženství k metafysice a morálce* (Řeči 50). Byltě za doby té vypuzován z náboženství každý hlubší a vroucnější cit. Tak varuje kniha Spaldingova »Religion als Menschenangelegenheit«, která tehda mnoho byla čtena, důtklivě před »citlivůstkářskou věrou«. Náboženský život dle pojetí doby té byl až na nepatrné výjimky mrtvý, nudný, beze všeho vznětu ducha. Což tedy divu, že Schleiermacher klade tak veliký důraz právě na cit! Je to zjev, který konečně možno zřítí ve všech oborech duševního života, že, vystupuje-li nějaký názor proti všeobecnému dosavadnímu, vytýká zcela zvláště a jednostranně to, co jako novou pravdu vynáší na světlo. Proto správně podotýká Haym (Die romantische Schule, str. 441), že za vše, co je nedostačeno ve Schleiermacherově pojetí náboženství, je v první řadě zodpověden způsob myšlení a citění oné generace, proti níž se Schleiermacher obrací. Krátce řečeno: Vymanol-li Schleiermacher náboženství ze služeb metafysiky a morálky a položil proto právem důraz na jeho s a m o s t a t n o s t, neměl tím ještě prohlásiti jeho naprostou o s a m o c e n o s t vůči myšlení a chtění, neměl zůstatí pouze při subjektivním kořenu náboženství. Tato výtku však nikterak nezastíní zásluhy, již má Schleiermacher o náboženskou teorii tím, že první ukázal na specifickou podstatu náboženství a jeho samostatnost vůči jiným oborům.

B) Význam Schleiermacherova pojmu náboženství pro poměr mezi vírou a vědou.

Svým pojmem náboženství učinil Schleiermacher geniální pokus smířiti náboženství a vědu, zbožnost a vzdělanost, čili, jak se věc dnes obyčejně formuluje, víru a vědu.

Důležitosti a těžkosti této úlohy nemohli bychom vystihnouti, kdybychom si při tom nepřipomenuli zvláštního vývoje německého duševního života. Tento život vyplynul Němcům z církve; svou kulturu a svou vědu středověkou dostali od církve; také náboženství bylo jim církví skytnuto jako věda, jako největší a nejlepší věda. »Věda církevní« snášela se se »světskou vědou« po staletí dobře; spočívalať jak tato, tak ona na základě téhož světového názoru. I když přírodní vědy a filosofie začaly se samostatně rozvíjeti, nebylo přec principiálně upuštěno od středověkého názoru na život. Mužům, jako Keplerovi a Leibnizovi nikdy nenapadlo, by proti církvi a jejímu názoru na svět principiálně se postavili. (Dršina: Myšlenkový vývoj evropského lidstva, str. 324.) Druhá polovice 18. století teprve přinesla samostatnou, svobodnou duševní kulturu. Tehdejší zástupcové náboženství v domněni, že ke zbožnosti náleží podrobiti se církevnímu názoru na svět a život, zírali s nedůvěrou a ošklivostí na tyto moderní názory. Na druhé straně pak vůdcové oné duševní emancipace, plní zas odporu proti církvi a theologii jakožto nepřátelům duševního pokroku, zaujímali proti náboženství postavení buď nepřátelské, buď indiferentní, vidouce podstatu náboženství právě v tom, v čem ji tehdejší zástupcové náboženství spatřovali — v dogmatech. Tak se upevňoval čím dále tím více názor, že náboženství a věda jsou protivy naprosto se vylučující. Než, jak se má věc vyjasniti? »Měl býti uzel dějin roztať tak, že křesťanství mělo býti stožňováno s barbarstvím a věda s nevěrou? (Schleiermacher: Psaní Lückemu v »Theol. Studien a Kritiken« 1829). Nikoli. Mír musil býti zjednán mezi náboženstvím a vědou, a tento mír byl možný jen na základě smlouvy, jež by oběma stranám pomohla ku právu. Náboženství se má dáti, co jeho jest, a vědě se má ponechatí svoboda. (Řeči str. 50, 117.) Jak se to stane? Racionalism a supranaturalism měl za to, že náboženství jest věci myšlení a představování, vědění a dokazování. Tak se vyvinuly dva druhy vědění: vědění »náboženské« a vědění »světské«, které stály nepřátelsky proti sobě. A tu Schleiermacher ukazuje, — zdá se nám to býti dnes téměř vejcem Kolumbovým — že náboženství není věci myšlení, nýbrž citu. Domyslíme-li si toto určení Schleiermacherovo, pak při-

jdeme jak on k úvaze: Proč by učenec nemohl zrovna tak dobře nábožensky cítit jako neučený? Východisko bude snad u obou jiné. U neučeného vznikne snad cit náboženský v okamžiku, kdy rozkačený živel zničí mu úrodu, a on v činu tom bude vidět Všemohoucího. U badatele snad na konci jeho vědění, kdy se jako Faust vtíčí zemskému duchu cítí červem, jenž v prachu se plazí; nebo především filosoficky tehda, kdy přehlížeje celek, onu mohutnou, »concatenatio rerum« v dění přírodním, snaží se o výklad všehomíra, táže se, jaký úkol a účel má tento celek v příčinném souvisu, kdy jsa postaven k propasti náhodnosti přec jen nemůže věřit v čirou bezúčelnost. Různý tento motiv zbarví ovšem přirozeně také city, ale náboženské a zbožné mohou býti tyto v obojím případě.

*

Ale přes to vše není ani toto Schleiermacherovo rozuzlení jednoduché. Vždyť jest to týž člověk, jenž cítí a myslí, a tak zásuvkoví přece jen nejsme, bychom, jak Hegel se právem směje, měli v jedné zásuvce citění a ve druhé myšlení. Schleiermacher sám, jak jsme už poznali, nebyl v této příčině důsledný. Tu nemožno se beze všeho vyhnouti a říci, jak už Tertullian (Liber de praescriptione haereticorum cap. 7.): »Co tu mají činiti Athény s Jerusálemem, akademie s církví? Nechejme je vedle sebe kráčet pokojně, nebo, jak to Strauss ostře formuloval: »Nechejž věřící vědce, jako tento onoho s pokojem; my jim necháme jich víru, ať nám oni nechají naši filosofii.« (D. Fr. Strauss: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft I., s. 356, srv. Eck: D. Fr. Strauss 1899). Bylo by to ovšem nejpohodlnější, ale možno to není. Už proto nikoliv, poněvadž víra a věda a tudíž i věřící i vědci nedají se tak odloučiti od sebe, jako Strauss předpokládá; ve víře samé je již jistá část vědění, jak jsme už proti Schleiermacherovi konstatovali, a poněvadž dle Goethova rčení při dělení skutečnosti rozumem vždy zůstane zbytek, pak jest i opačně muž vědy vždy věřícím nebo může jím přece se státi; a tak i v každém jednotlivci se snaží víra a věda vždy o jednotnost a soulad. — Čím více pak přicházíme dnes psychologicky k doznání Schleiermacherovu, že intelektualism v náboženství jest v nepravu, a že nikoli představování, které Novalis (Spisy, 4. vyd. str. 298.) nazývá »odumřelým citěním«, nýbrž citění jest základní funkcí náboženského života, pak musí tento cit, jako každý cit, působiti na myšlení a je zvlášt zabarvovati, musí »přecházeti a ústiti v myšlenky a představy« (Theob. Ziegler: Das Gefühl 1893.). Tyto náboženské představy jsou však rozdílny od vědeckých: ve vědě

jsou to abstraktní myšlenky, pojmy a zákony, v náboženství jsou to více názory, obrazy a symboly, jak nás o tom přesvědčí pohled ve knihy prorokův a apokalyptikův. Vždy však zůstává v náboženství myšlení a představování něčím druhotným, také jeho soudy jsou vždy nejdříve soudy citové, citem diktované, potřebám myslí odpovídající, mysl ke zbožnosti povznášející; Ritschlůva škola zve je proto soudy hodnotnými. Tím však obchází právě hlavní myšlenku, zda těmto názorům a symbolům, těmto citovým a hodnotným soudům odpovídá skutečnost. Víra zodpovídá otázku kladně; ne proto, že mají úsudky tyto hodnotu, nýbrž že jsou pravdivy, jest víře věci hlavní. Než jsou skutečně pravdivy? Tak táže se filosofie a chce to dokázat. Než může tak učiniti? Dokázat pravdivost toho, co víra věří, nemůže filosofie už proto, poněvadž víra v různých náboženstvích věří různé věci; pak by musila filosofie nade všemi náboženstvími rozsuzovati, které z nich jest pravdivé, a tak znova by se vyvyšovala nad náboženství. (Kdo tento úkol přičítá filosofii; ten ji zaměňuje s apologetikou.)

V této přetěžké situaci, o jejíž vyjasnění pracuje též filosofie jako theorie poznání, začíná nábožensko-filosofické zkoumání víry a ukazuje jediné možné východisko z labyrintu těchto křížovatek. Její axioma je toto: věci víry jsou neviditelné, tudíž nedají se vědecky dokazovati. Toto pak filosoficky nikdo lépe nepostřehl jako Kant, když ukázal, že rozumovými důvody a závěry nedají se také ony tři základní ideje theologie osvícenské: Bůh, svoboda a nesmrtelnost dokázat. Než má to už znamenat, že jsou nepravdivy? Kant byl dalek podobného tvrzení, ba naopak byl přesvědčen, že zničí starou metafysiku a její zdánlivé důkazy zjednal tím právě půdu víře. (V Kantově rčení: Musil jsem se vzdát vědění, bych zjednal místo víře, vrcholí ostatně jeho vývody k transcendentální dialektice a odstavec »o mínění, vědění a věření« na konci »Kritiky čistého rozumu«.) Právě že se víra v neviditelné nedá nikdy změnit ve vědění, právě proto a jen proto zůstane věčně tím, čím jest — věrou.

Ovšem může také věda na základě svého vědění dojít k přesvědčení o neviditelném na základě jistých závěrů. Tu však se vždy mluví jen »o pouhé domněnce«; přesvědčení toto je pak jen hypotésou. Proto je v něm zahrnuta možnost, že by se věc mohla mít ještě jinak; nese tedy toto přesvědčení na sobě pochybnost. Jest však toto vše nějak podobno tomu, co zve náboženský člověk věrou? Vědecká víra jest obestřena pochybnostmi o sobě samé a o správ-

nosti toho, co pouze hypoteticky uznala; pochybovatí a s nebezpečím omylu pracovatí jest jí povinností a právem, je jí jaksi životní podmínkou a nutností. Dubito, ergo sum, platí také v tomto smyslu. Náboženská víra jest však povýšena nade vší pochybnost; pochybování jest jí hříchem, omyl vinou. Věda jest stále v pohybu; jejímu bádání nelze postaviti hráze. Víra naproti tomu jest konservativní, odpočívajíc na jistém svém majetku a tím nalézajíc svůj cíl. (Masaryk: Základové konkr. logiky, str. 171.) Neviditelnost vědy jest zcela temným a problematickým, v náboženství však plno jasnosti a života, zároveň pak něco tak osobního, že v něm věřící doufá naléztí utišení své touhy po nekonečnu.

Ale odkud přece konflikt mezi věrou náboženskou a věděním vědy? Čím hlubší a objemnější jest náboženství, tím více snaží se získati si jasnost o svém obsahu myšlením — vznikají dogmata. Poněvadž pak žádné náboženství nemůže se zcela uzavřítí své době, jest pochopitelné, že pak ve svá dogmata, ve svoji teologii vnáší stavební kameny ze své doby, najmě z filosofie a dějin. Zde jest bod, při němž nutně dojde ke konfliktům. Víra je konservativní, věda kritická a měnivá. Proto vědě zastarávají prvky víry, jež z vědy byly kdys přejaty. Tak se vedlo a vede žvltnm přejatým z aristotelské filosofie do křestanství. — Boj odtud vzniklý bývá však hned vášnivý a zlý. To má, jako za doby Schleiermacherovy, příčinu nejprve v nedorozumění, neboť víra se často domnívá, že výpady vědy platí n á b o ŷ e n s k é stránce při ní; potom pak v zapuťilém lpění na věcech indiferentních, jimž se vindikuje důležitost životních otázek. Na druhé straně má věda cos pyšného při sobě vůči víře, jako by tato byla nehodna zralejších myšlenek. Tak na straně jedné se hřeší intolerností, na straně druhé pýchou, a disonance je vždy hrubší a situace povážlivější. Plameny hranice, na níž dokonat Giordano Bruno v Římě, nedají se zrovna tak rychle zapomenouti, jako urážlivě hrubá slova materialistické vědy (srv. Vogt proti R. Wagnerovi v brožuře: K ö h l e r g l a u b e und Wissenschaft Giess. 1855.).

Tu zdá se býti v ě d e c k á t h e o l o g i e povolána k tomu, by sprostředkovala spojení, zvláště pokud si, navázavši na Schleiermacherovy myšlenky, stanovila úkolem smířiti náboženství s kulturou, k čemuž tak zbožní lidé jako R. Rothe přisvědčují. Že však tu nevede se teologii valně, ba že často musí slyšeti výtku, že náboženství zrazuje vědě a kultuře, leží opět z velké části v konservativismu víry. Víra však má v této příčině dosti pravdy. Novou konfesi nemožno libovolně formulovati, nemožno «udělati». Víme

ovšem z dějin dogmat, jak častokráte se děly ryze lidské věci při ustalování dogmatu; ale musíme vyznati, že toto vždy bylo výronem celého hnutí, jež za tímto cílem dlouho se bylo neslo. Kdyby však i takové novoty čas od času byly zaváděny, mohly by přinést mír pouze na krátkou dobu, neboť tento mír, má-li býti více než regulativní ideou, jest jako ve světě politickém věčný mír utopii. (E. Adickes: Wissen und Glauben v »Deutsche Rundschau«, sv. 94., 1898, str. 105.) Víra a věda mohou se sobě velice přiblížiti, ale pro svoji povahu (konservativism ve víře, pokrok ve vědě) stětnou se po určité době zas; proto je boj mezi vírou a vědou přirozenou nutností, nikoli libovůlí.

Tu pak přichází náboženská filosofie se svoji praktickou prací. Zde leží nejen úkol její jako vědy, nýbrž zde začíná i vztah její k životu rozkošem víry a vědy trpícím. Náboženská filosofie tu není k tomu, by náboženství »stvořila« (jak to od ní chce Nietzsche v »Jenseits von Gut und Böse«, svaz. 7., str. 161. nn.), neb aby byla náhradou za náboženství, jak už to od ní také požadováno. (Tak hlavně J. Baumann: Die Grundfrage der Religion, Stuttgart 1895.) Ovšem není také její úlohou náboženství se světa odstraniti; toto, jakož i »tvoření« náboženství jest dílem toho, jenž vystupuje jako »moc maje« se svým: slyšeli jste, že řečeno jest starým — já pak pravím vám«. Náboženská filosofie nemá od časů Schleiermacherových činiti nic jiného než všechny formy a procesy náboženské vykládati historicky a psychologicky; není tedy metafysikou, nýbrž především náboženskou psychologií. Činíce náboženství předmětem historického a psychologického bádání setřeme s něho ovšem mnohý pel; věda, u níž převládá přece jen stránka rozumová, bere svým »chladem« (dle Hegela) předmětům svým teplo života. Není konečně jinak možno; náboženská filosofie pohybuje se jako každá věda v ostrém vzduchu výšin, jehož každý nemůže snést. Ale svojí snahou náboženství pochopiti vědecky, koná něco pro život, hlavně život těch, kteří sami v nitru svém jsou rozerváni bojem mezi vírou a vědou. Tím ovšem, že náboženská filosofie učí tento boj pochopiti a dedukovati z povahy zápasících, neodstraní ho sice ze světa, ale vytrhuje z něho osten úmyslnosti a viny a učí, že uprostřed tohoto boje musí býti dvě ctnosti: pravdivost a svoboda.

Proto Schleiermacher, o němž R. Rothe napsal, že v něm moderní filosofie pronikla křesťanství a s ním se snoubila; jenž je tak pravdivý, že proti kaceřování orthodoxie osvědčuje, že se nej-svobodnějšího bádání vědy neleká, poněvadž »to, co jest pravda, se

mu ve vlastním nitru pravdou prokázalo, a proti beznáboženské věře hlásá, že se za náboženství nestydí: jenž však jest také tak svobodný, že lidské autority a dogmata jsou mu jen literou, na niž dle doznání svého na sklonku života nikdy nevěsel — tento Schleiermacher svázal boj víry a vědy ve svém nitru a, dívaje se při smrti své zpět na úkol svého života, spojití ducha a rozumu, mohl zvolati: Musím nejhlubší spekulativní myšlenky domyslití, a ty jsou zcela jedno s nejnepiternějšími náboženskými city.

Ze všeho vidno, že svým pojmem stal se Schleiermacher nejen reformátorem theologie, nýbrž v první řadě reformátorem zbožnosti. Chtěl svoji dobu naučiti, jak to sám jednou děl, »modlitbě v duchu a pravdě«. Proto je pochopitelné, že byl často srovnáván s jiným Němcem, jenž byl také »náboženským řečníkem«, Lutherem. Všeobecný úkol měli oba tito mužové stejný: přivést čisté náboženství na světlo. I rozřešení tohoto úkolu je u nich v jádru totéž. Náboženství jest bezprostředný styk s Bohem, je víra, je cit. Beze všech prostředků církevní morálky a oficiální metafysiky může člověk uchopit se Boha. I chudí duchem jsou k tomu povoláni. Ale rozdíl je mezi oběma přece. Lutherova reformace byla po výstce rázu ethického, jeho boj o pravé náboženství směřoval převážně proti mravním pohromám církve. Beznáboženská, proti níž vystupoval Schleiermacher, byla však převážně intelektuální.

Jak jsme už podotkli, rychle rozvíjející se vědy přírodní a k tomu na jedné straně skepse vzniklá kritikou, na druhé straně pak nedůvěra u vážných lidí, vzbuzená spekulativními systémy, zavřely tisícům cestu k církvi a náboženství. A těch »vrchních deset tisíc« mezi vzdělanci, ti transcendentální filosofové vymíňovali jedině sobě nároky na pravdu a opovržlivě dívali se na názory obyčejných lidí a církve. Schleiermacher musil ukázati, jak je možno mít pravdu a nebýt vědcem, a jak je možno být náboženským a přitom nikoli nevědeckým. Tak byl jeho úkol, ač měl podklad a účel praktický, převážně theoretický. Obrátil-li se Luther svým prvním spisem, svými thesami a svojí celou činností na celý národ německý, zůstal Schleiermacher vždy jen »řečníkem vzdělaných«.

Od dob Schleiermacherových nenastal veliký pokrok v tom, co bylo cílem plodné práce tohoto »virtuosa náboženství« — sníru náboženství s kulturou. Mnoho z theorie Schleiermacherovy, jak jsme ukázali, se nedá udržeti; ale v jednom snad nebude překonán: v porozumění a zanícení pro svatou, věčnou věc náboženství.

ROZHLEDY.

A. NOETICKÉ.

Píše František Čáda.

(Dokončení.)

Jako pak Carstanjen i Emil Koch přestal na vyličení myšlenkového jádra »Kritiky čisté zkušenosti« Avenariovy; v řadě článků v »Archivu pro systematickou filosofii« uveřejněných¹⁾ snaží se jiným sice, než Avenarius učinil, postupem, ale věcně beze změn, »krátce vyličití« učení empiriokriticismu. Jeho stoupencem Koch se stal, jak se zdá, teprve po smrti Avenariově, ale v jádře nebyl již thesí empiriokriticistických příliš dalek, když v prvním větším svém spise noetickém »Das Bewusstsein der Transcendenz oder der Wirklichkeit. Ein psychologischer (?) Versuch (Halle 1895) v protívě k noetickému názoru svého učitele Goswina K. Uphuesa (jenž přes to, že proti němu čelila, přijal věnování knihy oné) rozvíjel učení své o »novém, zvláštním druhu vědomí«, totiž vědomí transcendence čili skutečnosti«. V pozdější oné práci své o empiriokriticismu nad reprodukcí však myšlenek Avenariových Koch se nejen nepovznesl, ale také není mi známo, že by v nějakém pozdějším článku nebo monografii nějaké i jen pokus o to byl učinil.²⁾

A nejinak, ačkoli jak plodností tak bystrostí vyniká nad Kocha, nutno se vysloviti i o Rudolffu Willym, jemuž při-

¹⁾ Richard Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung. Kurze Darstellung. (Archiv für systematische Philosophie IV., 1898, str. 1—31, 129—159 a 336—363.)

²⁾ Dobou před uvedený článek náleží spis Kochův: »Die Psychologie in der Religionswissenschaft« (Freiburg a Lipsko 1896), jakož i monografie: »Zur Relativität des Erkennens« (Bonn 1897). Prvnější dílko se nás netýká tu přimějí, ale ani v jednom ani v druhém spisu není podáno něco originálního anebo pro empiriokriticism pozoruhodného.

padlo v orgánu empiriokriticizmu obstarávati největší část rubriky určené recensím a referátům. Hned po vyjití obou děl hlavních Richarda Avenaria Willy napsal obšírnou jejich kritiku;³⁾ v ní nešetří sice nijak chválou hloubky myšlení auktorova, ale na konec přece jen přiznává, že kritika čisté zkušenosti usiluje o něco — nedosažitelného. A nedlouho potom⁴⁾ hájí empiriokriticistického stanoviska a pónětí světa proti článku W. Schuppeho, a jako jiní žáci a stoupeni Avenariovi domnívaje se, že jen proto nevniká učení jejich mistra v kruhy filosofů, poněvadž vnější forma jeho a obtížnost dedukci jest tu nemilou závadou, i Willy snaží se uvést do učení empiriokriticizmu tím, že v člancích »Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt«⁵⁾ tlumočí nauku Avenariovu svým, jak jest přesvědčen, přístupnějším a srozumitelnějším postupem a způsobem. Po té však opouští úkol obhajce a interpreta filosofie a noetiky Avenariovy a v publikaci »Die Krisis in der Psychologie« (Lipsko 1899⁶⁾) snaží se ukázati, že moderní psychologie (německá) ocitla se v krizi: žádný z vynikajících té doby psychologů Willymu, na empiriokriticistickém stanovisku pořáde se nalézajícím, nevyhovuje. Wundtovu definici psychologie ostře posuzuje a odsuzuje, o Rhemkově »das Seelenkonkrete« ukazuje, že to jest jen jiná forma staré substance duševní (»das Seelending«), v Brentanovu odlišování soudů jako jevů psychických samostatných, jako jevů sui generis, tuší rovněž základ spiritualisticko-metafysický, obrací se proti Twardowskému, Stumpfovi, Uphuesovi atd. — krátce krok za krokem snaží se dokázati naprostou krizi v dnešní psychologii, krizi zavinenou tím, že neustále ještě provozuje neblahý svůj vliv metafysická, spiritualistická psychologie; dnešní předáci v psychologii vydávají prý zjemnělou pověru za vědeckou a čisté empirickou

³⁾ Bemerkungen zu R. Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung (Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. 16, 1892, str. 206—219).

⁴⁾ Das erkenntnisstheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff. (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18, 1894, str. 1—28). Jest to odpověď na článek Schuppeho v téže časopise (v roč. 17.) uveřejněný; ale jak málo u Schuppeho stať Willyho zmohla změnití mínění, nejlépe patrné z toho, že zase nejnověji proti Ziehenovým »Erkenntnisstheoretische Untersuchungen« hájí Schuppe starého svého mínění v článku »Meine Erkenntnisstheorie und das bestrittene Ich« (v Zeitschr. f. Psychol. und Phys. d. Sinnesorg. 35, 1904, str. 454—479.)

⁵⁾ Ve Vierteljahrsschr. f. w. Phil. 20, 1896, str. 55—86, 191—225 a 261—301.

⁶⁾ Původně to byla serie článků ve Vierteljahrsschr. f. w. Ph. 21, 1897, str. 79—96, 226—249 a 332—353; srv. i str. 370.

duševědu, v pravdě však vědecká psychologie není myslitelná podle Willyho bez vzájemného pronikání materiálu jednotlivin s centrálním stanoviskem celkového, povšechného názoru na svět (rozuměj arci: empiriokriticistického!). A stejně břitkým způsobem jako na doklad vývodů svých o krizi psychologie moderní posoudil (a nezřídka vtípně na slabiny některých přednášek ukázal) celkovou bilanci III. kongresu mezinárodního pro psychologii (Mnichovského).⁷⁾ Než ani Willy přes všecko své nadšení pro empiriokriticism a obratné péro své nepovznesl se k propracování noetiky oné anebo aspoň k uplatnění její na některém speciálním problémě noetickém neb psychologickém; ba na delší dobu pak se téměř úplně odmlčel, až zase v loni vydal spis o filosofii Nietzschově.⁸⁾

Ottu Krebsa, ačkoli s Čarstanjenem ujal se od r. 1897 redakce »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, mohli bychom v těchto rozhledech pominouti, poněvadž práce filosofická jeho se netýkala noetiky.⁹⁾ — kdyby nebylo nutno připomenouti, že zasloužil se publikací »dokumentu« k filosofii Avenariově. Obcuje hojně s Avenariem, zaznamenával si dodatky a opravy, které filosof onen k dílům svým ústně mu naznačil příležitostně, a doplniv záznamy tyto vlastnoručními přípisky a opravami, jež Avenarius si učinil ve svém příručním exempláři, vydal po smrti jeho vše v stati: »Avenarius' Berichtigungen zur »Kritik der reinen Erfahrung.«¹⁰⁾

Všecky dosud uvedené spisovatele z okruhu empiriokriticistického daleko předčí nejen produktivností literární, ale i rozsahem a obsahem svých prací Josef Petzoldt. Co charakterisuje jeho spisy od počátku, jest to, jak se snaží myšlenky Avenariovy uvésti ve styk s myšlenkami jiných filosofů, je oplodniti jaksí a dále rozvésti. Petzoldt byl z nejprvnějších, kdo přidali se k učení Avenariovu. Hned v r. 1887 píše článek »Zu Richard Avenarius' Prinzip des kleinsten Kraftmasses«¹¹⁾, hájí myšlenky Avenariovy o »nejmenším přírůstku« v známém nám již spise »Philosophie als Denken der Welt gemäss

⁷⁾ Was lehrt der III. internat. Psychologenkongress in München 1896? (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21, 1897, str. 97—106).

⁸⁾ Friedrich Nietzsche. Eine Gesamtdarstellung. (Curych 1903.)

⁹⁾ Krebs psal o významu Komenského pro vznik školy lidové (Monatshefte d. Comenius-Gesellschaft VII.) a o pojmu vědy u Lotzeho (ve Vierteljahrsschr. f. w. Philos. 21, 1897.)

¹⁰⁾ Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 20, 1896, str. 392—405.

¹¹⁾ Ve Vierteljahrsschr. f. w. Ph. 11, 1887, str. 117—203.

dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses« vyslovené.¹²⁾ ale tehdy objevuje se také to, co, jak jsem pravil, charakterizuje stále Petzoldta: snaha myšlenky Avenariovy připnouti k učení nějakému jiného filosofa. »Princip nejmenšího přírůstku síly v Avenariovském ponětí Petzoldovi se sice líbí, ale myslí, že lze k němu také dospěti rozvinutím Fechnerova »principu tendence či tíhnutí k ustálení rovnováhy«.¹³⁾ Ostatně Petzoldt myšlenku zde proslovenou a ponětí »ustálené rovnováhy« podržuje až do dnešního soustavného zpracování svých názorů, nejinak jako i jiné myšlenky v dalších článcích¹⁴⁾ pronesené podržuje a vtěluje do hlavního svého spisu, nedávno dokončeného. Z té příčiny nenaznačujeme trest těchto jeho statí, přestávajíc na nástinu myšlenkového jádra Petzoldtova chef d'oeuvre, jímž jest »Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung«. (Lipsko 1900—1904.)

Formálně vystupuje auctor tu nejinak než Carstanjen, Willy. Koch atd., totiž jako by chtěl podati uvedení do filosofie Avenariovy. Ve skutečnosti sice stojí na půdě empiriokriticismu, vykládá jednotlivé jeho these a hájí jich, ale snaží se nad ně, třebaš odchytky, které si od Avenariova názoru dovolil, nedotýkaly se nijakých podstatných nebo významnějších bodů učení empiriokriticistického. Ale charakterstikon vzpomenuté opět tuto zastihneme: Petzoldt snaží se zejména k ideám a filosofickému nazírání Arnošta Macha, Ostwalda a j. přimknouti se co nejužěji se svým empiriokriticismem.

Dílo Petzoldtovo rozděleno jest ve dva díly.¹⁵⁾ první »Die Bestimmtheit der Seele« převahou kritický, druhý »Auf dem Wege zum Dauernden« spíše diegetický, nechceme-li přímo říci dogmatický. Když první díl narazil na neporozumění a v nejedné recenzi byl odmítán, když zejména pak W. Schuppe v pojednání, jehož jsme se také v těchto »Rozhledech« dotkli, »Zusammenhang zwischen Leib und Seele« pokládal za nutné obsírněji několikrát

¹²⁾ Dodatkem připomínáme, že nedávno spisek ten vydán byl v nezměněné podobě v 2. vydání v Berlíně 1903.

¹³⁾ Fechner stanoví princip ten ve spise: »Einige Ideen zur Schöpfung und Entwicklungsgeschichte der Organismen«, Lipsko 1873).

¹⁴⁾ Maxima, Minima und Ökonomie (původně ve Vierteljahrschr. f. w. Ph. 14, 1890, jakožto řada článků, pak samostatně v Lipsku 1891), »Das Gesetz der Eindeutigkeit (Vierteljahrschr. f. w. Ph. 19, 1895, str. 146—203). Meně pro náš předmět — leda pro přirovnání s 2. dílem Petzoldtova »Uvedení do filosofie čisté zkušenosti« — důležité jsou články jeho: »Einiges zur Grundlegung der Sittenlehre (ve Vierteljahrschr. f. w. Phil., roč. 17. a 18.)

¹⁵⁾ O prvním díle zmínil se čtenářům České Mysli dr. F. Krejčí v roč. IV. str. 439.

proti Petzoldtovi se obrátiti, Petzoldt napsal obšírný článek: »Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des psychophysischen Parallelismus« do Archivu für systematische Philosophie (VIII., 1902, str. 281—337.), ve kterém nejen hájí svých učení, ale interpretuje je blíže a určitěji a přesně formuluje stanovisko své k filosofickým názorům Schuppeho, Rhenkeho, Külpeho, Machovým, Wundtovým atd. Proto chtějíce vyloupnouti jádro noetiky Petzoldtovy z hlavního tohoto díla, jsme nuceni kromě k uvedenému hlavnímu dílu zvláště také k této stati jeho přihlédnouti.

Pomineme-li jednotlivostí, které samy o sobě jsou zajímavý často (na př. jak polemizuje Petzoldt proti pojmu nevědomého v psychologii, i když třeba v zjemnělé formě jako u Lippsa neb Corneliusa se vyskytá; jak popírá »intensitu« psychickou a možnost jakéhokoli měření počítků a t. d.), přejdeme-li vše to co možná, co jest prostým opakováním, výkladem anebo rozvedením výroků Avenariových, můžeme vytknouti následující pojmy, které tvoří hlavní pilíře noetických úvah Petzoldtových: pojem minimálního přírůstku síly, pojem jednoznačnosti (Eindeutigkeit) a jednoznačné určenosti (eindeutige Bestimmtheit), pojem psychofysického paralelismu a pojem trvalosti, trvalého stavu (Dauerbestand, Dauerzustand). Negativně pro Petzoldta jest nejvýznačnější, že přidává se k modernímu (Machovu) eliminování ponětí příčinnosti z vysvětlování vztahů mezi zjevy a že na místo pojmu příčiny snaží se zavést pojem jednoznačně určené funkce. To, co se obyčejně naznačovalo jako kausální vztah mezi věcmi, když se pravilo, že věc A působí na B, či že A jest »příčinou«, B »účinkem«, formuluje se u Petzoldta (po příkladu Machově a jiných) takto: znaky zjevů jsou navzájem na sobě určitým způsobem závisly, čili znak jeden jest funkcí znaku druhého a to tak, že vzájemně jednoznačně se určují.

Když však s tímto pojmem obrátiti se chceme k jevům poznání a k jevům psychickým člověka vůbec, podle Petzoldta nemůžeme klásti mezi jevy psychickými a fysickými kausální nexus, jak činí rozličné formy dualismu, nemůžeme ani mluvit o nějaké vzájemné jich na sobě »závislosti« v běžném toho slova smyslu, nýbrž jedině paralelnost, souběžnost obou musíme připustiti, jinak řečeno, musíme uznati platnost, a to o b e c n o u a n u t n o u p l a t n o s t p s y c h o f y s i c k é h o p a r a l e l i s m u.

Tu však jest kámen úrazu pro ty, kdo by podkládali Petzold-

toví, jako by chtěl hájiti psychofysického paralelismu ve smyslu metafysickém, i neopomíjí výslovně upozorňovati: »Psychofysickým paralelismem jsem vždycky rozuměl jen ono učení, že psychické žití, má-li býti úplně pojato, nutně musí býti jednoznačně koordinováno ve všech svých fásích s pochody v centrální soustavě nervové, čili že není počítku, není představy, není citu, ani myšlenky, vůbec není sebe jemnějšího hnutí duše lidské, aby nebyl s ní současně nějaký pochod v mozku; schází-li ten, schází i ono.« Toto pojmání »paralelismu psychofysického« jako »fakta«, ne jako hypotézy není závislé na žádné metafysické soustavě, na žádné filosofii, jest »obecně« platné, jest empiricky »nutné«, t. j. logicky nutně vyplývají z něho další fakta jemu podřazená. Ovšem psychofysickému paralelismu třeba rozuměti jen tak, že psychické jevy (Ereignisse) jsou pokaždé jednoznačně určeny biologickým děním, nikoli naopak! Pokud se tkne »obecnosti« a »nutnosti« kladu psychofysického paralelismu, shrnul bych obšírné výklady Petzoldovy argumentace zcela krátce v následující body:

1. O mnoha pochodech duševních víme, že jsou podmíněny pochody v mozku.
2. Dění přírodní naskrze jest jednoznačně určeno fysickými znaky.
3. Pro dění duševní nikdy nelze udati psychických znaků, jimiž by bylo určeno jednoznačně.
4. Avšak i při dění duševním jsme nuceni si je mysliti nějak určeno jednoznačně.
5. Když tedy psychický element druhým elementem psychickým není jednoznačně určen, a přece zase i dění duševní musíme si mysliti jako jednoznačně určené, pak nezbývá leč předpokládati, že to, co o mnohých pochodech duševních víme (že totiž jsou podmíněny pochody v centrální soustavě nervové tak, že bez pochodů těchto není oněch), platí také o nich v š e c h, čili — paralelism psychofysický jeví se jak obecným, tak nutným.

Když takto vývody a argumenty Petzoldovy suše vedle sebe postavíme, nejlépe vysvitne, do které míry má klad jeho pravdu a do které schází mu zaručenosti. Netřeba obsáhlé kritiky, aby bylo patrné, že jednak věc jeví se jako v ý s u d e k z určitého množství vypořizovaných fakt a z jistých premis obecnějších, tedy že — v Petzoldově formulaci — psychofysický paralelism není »That-sache«, jak by rád dokázal, nýbrž aspoň v obecnosti své a »nutnosti« že to jest výsudek induktivní a generalisující, jednak, že vlastně hlavní jádro sporu tkví v bodě druhém, zdali jevy psychické

navzájem vůbec se určují (»jednoznačně«) čili nic. Petzoldt tvrdí, že nikoli, jiní hlásali a hlásají, že ano. Empirie tu nepomůže, poněvadž ta nám podává jedině ty a ty jevy psychické v posloupnosti určité, ve změnách určitých; odkud ty změny (po případě neměnnost), zdali podmíněny předchozími aneb současnými jevy psychickými, či zdali jistými pochody fyziologickými a kterak, k tomu lze odpovídati jen — výsudky, hypoteticky, dělej co dělej. To, že »n e l z e u d a t i« pro dění duševní psychických znaků, jimž by bylo jednoznačně určeno, neznamena, že by takové jednoznačné určnosti v oboru duševna býti nemohlo, v ů b e c n e b y l o. I když bychom druhý bod argumentace oné připustili, značilo by to jen — noetickou, nikoli reální nemožnost obdobné souvislosti zjevů psychických, jaká vládne v říši zjevů fysických.

O jiných méně důležitých jednotlivostech noetických v knize Petzoldtově se zmiňovati nechci. Leda bych ještě poznamenal, jak stanoví si »poslední kriteria« pravdivosti nějaké theorie. Theorie jest pravdivá podle Petzoldta, jestliže dovede souhrn našich zkušeností jednoznačným způsobem »kausálně« beze zbytku rozebrati. Jestliže pak tomuto postulátu zdá se vyhovovat více theorii, ta zaslouží přednost, aby byla přijata, která proti ostatním má jednodušší methodický princip.

Druhý díl hlavního spisu Petzoldtova pro noetiku málo co nového podává, jsa spíše nákresem metafysiky a filosofie dějin auktorovy. Poslední etapy vývoje lidského auktor takto si kreslí: Z organických bytostí velická většina dospěla za dnešní doby již relativní stabilnosti, dospěla stupně, na němž se nějak podstatně dále již nevyvíjí. Další, neustávající vývoj můžeme dnes pozorovati ještě jen u jedné specie, totiž člověka; u něho k ustálenosti jest ještě daleko a orgán, který podroben jest především tomuto vývoji v člověku, jest mozek. Ale i tu dojde jednou k stavu ustálenosti (Dauerzustand), neboť vývoj nejde do nekonečna a každý pokrok jest přivozen snahou dosíci onoho vrcholu stability.

I pokrok vědy možný jest jedině podobnou tendencí centrálního orgánu dospěti k stabilisaci. Každý skutečný vědecký pokrok neb vědecká vymoženost záleží v ukončení nějaké organické řady vývojové systému C a učení se něčemu, nabytí nějakého nového poznatku jest zcela podobné vzrůstu a vývoji nějakého orgánu, jak jej pozorovati můžeme u mladistvého organismu. I věda pokračuje, po otázce řeší otázku, ale jednou i věda dospěje oné relativní ustálenosti, až totiž pro každou oprávněnou otázku bude míti pohotově náležitou odpověď. Tenkrát také však zároveň s dovršením vědy

dosáhne lidstvo ideálu mravního. Poněvadž nebudou již se díti žádné další (skutečné) pokroky technické, jimiž se tvoří tak ohromné rozdíly sociální, poněvadž hotového kapitálu bude tolik nahromaděno, že pro oprávněné potřeby všech úplně bude postačovat, aniž by pak bylo možno míti rozumný zájem hospodářský na velikém majetku, poněvadž každý podle svých schopností bude rád blahu společnosti sloužiti, realisován bude mravní a společenský ideální stav, nastane mravní i vědecký, ale i estetický a logický »Dauerzustand«. Arci nabytí této vrcholné ustálenosti nepodaří se všem jedincům společnosti najednou, ba i pak na př. budou přes všecku zdokonalenou výchovu individua, která snadno by mohla společnosti se státi nebezpečná, ale společnost bude míti tehdá již tak dokonalá opatření a zařízení, že individua ta budou učiněna neškodnými. Atd. — jen, čtenáři, nebuď všetečný a netež se, kdy to vše bude, čili j a k jsme dosud vzdáleni od tohoto »empiriokriticistického zklidnění, či stavu ustálenosti! —

At však jakkoli o výkladech Petzoldtových v jednotlivostech soudíme, toho nelze popřít, že ze všech stoupců empiriokriticismu i rozsahem i obsahem svých prací nalézá se v popředí, a nezdá se, že v okruhu této noetiky postoupil někdo dále. Ba naopak, v poslední době práce empiriokriticismu v Německu v oboru vlastní filosofie jakoby mizela, anebo pokud se objeví nějaká práce, jest to publikace v každé příčině slabá, jako na př. letos uveřejněný spisek E. Th. Erdmanna z obecné theorie pojmů,¹⁶⁾ jenž nad to, co pověděl již Avenarius, nedovedl podat nic, leda několik nových svých — terminů. Také to, jak na př. H a n s C o r n e l i u s ve své psychologii (Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Lipsko 1897), hleděl využití empiriokriticistického stanoviska a učení, nepodařilo nic, co by šlo nad Avenaria, anebo co by bylo psychologické vědě buď v příčině obsahové, nebo methodické posloužilo.¹⁷⁾

Kdežto však empiriokriticizm v Německu a v oboru filosofie, resp. noetiky samé jakoby již jen vyzníval, jednak v okruhu filosofujících přírodovědců nalezl příbuzné duchy, kteří více méně ochotně a více méně vědomě přiklonili se k empiriokritické nauce, jednak za hranicemi Německa vykázáti se může novými a to zdatnými stoupcí. O onom, totiž o vniknutí empiriokritických idejí

¹⁶⁾ Drei Beiträge zu einer allgemeinen Theorie der »Begriffe«. Lipsko 1904.

¹⁷⁾ Srv. o tom souhlasný úsudek dra F. Krejčího v Čes. Mysli V., str. 54 nn. a 210 nn.

v okruh moderní fyziky a energetiky, promluvití vyžadovalo by zvláštní kapitoly, o tomto druhém ještě několik aspoň slov.

Jest zajímavo, že tyto novější stoupence empiriokriticizmu mimo hranice jeho původní vlasti nalezneme v zemích slovanských, zvláště v Rusku a Polsku. V Rusku již r. 1891 Vladimír Viktorovič Lesevič v knize »Čto tak je filosofija« (Petrohrad 1891) věnoval význačné místo nauce Avenariově a v pozdější své práci »Filosofický odkaz devátého století« (Russkoje Bogatstvo 1896) podal trest (především I. dílu) »Kritiky čisté zkušenosti«. V Avenariově empiriokriticizmu Lesevič zří dovršení a docelení vývoje moderního positivismu a snah o exaktní filosofii. A jiný ruský filosof, A. Bogdanov v článkách: »Ideál poznání« a »Život a psychika«¹⁸⁾ předvádí zásadní nauky empiriokriticizmu, a spojuje je s filosofickými ideami Machovými usiluje o »empiriomonism«, speciálně pak o založení psychoenergetiky a monistického pojmání života.

Pokud pak se týče Poláků, mají mezi svými pracovníky filosofickými velmi zdatného »empiriokritika«, pí. dr. Josefu Kodisovou. Kodisová napsala hojnost pojednání jazykem polským, německým a anglickým (dlela delší dobu v Americe), vesměs v duchu empiriokriticizmu, a čelnější z nich vydala souborně v knize: *Studja filozoficzne* (Varšava 1903). Některé z článků její, jako filosofický nekrolog (anglický) »Richard Avenarius«¹⁹⁾ a největší část článků polských, do »Przeglądu filozoficznego« psaných,²⁰⁾ jsou ryze informativní, snažice se seznámiti čtenářstvo s učením německého filosofa (a kromě něho i s filosofickým učením Machovým, Ostwaldovým a pod.), některá však, zejména německy psaná pojednání obsahují opravdu pozoruhodný pokus v šlápějích Avenariových kráčeti dále, po případě aplikovati empiriokritické hledisko na speciální otázku některou.

¹⁸⁾ Voprosy filosofii i psichologii XIV., 1903, str. 186—233 a str. 682—708 a 822—866.

¹⁹⁾ V Psychological Review III., 1896, str. 603—610.

²⁰⁾ Články ty jsou následující: Upadek materjalizmu w nauce (Przeгляд filozoficzny II, 1899, 3., str. 49—63); Problemat energetyki (tamtéž III., 1900, 3., str. 57—79); Empiryo-Krytycyzm. Ryszard Avenarius, Ernest Mach. Krytyka Wundta. (IV., 1900, 2., str. 190—206 a 3., str. 348—354); Co to je filozofja (IV., 1901, 4., str. 543—554); Kilka uwag o możebności psichologicznego prawa czasu (VI., 1903, 1., str. 1—8.); Filozofja przyrody W. Ostwalda (VI., 1903, 1., str. 41—54.); Znaczenie kulturalne filozofji ozystego doświadczenia. (VI. 1903, 4., str. 387—401).

Tak na př. v článku: »Die Anwendung des Funktionsbegriffes auf die Beschreibung der Erfahrung«²¹⁾ snažíc se ukázati, že nutno zavéstí ve vztahy dat empirických pojem funkce, modifikuje si Avenariovy formulky následujícím způsobem: Vydeme-li od Avenariovy základní formule pro kolísání systému C , totiž: $f(R) + f(S) = \delta$ a zvolíme si libovolnou empirickou hodnotu (jedweder erfahrener Werth) y , pak arci i tato hodnota jest závislá na kolísání od R a S navozených, t. j. i pro ni platí:

$$y = F[f(R) + f(S)].$$

Ale tato hodnota jest zároveň funkcí obou měnivých veličin, systému C a jeho okolí, tedy:

$$y = F_1(C, r),$$

kdež C značí centrální systém C a r variující součást okolí. Zkoumáme-li dále hodnotu y s formální stránky ve všech jeho variacích, můžeme ji pokládati za složenou a to z nějaké konstantní části a nějaké variující, takže nazveme-li první a a druhou α , bylo by lze (fysiologickou) hodnotou y vyjádřiti jako $f_1(a, \alpha)$ a tedy vyplývá:

$$y = F[f(R) + f(S)] = F_1(C, r) = F_2(a, \alpha) = \varphi(a, \alpha).$$

Když by pak (následkem opětování a cvičení) ona variující část mizela a mizela, až by po případě vůbec odpadla, dostaneme:

$$y = \varphi(a),$$

t. j. případ, kdy y má konstantní hodnotu, a uvedeme-li si na pamět, že $\varphi(a) = F_1(C, r)$, při čemž C i r by mělo hodnotu konstantní, patrnó, že žádný z obou těchto momentů nikdy se nemůže státi nulou. Jinými slovy: Uvedená formulka převádí nás z oboru ještě se vyvíjejícího poznání do oboru poznatků hotových, jež třeba pojímati za výraz pevně určených stavů organických.

Speciální otázku, noetický význam počítka s hlediska empiriokritického řešiti Kodisová pokusila se v studii: »Der Empfindungsbegriff auf empiriokritischer Grundlage betrachtet.«²²⁾ Rozlišuje si nejprve dvoji způsob uvažo-

²¹⁾ Ve Vierteljahrschr. f. wiss. Phil. 21., 1897, str. 425–452. Srv. ostatně k tomu také článek o reálnosti a jejím vědeckém významu (Rzeczywistość i jej naukowe pojęcie, v Przeglądu filozof. V., 1902, 1., str. 68–76. a 2., str. 135–167.)

²²⁾ Vyšla ve Vierteljahrschr. f. wiss. Philosophie 21., 1897, str. 425–452. Jinou speciální otázku řešila ve spise: »Zur Analyse des Apperceptionsbegriffes (Berlín 1893) a v Biologiczne zadania w psychologii (v I. roč. Przeglądu filozof.)

vání a traktování otázek: absolutní a relativní. Absolutně podrobujeme »věci« a »myšlenky« (v Avenariově slov těch smyslu) úvaze, když beze vztahu k vypovídajícímu o nich individuu uvažujeme; relativně, když hledíme k individuu výpověď činícímu. Analysující to, co nám jest dáno, obdržíme při absolutní úvaze prvek čili element, z analýse relace vypovídajícího individua k jeho okolí obdržíme pojem počítku, resp. pocitování (Empfindung). Pojem tento jest dvojitý, podle toho totiž, zdali došli jsme k němu analysou vjemů či představ. První pojem, který vzniká abstrakcí obsahu funkce smyslové z vjemu, není nějaká jednotka, ke které jakožto ku »poslední« by mohla snad psychologická analýsa dospěti, a pro noetiku nemá významu (jen hlavně pro psychofysiku). Druhý pojem počítku vznikl z rozboru »představ« v poslední jejich součástce, vztahuje se na naprosto poslední myslitelné jednotky a abstrahuje úplně od způsobu jejich vzniku; oborem jeho jest právě noetika. Noetika může postupovati dvojitě cestou: buď, jako to činí idealistická filosofie, zkoumá poměr vjemů a představ k »věcem« a »myšlenkám«, anebo zkoumá poměr toho, co já a moji bližní označujeme jako představu a vjemy, k součástkám okolí, jako to činí empiriokriticism. Noetický pojem počítku může s empiriokritického stanoviska sloužit rekonstrukci a analýse hodnot, chyba však jest, byly-li činěny pokusy počítky identifikovati s elementy a učiniti je posledními jednotkami či prvky světa (věčného a myšlenkového).

Posléze zaslouhuje zmínky článek Kodisové »Ei nige empiriokritische Bemerkungen über die neuere Gehirnpsychologie«²³⁾, v němž přes všecku chválu, kterou vzdává novějším pracím z oboru fyziologie mozku, které provedli zvl. Loeb a Bethe a způsobili fak, že zbavuje se nauka metafysického roucha, vytýká neudržitelnost fysického = hmotné a psychického = nehmotné, a myslí, že by k dovršení exaktnosti přispěla aplikace roztřídění Avenariova zkušenosti v »Charaktere« a »Elemente«. Lze ovšem pochybovati, že by moderní fyziologie rad Kodisové, třebaš je udílela s plným přesvědčením o pravdivosti jich, valně si povšímla, natož uposlechla. Mimo schemata a formulky empiriokriticismu půjde odborná věda zajisté zas, jako dosud málo pozornosti věnovala výplodům fantazie anebo škatulkování filosofů, do svých výmyslů celou duši zabraných.

²³⁾ Zeitschrift für Psychologie u. Physiologie d. Sinnesorgane 23, 1900, str. 194—209.

B. PSYCHOLOGICKÉ.

Píše Fr. Krejčí.

(Dokončení.)

Herrmann Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie. I. Band. Lipsko 1902.

Ačkoliv kniha Ebbinghausova není nadepsána *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, přece její přednost spočívá právě v podání té části psychologické teorie, která bývá označována epithetem *fysiologická*. Tato přednost vyniká zvláště teď, kdy klasické dílo Wundtovo stejného názvu vzrostlo v posledním vydání k takové ohromnosti, že pozbylo praktické způsobilosti sloužiti za příručku k rychlému a pohodlnému instruování se o věcech na hranici psychologie a fysiologie stojících. Ebbinghaus podává všech těch věcí pečlivý výbor, v němž nic důležitého neschází a jenž prost jest podrobností, a to hlavně v knize druhé, jednající o složení a činnosti nervstva, a v kapitole třetí, kdež přijdou na řadu smysly. Vytknouti by se mohlo, že podává výklad o nervech se stanoviska teorie neuronové, neorientuje o novějších názorech theorii tu popírajících. Na některých místech podává hypotheses své vlastní a dlužno vyznati, že jsou vždycky pozoruhodné, na př. jeho doplnění Helmholtzovy teorie slyšení, ponětí kinestetického smyslu, počítků bolesti. Příležitostně jsem o těchto jeho názorech pojednal v 2. díle *Psychologie* a je posoudil.

Podobnou předností vyniká úvodní část Ebbinghausovy psychologie u porovnání s psychologii Münsterbergovou. Základní otázky o podstatě jevů duševních, o jich poměru k jevům hmotným a z nich vyplývající otázky o duši a vzájemném působení duše, a těla o uvědomění a p. jsou probrány stručně a obsažně bez těch dlouhých diskusí, které čtení Münsterberga tak stěžují. V celku se tu Ebbinghaus přiznává k čisté empirickému stanovisku, čině jisté koncese v ponětí představ nevědomých a v užívání slova duše. Nechce se vzdáti pojmu nevědomých představ, poněvadž ho vyžaduje prý vysvětlování souvislosti dějů duševních (*Unbewusst geistig soll uns somit eben das heissen, was wir zur Herstellung eines befriedigenden psychischen Kausalzusammenhanges voraussetzen haben.*). Poněvadž představa vstoupivši v nevědomí nepozbývá schopnosti státi se opět vědomou, musí to, co po ní zbude, vedle nervové stopy míti korelát psychický, nějak podobný vědomému stavu, ale nikoli s ním totožný. To jsou dle mého mínění zbytečné okolky, poněvadž ku pochopení souvislosti původní a vybavené představy postačí souvislost mezi

fysiologickými jejich koreláty a poněvadž je zcela v duchu paralelistického stanoviska, aby k hmotné stopě a souvislému s ní nervovému procesu při reprodukci se dějícímu přistoupilo vědomí zrovna tak záhadně a nesprostředkovaně, jako přistupuje ku nervové změně způsobované popudem na periferii. Nenazývám-li to, co předcházelo počítku, nevědomým stavem duševním (pokud je popud příliš slabý), proč bych nazýval tak to, co zbude po počítku, nejsem-li si toho vědom? Ebbinghaus nemůže se spřáteliti s myšlenkou, že by duševnost byla něco, co neustále jakoby skokem vystupuje z ničeho a po nějaké chvilce opět v nic se rozplývá (53.). — Co je na té myšlence protismyslného? V elektrickém drátě střídají se efekty světelné také skokem a po nějaké chvilce rozplývají se v nic. Ebbinghaus dovolává se analogie s obyčejným způsobem myšlení, když existenci něčeho předpokládáme, aniž bychom o tom měli nějakých smyslových dojmů, na př. při představě o nitru zemském. Důvod máme prý v tom, že soudíme, že za vhodných okolností by předpokládaný předmět smyslům dostupný byl. Avšak analogie ta je nesprávná, poněvadž jen proto předpokládati mohu existenci jistých vlastností vnitřku zemského, poněvadž o existenci tohoto vnitřku pochybnosti není; kdežto při představě nevědomé jedná se o existenci něčeho, co jinak neexistuje než mým předpokladem.

Slova duše chce Ebbinghaus užívatí na označenou nikoli nějaké jednoduché, nedělitelné podstaty, nýbrž na označenou jednotného a svým způsobem rozčleněného celku či systému četných, těsně souvisejících a rozmanitě k sobě se majících realit vědomí (Bewusstseinsrealitäten) — celku duševního života. Myslím zase, že není radno v psychické theorii ani s takovouto výhradou slova duše užívatí, poněvadž theorie má povinnost nesprávnému, ale zakořeněnému pojmu substanciální duše ubíratí půdy, kde jen možná. Na ohrazení, s kterým se slova duše užívá, snadno se zapomene a mohou vzniknouti osudná nedorozumění.

(Jak snadno by mohl k nedorozumění vésti tento obrat na str. 590. : infolge der allzugrossen Zahl gleichzeitiger Ansprüche an die Seele! Není užití slova Seele v tomto případě jakoby bezděčným příznáním, že pozornost, o níž se na citovaném místě jedná, nelze bez pomocného pojmu substanciální duše vysvětliti? Najdou se, kdo to v tomto smyslu využijí.)

Co se týče methodického postupu při budování psychické soustavy, pocítil Ebbinghaus potřebu výslovně odmítnouti stanovisko vývojové. Jeho elementy psychického dění nemají býti vývojové jed-

notky, t. j. nejjednodušší psychické útvary nemají býti zároveň nejjednoduššími stadii vývoje, nýbrž abstrakcemi čistě theoretickými, jimž nic nevádí, že jich ve skutečnosti nenacházíme leč jako složek. Také o tom jsem se zmínil v I. díle Psychologie, a odkazuje k bližšímu poučení tam, přidávám zde: habeat sibi; jeho ohražování se proti požadavku plynoucímu z theorie vývoje, je důkazem, že váha jeho počíná se od systematickú psychologických uznávati a odtud k vyhovění jemu jest jen krok, který bude muset býti učiněn.

Za nejjednodušší a základní jevy psychické, pokládá počítky (Empfindungen), představy (Vorstellungen) a city, kdežto akty volní jsou jen kombinace předešlých. V tom shoduje se s Wundtem. Jestliže definuje počíteč jako psychický ekvivalent působení jednotného komplexu popudového na některé čidlo (421.), zahrnuje v rozsah toho pojmu i to, co nazývám já vjemem (viz Psychologie II., 219.). Je v tom důsledným vzhledem ke skutečnosti, v níž nejsou dány jednoduché kvality počítkové, nýbrž jejich komplexy, a nedůsledným vzhledem k přijatému požadavku, aby theorie počínala abstrakcemi nejjednoduššími. Pak může při počítečích svých rozeznávati, 1. vlastnosti všem společné, 2. vlastnosti společné některým třídám, 3. vlastnosti jednotlivým třídám specifické. Podle tohoto posledního třídí počítky (kvalita), podle druhého určuje vjemy prostorové, časové, pohybové a mnohosti a rozdílu, podle prvního určuje poměr počítků k popudům (kvantita). Při vjemech časových a prostorových strání Ebbinghaus nativismu. Představy definuje jakožto stavy vědomí (Gebilde), které nepocházejíce přímo z popudu čidel počítkům přece jsou zřetelně podobny. (524.)

City Ebbinghaus usamostatňuje proti počítkům a představám, pokládaje je za následky těchto (Folgeerscheinungen), které vznikají působením jejich na jistého činitele, který není totožný s tím, od něhož pocházejí obsah a jiné vlastnosti počítků. Anebo prý možno je považovati za podružné účiny (Nebenwirkungen) týchž příčin, z nichž pochodí současné představy a počítky, takže působením oněch příčin na jisté části organismu vzniká obsah a současně působením týchž příčin na jiné části organismu citový efekt! Zde je slabá stránka Ebbinghausovy psychologie. Předně ta neurčitost a nejasnost poměru citů k počítkům a představám, bez nichž se nevyskytují, at jsou Folge- nebo Nebenerscheinungen jejich. Za druhé neshoda s významem citů pro život organismu, pro jehož zachování jsou důležitější než obsahová stránka dojmů. Za třetí to, že mají pocházeti z působení téhož po-

pu du na j i n é části organismu; jak chce potom vysvětliti známý fakt, že týž popud na týž organism působící delším trváním z příjemného stává se nepříjemným? Zde asi není jiné pomoci, než příjemnost a nepříjemnost pokládati za jednu stránku stavu vědomí, která při témž nervovém procese nerozlučně spojena jest se stránkou obsahovou.

V poslední knize tohoto dílu psychologie Ebbinghaus jedná o zákonech duševního života (allgemeine Gesetze des Seelenlebens) a zahrnuje látku sem spadající pod tři záhlaví. Předně o současnosti duševních jevů čili o tom, jak si vede duše (v tom výše uvedeném smysle vzato), když současně působí více příčin duševních jevů. Sem spadá úžina vědomí, pozornost. Za druhé o působnosti duševních jevů — paměť, asociace, reprodukce. Za třetí o častém opakování duševních projevů (Bethätigungen) — cvik, zvyk, únava. Tyto úkazy jsou sice jen kombinovanější a stupňované případy předešlých, jeví se však tak zvláštní ráz, že je třeba věnovati jim zvláštní úvahu.

Pozornost dle Ebbinghause záleží v živém vystoupení a účinnosti (Hervortreten und Wirksamwerden) jednotlivých duševních útvarů (Gebilde) na úkor jiných, pokud jsou tu podmínky nějaké, aby i tyto jiné útvary se uskutečnily (für die gleichwohl auch gewisse Veranlassungen des Zustandekommens vorhanden sind). Pozornost je tedy výsledek výběru (Selectionsprozess) a záleží v obmezení či koncentraci duše (zas ten dubiosní pojem místo: vědomí) na určité počítky neb představy.

Nic nemůže brániti, abychom na pozornost pohlíželi jako na případ selekce, a když tak učiníme, zjednoduší a usnadní se výklad podmínek pozornosti, pokud jsou mimo nás v dojmu budícím pozornost anebo v představě poutající naši pozornost. Snadno ze zkušenosti určíme, k t e r é dojmy vítězí v zápase o zájem náš, a pro některé potřeby, na př. pedagogické, to úplně postačí. Avšak vysvětlení úkazu pozornosti to není, nýbrž pouze popis. Při pozornosti dostavují se všeliké fyziologické, na venek patrné změny, jichž duševním korelátém je známé napjetí. Jak to přijde, že při selekčním procesu, který tvoří dle Ebbinghause podstatu pozornosti, tyto fyziologické změny se dostaví, to vysvětleno není, a Ebbinghausovi nezbývá, než je prostě konstatovati. Tyto fyziologické změny shodují se při bezděčné pozornosti se změnami, jež pozorujeme při dojmech příjemných vůbec, cítíme se při nich činnými; naproti tomu při úmyslné pozornosti jsou fyziologické změny jiné — to vše se z ponětí selekce

vysvětliti nedá. Právě-li Ebbinghaus, že působí problém pozornosti psychologii velké rozpaky (585), není tomu jeho názorem odpo-
moženo.

Při asociaci má náležitý zřetel k tomu, že ve zkušenosti dána jest jen reprodukce a že asociační zákony jsou vlastně zákony reprodukce.

Zavírám svůj referát o knize Ebbinghausově přáním, aby druhý díl co nejdříve vyšel.

C. PO DĚJINÁCH FILOSOFIE.

Píše Fr. Drtina.

(Pokračování.)¹⁾

Nad jiné důležitý a cenny jsou nám ovšem vlastní zprávy, autobiografické zápisky jednotlivých myslitelů. Konfese sv. Augustina, Rousseaua, vzpomínky Pestalozziovy (»Schwanengesang« a »Meine Lebensschicksale«), autobiografie J. St. Milla jsou dějepisci filosofie prameny nad jiné významné. Některé poznámky, jež činí Descartes a Locke ve spisech svých o vlastním mládí, o svých studiích a stycích, vrhají hned jasnější světlo na vznik jich soustav. Ovšem jsou to jen vzácné, jinak nepostačující črty a narážky : daleko cennější na př. by bylo, kdyby byly zachovány filosofické přednášky otců Jesuitů z ústavu La Flèche, kde Descartes byl vychován, nebo poznámky, jež sám si činil, z nichž studoval a ve filosofii se zapsával. Skepticism filosofický a náboženský u Montaignea chápeme dobře ze vlivu, jež na mládí jeho měly kruté boje náboženské té doby, Kantovu úctu k náboženství pochopíme lépe, uvážíme-li, že matka jeho neobyčejnou zbožností se vyznačovala, a že přední učitel jeho Schultz byl nadšený pietista.

Požadavek první, logického pragmatismu i druhý právě vyličený psychologický čili biografický musí býti v dějinách filosofie uvedeny navzájem ve shodu. Dějiny filosofie, které příliš jednostranně stavějí v popředí jen moment biografický a ostatních stejně důležitých nedbají stejnou měrou, jsou neúplné. Sem patří anglické dějiny Lewesovy,²⁾ jež jsou jednostranný i tím, že jsou psány s hlediska positivismu Comteova.

¹⁾ Viz str. 37 a n., 214 a n.

²⁾ Lewes G. H., The history of philosophy from Thales to the present day (2. sv., Londýn 1871).

3. Veliký význam při studiu dějin filosofie má moment kulturně-historický. Ideje a soustavy filosofické nejsou toliko výtvořiny logického pragmatismu ani díla čistě individuální, v nich zrcadlí se zajisté celé ovzduší a okolí, ve kterém myslitel určitý žil a pracoval, jakož i on sám zpětně na okolí to působil. Tento moment, jež všeobecně kulturně-historickým nazýváme, je důležitosti veliké, a jen dbají-li ho dějiny filosofie v míře dokonalé, stávají se oněmi pravými všeobecnými dějinami lidstva, jak jsme od nich na počátku byli požadovali.

Je pak tu dbáti hlavně těchto věcí:

a) Současné dějiny politické mají působení ve filosofickou spekulaci. Stav Řecka, a speciálně Athen za doby války peloponeské mnoho vysvětlují ze styků Sokrata a sofistů, stav Řecka za doby Alexandra Velikého jedině nám může ozřejmiti filosofický eklekticism a vnikání hlavně náboženských nauk východních na západ. Vznik filosofie církevních otců byl umožněn jednotností veleříše římské, a ustrojení církve ve středověku dalo hlavně podnět k vytvoření filosofie scholastické.

Moment politický tím více na váhu padá, uvážíme-li, že přední filosofové v politických událostech měli činnou účast. Ve starověku Thales, Pythagoras a škola jeho, Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero, Seneka, Marcus Aurelius a j. buď přímo politicky působili nebo měli politický význam, v době pak nové přední myslitelé nebyli profesory filosofie, nýbrž státníky. Bacon byl kancléřem, hlavní spisy Hobbesovy jsou věnovány politice, Locke, Hume, Leibniz byli politicky činní, Fichte svými řečmi položil základ politické jednotě německého národa, J. St. Mill účastnil se politických a hospodářských bojů Anglie. Že hegelianism v Prusku a cousinism ve Francii měly dosah a význam politický, je všeobecně známo. Tak nejen politické události měly působení na jednotlivé myslitele, nýbrž ideje mysliteli pronešené často přivodily události politické. Rousseau a Voltaire, francouzští encyklopedisté vůbec připravovali francouzskou revoluci.

b) Studium současných dějin literárních a uměleckých vůbec má velikou důležitost pro poznání filosofického vývoje. Styk mezi filosofy a básníky byl velmi těsný. Platon byl nejen filosof, ale též básník, díla Homerova a Hesiodova nejen od scholiastů a básníků byla studována, nýbrž zvláště též od filosofů. Pro poznání Sokrata třeba si všimati i Aristofana, zvláště pak frapantní a účinná je souvislost mezi Chrysippem, zakladatelem stoici-

smu a Euripidem. V nové době jako příklad zajímavý bych vytkl zvláště působení filosofie Descartovy v krásnou literaturu: Nauka Descartova působila neobyčejně účinně ve společnost a literaturu francouzskou za své doby zvláště v Paříži, vábila novostí svou, pěkným podáním i ladným slohem Descartovým. Veliká byla shoda mezi naukou Descartovou o vášních (*passions*) a léčením jich u předních dramatických básníků francouzských, zvláště Corneilla a Racina. V polovině 17. století vzkvétá zlatá doba literatury francouzské. R. 1635 zakládá Richelieu akademii francouzskou pro pěstování krásné literatury a třibení řeči, r. 1666 Colbert připojuje k ní *Académie des sciences*, věnovanou pěstování věd matematických a fyzikálních. Obě splývají za nedlouho v Institut de France. R. 1667 přivezeno tělo Descartovo do Paříže a pohřbeno ve chrámě sv. Jenovéfy. Filosofie jeho však již dříve se rozšířila zvláště v kruzích literárních. V téže době vystoupí Racine se svou tragedií *Andromachou*, již možno zvatí aplikací a provedením psychologických názorů Descartových. Postavy jako Chimena v *Cidu* nebo *Adromacha* v tragedii stejnojmenné nebo Phédra jsou toho skvělé ukázky: jsou přímo znázorněním krajní lásky a nenávisti, vášnivé obětivosti a smrtící žárlivosti. Descartes je dále filosof racionalistický, vzorem přesnosti vědecké je mu samozřejmost poznatků matematických, vše, co je jasné a zřetelné (*clarum et distinctum*), je pravdivé; jde mu o to ve všem, co se děje, nalézt jednotu — a hle, táž jednota času, místa a děje požaduje se v klasickém dramatu francouzském, je základním postulátem všech racionalistických poetik à la Boileau. Díla umělecká musí býti proniknuta rozumem, krásno má býti podřízeno pravdě — tot heslo doby. Kartesianism proniká celým osvícenstvím francouzským. Výrazy a obraty mluvy Descartovy jsou všeobecně v modě. Krásný, zajímavý doklad toho máme na př. v listech paní de Sevigné a dcery její M^{me} de Grignan. Obě byly upřímně oddány Descartově filosofii. Často dcera píše o *l'appétit Cartésien*, a Descartovo *Cogito* napodobí velmi vtípně ujišťujíc matku svou o své vřelé lásce slovy: *Je pense à Vous avec tendresse, donc je Vous aime.* A matka sama oslovuje ji: *Ma chère petite cartésienne.* Ovšem, nebyl při této modě kartesiánské rovněž nedostatek ani ironie ani persifláže, zvláště u britkého Moliéra. V četných komediích (na př. *Les femmes savantes*) zřejmě posmívá se tomu, jak ženy po kartesiánsku myslí a se vyjadřují (jedna je nadšena pro Platona, jiná pro Epikura, jedna nenávidí prázdno a horuje pro hmotu subtilní, jiná vyznává theorii kartesiánských

tourbillonů, ba Béliše stanoví vztah mezi láskou a oběma substancemi Descartovými (myslící a rozprostřenou).³⁾

c) Že dějiny náboženství jsou v příčinném a velmi těsném styku s dějinami filosofie, je samozřejmo. První filosofové byli nástupci theologů. I když se popírá, že filosofické soustavy orientální působily ve filosofii řeckou, toho aspoň popříti nelze nikterak, že náboženské vlivy orientu na náboženství helenské byly značné a jeho prostřednictvím asi i ve filosofii řeckou měly působení. Pythagoras a Xenofanes hleděli se postavit na určité stanovisko naproti náboženství. Za stoicismu a epikureismu styky s náboženstvím stoupají, za doby pak novopythagorské a novoplatonské studium dějin filosofie bez dějin náboženských je naprosto nemožno. Na Juliana Apostatu v názorech jeho působí zajiště jednak novoplatonism v podání Jamblichově, jednak orientální náboženský mithraism záležející ve ctění slunce (heliolatrii). Totéž má platnost pro celý středověk v míře zvýšené a rovněž pro dobu renesance a reformace. V nové pak době četné filosofie náboženství tvoří podstatnou součást jednotlivých filosofických soustav.

d) Nelze-li odloučiti od sebe odbornou vědeckou práci a filosofické myšlení čili je-li jedno na druhé odkázáno a obé se vzájemně podmiňuje, je přirozený požadavek další, aby dějepisec filosofie bedlivě si všimal dějin jednotlivých věd odborných. Dle stavu věd těchto, dle stupně všeobecných pozitivních vědomostí lidských v určité době určoval se i směr a povaha jejího názoru filosofického. Tento přirozeně byl jiný za Thaletu a Pythagory nežli za Aristotela nebo doby alexandrijské, kdy odborné vědomosti a zejména znalosti geografické výpravou Alexandrovou tak netušený pokrok učinily. Výzkumy Koperníka a Galileiho, odkrytí Ameriky, obeplutí země měly bezprostřední vliv na zavržení filosofie scholastické a zbudování moderního světového názoru. Názor ten byl podmíněn osamostatněním a utěšeným rozkvětem odborných věd přírodních, fyziky, chemie, biologie. A dále: podle stavu bádání biologického měnily se i názory o dění duševním stále ještě do filosofie náležející. Za Alkmaiona, který v Řecku první pitvu konal, byly zajiště zcela jiné nežli za Aristotela neb dokonce za Galena. Výzkum pak Harvey-ho (r. 1628) o oběhu krviním byl nad jiné směrodatný pro vývoj psychologie Descartovy.

Že pak v době nedávné (19. stol.) rozkvět dříve netušený

³⁾ Viz další doklady u K. Fischera, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3. vyd. 1880, I, 2, str. 11 a n.

odborných věd přírodních způsobil úpadek spekulativní filosofie, je samozřejmo, rovněž jako že filosofický je dosah nauky Darwinovy nebo zákona Newtonova nebo výzkumů Lavoisierových.

Dějepisec filosofie má tudíž nezbytnou povinnost stav věd odborných v určité době studovati a oceňovati. «Historik,¹⁾ který by si nevšímal odborných vědeckých nálezů 17. a 18. století, nepochopí dokonale ni Descarta ni Pascala, ni Fénelona ni Gassendiho, ni Fontenella ni Laplace-a ni Kanta, nepochopí podstatných rozdílů a růzností, jež odlišují filosofii moderní od starověké, nepozná, jak ohromná vzdálenost je mezi představou, kterou Pythagoras a žáci jeho měli o hvězdnatém nebi mluvíce o harmonii (souzvuku) kruhů nebeských, a mezi naukou Kantovou, která z nebe hvězdného a ze zákona mravního ukrytého v hlašu lidského svědomí činí dvě věci, jež srdce lidské povždy obdivem novým a úctou hlubokou naplňují.» Pro starověk po té stránce mnoho nového a cenného přinesla kniha P. T a n n e r y - h o «Pour l'histoire de la science hellène I. část: De Thalès à Empédocle, Paříž 1887). S významem jejím a novými výzkumy dokonce nedá se srovnávati pro dobu novou kniha F. P a p i l l o n a, Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature (Paříž 1876).

Ovšem, v dějinách novověké filosofie moment kulturně-historický po všech čtyřech stránkách, jež jsem označil, mnohem více se uplatňuje. Zejména s velikým zdarem pozorování kulturně-historická činili ve svých dílech K u n o F i s c h e r, W. W i n d e l b a n d, H. H ö f f d i n g.

III. P o s u z o v á n í a o c e ň o v á n í nauk filosofických tvoří poslední úkol dějepisce filosofie. Při něm musí dějepisec vyhověti především požadavku nestrannosti a nepředpojatosti. Posouzení jeho bude se týkati hlavně dvou stránek:

1. F o r m á l n í: má zkoumati, zda ta neb ona nauka filosofická je logicky správná a důsledná, má odkrývati všechny spory a nesrovnalosti. Část tato obyčejně spadá v jedno s oním výkladem pragmatickým, poněvadž již současní filosofové nebo nejbližší nástupci určitého myslitele takovouto kritiku vykonávali. Třeba jen vzpomenouti poměru Aristotela k předchozím myslitelům, zejména k Platonovi.

2. Má si všimati dále s t r á n k y v ě c n é: má nám totiž

¹⁾ P i c a v e t J., L'histoire de la philosophie ce qu'elle devrait être (Paříž 1889) na str. 40.

ukazovati, co z nauk určitého myslitele má význam a platnost i pro dobu naši, čili které výtěžky filosofického přemýšlení určují a do-
celují přítomný náš názor světový.

Pochybením by zajisté bylo a v neshodě s objektivním úkolem dějin filosofie, kdyby kdo nikoli tímto způsobem všeobecným, nýbrž zřetelem k určité soustavě, jejímž sám je stoupencem, jal se posuzovati nauky myslitelů předchozích. Tu snadno vzniká nebezpečí, že tendenčním výkladem vnáší do nich názory, jež jemu samému nebo soustavě jeho jsou vlastní, a prohřešuje se tak proti historické pravdě. Takto neobjektivně počínal si na př. na mnoze Hegel — a i dnes ze současných dějepisců filosofie někteří s určitého předpojatého stanoviska dějiny filosofie probírají. Tak již jsem vzpomenul, že Lewes napsal dějiny filosofie s hlediska Comteova pozitivismu: podobně Thilo napsal dějiny filosofie se stanoviska Herbartova realismu.

Na základě podaných úvah dá se úkol dějin filosofie takto shrnouti:

Dějiny filosofie mají zjistiti nauky jednotlivých myslitelů na základě pramenů přímých nebo nepřímých, mají je vysvětlovati odkázáním k prostředí historickému, politickému, literárnímu, uměleckému, náboženskému i vědeckému, v němž vznikly, přitom bedlivě zkoumati a objasňovati logický pragmatism, všímati si vlastní individuality určitého filosofa, jeho původu, vychování, vývoje a osudů životních, posléze posouditi objektivně, pokud nauky ty činí zado st požadavku logické přesnosti a důslednosti, i pokud skrývá se v nich cenná a platná idea pro vlastní náš názor světový.

Ve světle těchto zásad budeme uvažovati o předních zjevech literárních v oboru dějin filosofie z doby novější.

Korespondence slovanská.

Boris Nikolajevič Čičerin.

Píše J. Mikš.

(Dokončení.)

Čičerin tedy též v této otázce jako v mnohých jiných měl pravdu, leč přece byl považován tehdy za přemožena, zvláště ovšem v zápase s Herzenem, který s pýchou oznámil ve svém Kolokole: »Čičerin bitvu prohrál; o tom nepochybuji. Výbuch nevole, způsobený jeho listem, byl všeobecný v mladém pokolení, v kruzích literárních. Obdržel jsem množství článků a dopisů v této věci.« Ano, ale o několik let později týž Herzen musil uznati, že taktéž on bitvu prohrál, a velice byl nespokojen Černyševským a jeho pomocníky. V duši Herzenově odehrálo se děsné drama; přesvědčil se, že činnost jeho byla marna, a tesknota obestřela jeho světlého ducha, sklíčila jeho ušlechtilé, zbloudilé srdce.

Konec r. 1858 zastal Čičerina v Nizze; odtud se tento »Moskevský zápasník« (bojce) dle výrazu kn. Vjazemského vrátil na Rus, by se habilitoval při universitě. V profesorském povolání zůstal si věrným; nehledaje popularity dbal přísně vědy a obecného blaha. Studenti ho ctíli velice, ačkoli jim nepochleboval a měl statečnost v dobu velice neklidnou napomínati je k zachovávaní zákonů. Dle slov Barsukových mluvil: »Poslušnost zákonům! Hle, to jest prvním požadavkem pravdy, první známkou občanství, první podmínkou svobody. Svoboda anarchistická tvoří první krok k despotismu. Pouze svoboda, podřízená zákonu, může se státi základem pevného pořádku. Nemyslete si ale při tom, že poslušnost zákonů jest omezena pouze dobrými zákony. Kdyby každý plnil jen tyto zákony, které považuje za dobré, nastala by naprostá vláda anarchie.« Mnozí tehdy usilovali o to, by vrata universitní byla otevřena do kořán mimoškolské propagandě, čemu se všemi silami vzpíral Čičerin, opakuje studentům tato slova: »V stěny této budovy, zasvěcené vědě, nesmí vnikati hlomoz vášní, rozdechvávajících společnost na ulici. Zde musíme, pohřživše se v sebe, v tíšině připravovati se k životnímu dílu aneb prospěšnému učitelství.« K universitě a universitní otázce vrátil se Čičerin ve své poslední knížce Otázky politiky (Voprosy politiky M. 1903) v článku Několik slov o současném stavu ruských universit z roku 1896. Jest velice zkormoucen nynějším podřízením profesorů vládě, která ústavou z r. 1884 na dobro zbavila university autonomie, ustanovujíc sama rektory,

děkany i profesory či spíše své učené činovníky. Čičerin správně podotýká, že zničení korporativního zřízení těžce se dotklo celého universitního života. Ono unížilo profesory jak v jich vlastních očích, tak i v očích studentů; ono je postavilo ve falešný poměr a zlomilo jich mravní vliv na posluchače. A přece tím se nedosahuje ani policejního účelu: zničením universitní korporace nejen že nebyly zamezeny studentské nepokoje, než naopak, byly ještě zosťreny tím, že nespokojenost stala se všeobecnou, a nebylo nikoho, kdo by mohl jí učiniti přítrž. Nikdo snad nevysvětluje lépe příčiny neblahého stavu v ruských universitách, a proto nám budiž dovoleno uvést jeho slova, která nad to mají ráz autobiografický. »Budiž dovoleno, dí Čičerin ve svém článku, starému profesoru, dávno opustivšímu katedru a nyní trávícímu konec svého života daleko od společenského ruchu, vzpomenouti oné doby, kdy v Moskevské universitě mravní autorita korporace jevila se v plné své síle. V r. 1861 v Moskevské universitě byly takové nepokoje jako nyní. Vláda zamýšlela přísnými prostředky zameziti toto kvašení, které se zmocnilo studentstva; avšak tyto prostředky způsobily pouze bouřlivý výbuch. V onu dobu korporace profesorská jako jeden muž hájila zachování pořádku. Profesori vysvětlovali studentům, že sice sami neschvalují nové prostředky, leč že třeba poslouchati zákona. Nepokojná mládež nalézala některou podporu ne v samé universitě, než v shovívavých názorech mimouniversitních úřadů. Avšak též zde rozbouření studenti setkali se posléze s odporem. Výsledek byl ten, že hlavně díky pevnosti a souhlasu profesorů, nepokoje brzy přestaly. Vinníci byli potrestáni velmi mírně; pouze nemnozí byli vyloučeni. Než universitní korporace neomezila se záchranou pořádku. Jakmile vše stichlo, universitní konference předložila memorandum vyšším úřadům, ve kterém bylo ukázáno na nutnost odvolání přísných řádů, při čem podrobně byly vyloženy všechny události. A vláda vyhověla přání profesorů, ocenivši jich pevnost a odhodlanost zachovati pořádek. Utvořena byla komise ze zástupců všech universit dle revise universitního »ústavu« (stanov). Vypracovaný návrh rozeslán byl k posouzení všem universitním sborům a jejich poznámkám věnována pozornost. Tak vznikl »ústav« z r. 1863, jenž vyhovoval všem vážným požadavkům. V život universitní nepřinesl nic nového, leč utvrdil ho na pevných základech.« Příčiny pozdějších studentských nepokojů vidí Čičerin hlavně v ničivém vlivu novinářů, kteří používajíce svého vlivu na společnost a vládu chtěli neomezeně panovati taktéž v universitě, což se jim s počátku též podařilo. »Noviny způsobily sváry v profesorském sboru při pomoci vládních kruhů, ony vystrnadily nepříjemné jim muže, kteří nechtěli se jim podříditi. Avšak brzo universitní korporace pocítila veškerou tíži novinářského jha a vzepřela se jemu. Jeden z redaktorů, jsa zároveň členem profesorského sboru, byl hlasováním odmítnut při volbě na nových pět let; rektorem byl zvolen neoblíbený v redakci slovatný historik S. M. Solovjev. Tehdy proti všem universitám, jakož i zároveň proti »ústavu« z 1863, hájícímu jich samostatnost, zahájen bohoupustý boj. Velectěný S. M. Solovjev, nejmírnější z lidí, byl přinucen zřící se nejen rektorské hodnosti, než i katedry. Způsobené mu nepříjemnosti zrychlily jeho smrt. Posléze v 1884 r. toto válečné tažení bylo korunováno úspěchem. Nový universitní řád zničil všechna korporativní práva. Výsledky máme na očích: život universitní

zkomirá; všeliké vnitřní spojení přerváno; společný mravní duch zmizel. Vyšší vzdělání v Rusku, možno říci, bylo zdceno. Povznese se pouze znova, až bude obnoven normální stav, totiž až se vrátíme k »ústavu« z r. 1863. Tato smutná, ale velice pravdivá slova vysvětlují, proč sám Čičerin v 1868 r. se zřekl katedry státního práva. Od té doby věnuje se výhradně vědeckému bádání; pouze v r. 1882—3 vrací se k veřejnému životu, byv zvolen měšťanostou v Moskvě. Avšak nejša člověkem kompromisu, brzo se zřekl svého místa. Od té doby žil hlavně na svém panství u sela Karaula v Kirsanovském újezdě Tambovské gubernie; pilně se účastňoval zemských hromad v Tambově. Jím se Tambovští zemci pyšnili; jemu před dvěma lety podali krásnou a pravdivou adresu, uznávající jeho velké zásluhy o věc zemstva. Poslední jeho knížka »Otázky politiky« jest skoro cele věnována úvahám o zemstvu a jeho poměru k státu. Čičerin, jako vždy, též v této knížce vystupuje jako ohnivý a moudrý obhájce svobody osobnosti vůbec a zemstva zvláště; též o otázce o úloze ruské šlechty pojednáno ve smyslu velmi ušlechtilém a hluboce. Čičerin hájí šlechtu, považuje ji za potřebný a prospěšný orgán státního zřízení, avšak píše velmi odmítavě proti onomu protekcionismu státnímu, jenž hledí na úkor ostatních občanů různými státními almužnami, jdoucími do ohromných milionů, jakož i privilegii i zřízením zvláštních výhodných úřadů, přivést k životu v ruské šlechtě to, co zaslouženě jest odsouzeno k záhubě. Samočinností musí se pozvednouti stav šlechtický a ne neustálým nařikáním a dožebraváním se. »Beze vši pochyby, dí Čičerin, mnozí padnou v zápase s nepříznivými poměry, avšak vytrvá zdravé jádro — ti, kteří jsou s to státi na vlastní noze, a to právě jest to, čeho jest potřebí státu a vlasti. Se zahájením obecné občanské svobody rozklad kastovního zřízení stává se otázkou doby. Může býti způsoben hospodářskými nehodami, a v tomto ohledu současná krise jeví se býti historickou událostí, podstatně účinkující na rozvoj nezbytného procesu. Ale z toho rozkladu musí vzniknouti nový život. Zjeví se teprv tehdy, až zdraví živlové, setřásše se sebe staré okovy, rozhodně vstoupí na novou dráhu. V tom záleží naděje Rusi.«

Čičerin po celý svůj život velmi pilně pracoval. Největší jeho díla jsou Istorija političeskích učeníj, 4 díly (1864—1878), pak Sobstvennost i Gosudarstvo (Majetek a stát), 2 velké díly 1882—1883, O narodnom predstaviteľstvě, velmi silný svazek, Kurs Gosudarstvennoj nauki, 3 svazky 1894 i Filosofie práva.

Prvním jeho velkým dílem filosofickým byla Nauka i Religija (Věda i náboženství 1879), která vyšla ve druhém vydání r. 1901. Zajímava jest předmluva k tomuto vydání, ana vrhá světlo na svědomité studium Čičerinovo všeho, co tak neb jinaké mohlo opodstatniti jeho učení. Přiznává se, že dvacet let, která minula mezi prvním a druhým vydáním, byla věnována studiu matematiky a věd přírodních. »Výsledky tohoto studia nejen nezviklaly mé názory, než naopak ještě více je potvrdily. Veliký význam empirie jeví se hlavně v přírodních vědách, než právě též tam určují se její meze. Porozumění podstatě věcí nestává. Ignoramus et ignorabimus, hle heslo přírodopytce. Se své strany matematika jasněji dne dokazuje veškerou sílu spekulace. Vše, co jest racionálního v přírodních vědách, plyne odtud. Spojení obou method, což považují za

hlavní úlohu vědy, zde úplně se uplatňuje.« Dílo rozděleno na tři knihy: první kniha pojednává o Vědě, druhá o Náboženství, třetí o Historii lidstva. Záhlaří jednotlivých kapitol uvádíme pro jich zajímavost. (Zkušenost a její meze. Vnější a vnitřní zkušenost. Logika. Matematika. Dialektika. Poznání věci. Poznání absolutného. Idea Boha. Mravní svět. Nesmrtelnost duše. Náboženství jakožto společný živel lidského ducha. Náboženství a filosofie. Náboženství a umění. Náboženství a mravnost. Církev. Positivní náboženství. Rozvoj naturalistických náboženství, Stará filosofie a křesťanství. Filosofie nové doby. Zákony lidského rozvoje). R. 1886 následovala velmi důkladná kritika spisu V. Solovjeva Kritika otvlečených načal. Tento »Mysticism v Naukě« (1880) jest znamenitým protestem racionalismu a přesné vědy proti oné bezuzdné, slavjanofilské mystice, která chce tak zvláštním způsobem zachrániti západ od jeho nevěry a hniloby. Solovjev později střetl se s Čičerinem a velmi řízně posoudil jeho filosofii, ale námitky Čičerinovy nevyvrátil a až do své smrti zůstal mystikem, třebaš i velmi učeným, hlubokým a svobodomyšlným. Za Mysticismem ve vědě následovala Položitelnaja filosofija u Jedinstvo nauka (1892). Čičerin zde podrobuje velmi důkladné kritice Comteův positivism a pojednává o jednotlivých vědách; v příloze jest Pokus klasifikace živočichů.

Dogmatickým spisem se stanoviska Hegelova jsou Osnovaniija Logiki i Metafisiki (1894) věnovaná »Mladým ruským filosofům, jakožto dědictví pokolení zabývajících se filosofii v naší vlasti«. V této snad nejdůležitější knize své shrnul Čičerin ve formě suché, mathematické dle vzoru Spinozova celou svou filosofii. Několik článků uveřejněných ve Voprosech Filosofii i Psychologii věnováno polemice s novějšími směry. Krátký výklad kritický jeho filosofie a učení politického bude následovati v příštím některém čísle. Pak zmíníme se o druhém zemřelém filosofu K. Michajlovském, jenž tvořil pravý opak mudrce i státníka Čičerina v ruchuplném veřejném životě.

LITERATURA.

C. Wagner: **Žijme prostě!** Z francouzštiny přel. L. Šolc. »Otázek a názorů« sv. IX. Str. 104. Nákl. J. Laichtera na Král. Vinohradech 1904.

Devátý svazek knihovny »Otázky a názory«, která vždy jasněji precizuje svůj program jakožto soustavný a přece nikoliv pedantický soubor děl hlásajících ethickou kulturu, přináší knihu, jejíž výmluvný titul snadno může zmásti a oklamati, ježto neprozrazuje vlastní duše spisu. Heslo »Žijme prostě«, příliš často opakované moralistními horliteli a národohospodářskými mluvčími, připomíná okamžitě onen důsledný radikalismus primitivismu společenského, který vyvolán reakcí upřílišené rafinovanosti kulturní ozývá se již po dva věky a který nalézá apoštoly tak vášnivé a mohutné, jakými jsou Rousseau a jeho žák Tolstoj. Setkáváme se v době i na místech svrchovaného luxu a hedonismu s jeho hlasateli fanatickými až k paradoxu; sama knihovna »Otázky a názory« uvedla k nám v Thoreauově »Waldenu« právě tak podivínský jako hrdinský experiment toho druhu. Leč C. Wagner není v nejmenším spojení s těmito radikálně primitivisujícími snahami, jež provází vždy značný stupeň reakcionářství; kdo přečetl z knihy více než nápis, nebude se obávati, že jest jejím účelem roznititi touhu lézti opětně po čtyrech.

C. Wagner jest mravní pozitivista: v daném rámci stávajících podmínek společenského života a hospodářského stavu usiluje o provedení jednotného slohu životního, o realizování zvláštní harmonické kultury mravní, kterou nazývá prostotou. Jde mu nikoliv o přehodnocení dnešních sociálních a hospodářských forem, nýbrž jen o vznik a kultivaci určitého mravního názoru prozařujícího veškeré myšlení, chtění a podnikání životní, a posvěčujícího všecek byt, všecek estetický i mravní zájem jak jednotlivce, tak společnosti. Jeho úsilí dalo by se formulovati též jinak jako snaha po typickém proti nahodilému, jako vytknutí rysů podstatných proti rysům podružným v světě morálním. Bez psychologického systému, ale přece s náležitou úplností probírá Wagner projevy citového i volního života člověka a učí tu nabádat a přesvědčivě lišiti podstatu od nahodilosti, jádro od slupek, prchavý atribut od věčného a neměnného znaku a právě k tomuto obrací důrazně veškerý zřetel. Formuluje svůj požadavek mravního typisování slovy »Člověk jest prostý, když jeho nejvyšší záměr jest ten, že chce býti tím, čím býti má, totiž opravdu člověkem« (str. 18.). Prostota jest tomuto věřícímu a oddanému idealistovi Diogenovou svitlnou, s níž hledá skutečného t. j. esenciálního, typického člověka.

Wagnerovo mravní typisování chrání jej úplně před předsudky morálky náboženské i národnostní: Wagner jde důsledně za ně k jevu prost-

šimu a všeobecnějšímu — a muž, jenž odolal pokušení, propůjčiti svého hlasu požadavkům některého vyznání a některé jednotky ethnické, nebude podezříván, že by mluvil za tu onu frakci politickou neb společenskou. Leč jeho typ není mrtvé, abstraktní schema, nýbrž vyrůstá organicky z půdy tradic, jichž Wagner jest neúnavným obdivovatelem a chvalořečníkem ne bez shody s nejlepšími přítomnými moralisty Francie. Proniknutí k jádru tradic, pochopení nejvlastnějšího obsahu mravního díla dědů a otců jest dle jeho úsudku mocným podněcovatelem prostoty. Tak kategorické mravní typisování jest účinně determinováno, a trest četných semhledicích úvah Wagnerových dá se shrnouti ve větu: »Ukutečňující v mravním svém životě rysy podstatně lidské, jichž nelze lépe nazvati než rysy dokonale prostými, pokračujeme v ethickém díle svých předků a dovršujeme je shodně s podmínkami dnešního života.«

Vývody Wagnerovy byly by příliš málo přesvědčující a úspěšné, kdyby jen takto theoretisovaly; auctor však aplikuje je šťastně na celý obor života: vytknuv v důvěře, naději a dobrotě základní rysy prosté myšlenky, promlouvá o prostotě slova, potřeb, radosti, skrytosti, rodinného života a krásy, a touto zdařilou indukci přesvědčuje o správnosti věty vyjádřené v předmluvě, že »prostota jest duch jakýsi, jenž může prodechnouti a přizpůsobiti život přerodličných druhů«. Čím konkrétněji Wagner mluví, tím mluví účinněji a přesněji; někde, kde výslovně zabývá se jednotlivými předměty lidského bytu a ruchu, odhaluje mimoděk nápadnou příbuznost se speciálními pracovníky o novou kulturu života. Tak na př. v kapitole o prostém slově shledávají se odstavce, jež parafrasují literární úsilí moderního umění dospěti k literatuře symbolické, synthetické a odpoutati se od nicotného verbalismu a parádního exotismu. Tak lze hlavu jednající o prosté kráse pojmuti takměř jako ethickou apologii a exegesi přítomných snah o obrození, zjednodušení, zduševnění t. zv. uměleckého průmyslu a hnutí tak speciální, jako jest hnutí pro reformu ženského úboru, mohlo by odtud ve svůj prospěch citovati několik vět právě tak ušlechtilých jako povznešených.

C. Wagner jest myslitel z rodu moralistů; ale náleží k těm, jichž hlas jest tichý a jichž gesto jest klidné, a liší se tak od několika daleko větších, ale i daleko hlučnějších ethiků současné Anglie; není též z kmene nasládlých plačtivých kazatelů, skrývajících pod šatem moderním srdce pietistické a vyniká tím na př. nad Hiltyho. Zvyky kazatele nezapře však nikdy. Obrací se drobnými odstavci k posluchači a nemiluje složitější soustavy ve výkladu; mísí mezi theoretickou část malé, anekdotické příběhy symbolického dosahu; volí všední a přece nejúčinnější obrazy a metafory ze zjevů přírodních i z denní práce a zůstává hlásaje prostotu sám prostým a věřícím.

Arne Novák.

Jiří Brandes: **Sören Kierkegaard**. Literární studie. Přel. Anežka Schulzová. Kritické knihovny svazek XXII. Str. 236. Nákł. J. Pelcla v Praze 1904.

Kdo zná pouze kritickou činnost Brandesovu, pokud zabývá se literárními a duševními proudy evropského západu, zná ji jen z polovice; nejsobitější jest Brandes právě tam, kde studuje a rozbírá umělecké a životní zjevy svého domova. Potřebí jest pročísti několik dodatečných kapitol o dánské romantice v svazku »Romantická škola v Německu«, pro-

brati se monografií o Holbergovi, prostudovati knihu o Kierkegaardovi neb prolistovati essaye o skandinávských osobnostech, shrnuté do prvých dílů sebraných spisů Brandesových — a hned zjeví se jeho fysiognomie v novém, intenzivnějším světle, s neznámou potud propracovaností muskulatury, s nečekaným odstíněním pleti, s nezvyklou pronikavostí zkoumajících zraků. Všecko líčení v těchto studiích jest podrobnější a intimnější, všecka malba společenského a literárního prostředí barvitější a životnější, všecka sondace cizích vlivů jistější, všecko stanovení dějinně-kulturních hodnot průkaznější: zkrátka, Brandes cítí se doma. Již po této stránce nutno pěkný překlad studie o Kierkegaardovi v českém písemnictví vítati, i kdyby předmět jeho výkladu nebyl pro nás tak zajímavý a přes několik energických tlumočnických pokusů tak neznámý.

Byl to právě Jiří Brandes, jenž informoval západní Evropu o Kierkegaardovi; po jeho essayi následovala pak učená a podrobná kniha Höfdingova: nelze studovati a psáti o Kierkegaardovi bez zřetele k oběma těm pracím. Jsou takřka protichůdné: Brandes jest literární kritik, Höfding jest profesionální filosof; Brandes kreslí literární osobnost a životní svěráznost Kierkegaardovu, Höfding filosofický obsah jeho spisů; Brandes líčí smělý a zvláštní vývoj Kierkegaardovy osobnosti, Höfding pojímá ji jako vyhraněný fenomen světa myšlenkového. Ani jeden z obou nevystihuje Kierkegarda úplně: musil by oba doplniti theolog z povolání, aby vylíčil zevrubně Kierkegardův vztah k bohosloví jeho doby (ve své stati v Č. Mysli roč. I. upozornil na př. prof. A. Kraus důrazně, jak Höfding i Brandes pomíjejí otázky tak významné, jakou jest Kierkegardův poměr ku Grundtvigovi a jeho škole); ba v poslední době studují kritikové s britkou analysou zvláštní erotickou organisaci Kierkegaardovu. Leč, buď jak buď, pro první informaci o Kierkegaardovi nelze si představití díla krásnějšího a vhodnějšího, než jest studie Brandesova.

Kierkegaard jest bez odporu nejrázovitější myslitel germánského severu, a dlužno dodati: ne j o s a m ě l e j š í. Nesouvisí s ostatním filosofickým vývojem evropským, nevychází ani nereaguje proti filosofickým systémům zdomácněným na universitě i mezi učenici jeho vlasti, nemluví běžným filosofickým jazykem. Jak možno nejrychleji strásá se sebe hegelianské slupky, které naň se navěsily za studii; záhy ignoruje theologickou filosofii dánských stoupců pravice hegelovské, která jej zprvu rozčilovala; setká-li se takměř náhodou s mysliteli jako Lessing neb Goethe, nedomyslí jejich problémů do důsledků; vědomě a schválně zavře oči před vědeckými proudy moderními a s přírodovědeckým názorem světovým vypořádá se několika naivními sosisami. Zdroje jeho filosofie jsou hluboce skryty v jeho vlastním nitru a jsou čerany, vlněny a rozhojňovány jeho celkem nepatrnými a všedními osudy životními. Kierkegaard p r o ž í l celý svůj dialektický antagonism esthetického a ethického nazírání, p r o ž í l celý svůj krajní individualism i svoje pasionální křesťanství — a v čem? V svévolném uvolnění normálního poměru milostného a v praobyčejném napadení vlastní osoby v satirickém lístku místním — toť vše. Dialektický genius Kierkegardův, upřílišená schopnost psychologické sebeanalýsy, krajní sklon k logickému paradoxu vyvodily odtud celou individualistickou filosofii. »Podobal se,« dle slov Brandesových, »oněm ostrovům, stromů prostým v jižním moři, kde cestující tudy plující zapomněli několik jader

ovocných, a jež za několik let pokryty byly mohutnými lesy.« Onen číre intelektuální proces, jímž Kierkegaard transformoval skrovné osobní zážitky v učeněný systém morálky a teologie, jest nejzajímavější z celé jeho osobnosti, a skoro geniální jest Kierkegaard ve vynalézavosti nových literárních forem pro zachycení toho procesu. V dějinách spekulace není zjevu jemu podobného: nikdy neodehrával se čistě intelektuální proces na scéně, koncipované v dílně teologie a dekorované štětcem ponuře fantastického umělce. Jinde mluví dějiny spekulace o činnosti ducha, tuto musily by mluvit o dobrodružství ducha.

Brandes vede jistě a jasně tímto ponurým labyrinthem, do jehož některých chodeb padá nezvykle silné světlo; v první půli Kierkegaardovy činnosti, kde jej zaměstnával problém jedince jako člověka, mnohem jistěji než v druhé půli, kdy Kierkegaard řešil problém jedince jako křesťana. Tu jest Brandes příliš pozitivistou, než aby měl dosti trpělivosti sledovati vniterné kontroverze dané jen v rámci křesťanství zjeveného; tu stává se i nespravedlivým, míní-li, že theologický vývoj směřoval u Kierkegaarda za křesťanství. Ostatně theologický význam Kierkegaardův, jenž neznal ani moderní kritiky biblické ani moderní psychologie náboženské, nesmí se přeceňovati; odkazem jeho zůstane přece jen vniternost a individualism. Tím působil na duševní život domova a předem na jeho písemnictví; tím mimoděk setkal se s touhami a cíli moderní Evropy. Duchovní dění přítomnosti jest prostě nepochopitelné, neujasníme-li si zvnitřnění všech vztahů a nepostavíme-li se na podstavu individualismu. Tu není nám Kierkegaard jen zajímavým a zvláštním cizincem, nýbrž bratrem; tu vítáme jej s účastí, kterou slibuje si Jiří Brandes v úvodním slově k českému čtenáři od země, v níž »stihán všelikými ústrky ve své vlasti, Tycho Brahe nalezl útočiště«.

Arne Novák.

Carlos Octavio Bunge: **Principios de Psicología Individual y Social.** (Základy psychologie individuální a sociální). S úvodem od prof. Dr. D. Luis Simarro, při stolici experim. psychol. na Fakultě de Ciencias v Madridě. 1903 Daniel Jorro Madrid XIV + 240, Peset 2 50.

Máme zde před sebou jeden ze spisů, které, ač nenezajímavý, budí svým titulem větší naději, než splniti mohou. Ovšem je zde vina i v tom, že psychologie kolektivní není ani v principech ani v stavbě provedena, pročez ani Bunge nemohl dáti celý základ, zvláště protože rozumí pojmem tím ne Völkerpsychologii ve smyslu Wundtova spisu, nýbrž spíše projev jakési národní duše (ač se ani o tom dosti jasně nevyslovil). Ale v tom se mu také nepodařilo záměr svůj provésti.

Z obsahu, který opakuje v mnohých věcech známé výsledky psychologické, vyňal bych přece dva problémy, dvě hypotézy, které auctor zde ne úplně originálně sice pojímá, na něž však klade veliký důraz. Je to z psychologie individuální theorie instinktismu jako výraz tvrzení, že v pudu je základ psychických funkcí dalších, a z části psychologie sociální jeho terminem a spirability vyjádřené tvrzení, že schopnost tvořiti ideály, což jest asi obsah toho dosti násilného termínu, je předním znakem, kterým se člověk liší od zvířete. Z prvního tvrzení plynou ovšem velmi důležité důsledky psychologické i biologické. Přijímá-li zajisté pud za první princip života vůbec a tím i psychického, a nachází-li v něm »amalgamováno« pět prvků, totiž: reflexní pohyb, zvyk zděděný, zvyk individuální, tendenci

(moment volní) a adaptaci k prostředí, pak (posito, že ta analysa je přesná, quod non) staví se tím předně proti psychologickému intelektuálistu. Ale pud je mu stejně jakési neznámé x, které však je podstatou života, jej udržujíc, hledajíc slasti a utíkajíc strasti a jevíc se v nejjednodušší formě nervovým automatismem v reflexním aktu, při čemž slast a strast jsou jen psychologická stránka téhož pochodu. Za ono x však sám dále dosazuje jeho definici: »Instinkt je slepý pud, který hledá slasti a utíká bolesti, a je to psychofysická síla, která ve svých vyšších formách je inteligence.« — Předností má tento výklad i při velkých nejasnostech. Přednost je, myslím, v tom, že se přidržuje biologického faktu životnosti, při čemž opatrně běře pojem instinktu co nejšíře, aby z něho mohl pak vyvoditi další vývoj stránky volní i intelektuální, což se psychologicky ovšem nepodařilo a odbylo jen poukazem, že jedna stránka ve »vyšších formách« sluje inteligencí, což ovšem není ještě výklad. Spolu mizí i onen příkrý kontrast k intelektuálistu, a je možno uvéstí pak theorii ve shodu se stanoviskem, které míní, že v prvotním jevu psychickém jsou všechny tři pozdější stránky implicate obsaženy (Krejčí). Bunge však na cit nedbal a v celé indiv. i sociální jeho embryologii o zjevu tom i zákonech jeho se nezmiňuje. Auktor však pokládá své stanovisko za jakousi formu voluntarismu (a není opravdu malá podobnost se Schopenhauerem, jež také často cituje); ale to se shoduje jen částečně, neboť jeho pojetí instinktu není představa tendence živého organismu, tedy jen výraz života, nýbrž skutečně něco již psychického, ba intelektuálního. Ale zajímavý je další důsledek, jenž zdá se ukazovati na vliv Wundtovy nauky o pozornosti, apercepci, ač si auktor toho vlivu a úplné analogie není jasně vědom. Jednotu vědomí a všech stavů jeho v celku akcentuje často, a je to snad ještě vliv jeho theorie instinktismu neb zbytek Wundtova voluntarismu, pokládá-li vědomí a vůli za totožný zjev: vědomí-vůle, což ovšem má jen znamenati, že v každém aktu a faktu vědomí je současně i prvek volní, jak tvrdil Wundt především o jevu apercepcie a pak o každém stavu psychickém jako ději. Na podkladě instinktu ve smyslu voluntaristickém má tvrzení to ovšem oprávněnost. —

Méně ochotně přijme se jiná konsekvence instinktismu, činěná proti současně přijímanému stanovisku: Je-li instinkt slepý, což znamená spolu nevědomý, ale při tom základ života i psychického, pak následuje, že je nutno uznati podvědomé stavy psychické, a že od nich až k vědomým jsou stupně vědomého (jasnosti vědomí), což na př. Krejčí popírá. Bunge si nedefinoval předem vědomé, a konstruktivně došel pak k svému tvrzení, jež ostatně jeho způsobem a důvody tvrzeno není tak absurdní a paradoxní, jak se zdá těm, kteří si předem psychické definují jako vědomé a vše ostatní z empirického obsahu vědomí vylučují, při čemž ovšem ex definitione mají pravdu, jmenujíc je jinak, co druzí považují ještě za psychické, berouce je v širším smyslu. Nechci říci, že celý spor o podvědomém psychickém není než hádka o slova, ale zdá se mi zcela patrným, že na způsobu vymezení si obsahu duševního závisí celé pojetí podvědomého.

Z druhé části, psychologie sociální, vyniká zvláště problém zmíněné aspirability; člověk totiž, jakožto část společnosti, jež je jen quasi-organism a není pouze součet jedinců, nýbrž jich součin, může tvořiti a uskutečniti představu nekonečného pokroku, je tvor metafysický. Viděti v znaku tom

neklanné specificum člověka je ovšem velký idealism a pouze jiná forma obyčlého stanovení, že člověk žije i v minulosti a budoucnosti; v tom vznešeném smyslu, jak to běře auctor, to zajisté všeobecně pro člověka neplatí; nelze činiti proto z vlastnosti té první zákon lidské psychologie, z něhož by se podával zákon selekce, boje o život, adaptace sám sebou, i další zákony relace, evoluce, kontrastu, posunutí cíle, zmnožení účelu a p., v čemž auctor se drží Wundta. Z oné aspirability se vykládá pak i vznik lidských ideí krásy, pravdy, dobra, a z ní také chce vyvoditi možnost pokroku výchovy, v níž skládá velkou naději a pro níž i tento spis má býti základem (auctor sepsal již dříve spis »O výchově«). V souvislosti s tím principem rozebírá také ideu nepoznaného a neznámého, jehož zůstane, myslí, vždy dost v každé vědě, a jež zůstane úkolem metafysiky jako vědy, která má právě určití jich hranice. Auctor žádá metafysiku pozitivní s methodou psychologickou, aby totiž člověk věděl, co může vědět a co ne, a myslí, že se toho dosáhne transcendentální psychologíí.

Že by ten slib mohl splniti, nemyslím; ale i při tom není tento spis argentinského profesora pro španělskou literaturu filosofickou, jež beztoho vykazuje jen opakování cizích resultátů, bezcenným. Otevřenost hledisek i náběhy k novým hlediskům a problémům činí jej i při zmíněných slabostech zajímavou četbou, ač, nebo snad právě protože, logické dovozování trpí mnohdy slabostí.*)

T.

Harrald Höffding: **Philosophische Probleme.** Leipzig, Reisland 1903, M 2 40, VIII + 109.

Přepřelav a rozšířiv přednášky své konané v únoru 1902 na universitě v Upsale, podává nám známý profesor kodaňský dílo, které by mohlo býti výborným úvodem do filosofie, kdyby spracování látky nepředpokládalo již nejen znalost vývoje problémů, nýbrž i schopnost samostatného se orientování po způsobu jich řešení; takto však dává spis zase bystrou i hlubokou analysu.

Problémy filosofie, mní filosof v úvodu, jsou v podstatě mezními problémy, a v nich se spojení theor. a prakt. stránky člověka jeví nejtěsnější, ač i ve vědě přichází subj. moment k platnosti v methodě i kladení hypotheses. Základní čtyři problémy filosofické, totiž problém vědomí (psychologický problém), poznání (logický), problém existence (kosmologický) a hodnocení (ethický a nábož.) jsou jen čtyři stránky jediného problému životního, jevíce se různě jen dle hlediska a východiska, všecky pak lze redukovati na jediný základní problém continuity. Pro analysu je nejlépe vyjiti od problému psychologického, neboť vědomí ukazuje k problému bytí, poznání i cenění. Psychologie však nemůže býti základní filosofickou vědou, předpokládajíc všeobecné principy poznání, je částí filosofie, ne celou filosofíí. Základní problém psychologie je: Můžeme cestou zkušenosti dojiti k pojmu osobnosti? Je vědomí totalita, continuum, či jen suma elementů? Tyto jsou jen výsledek abstrakce, závisly na souvislosti s celkem vědomí, a nevíme, jde-li analysa až k posledním elementům. Souvislost, celek vědomí nelze však vysvětliti prostě jako produkt složek jeho, ježto právě tyto závisly jsou na onom (což přehlíží asociální psychologie).

*) Užil jsem špan. originálu; franc. překlad od Aug. Dietricha vyšel u Alcana v Paříži 1903.

Přirozená ta antinomie vědomí (že celek určuje části, z nich v jistém smyslu sestává) řeší se tím, že celek a části se podmiňují vzájemně (jak se to ve vývoji děje, není však vyloženo!). Interes, cíl vědomí tvoří duši, duch; je jen formální souvislost (?). Vědomí by bylo docela vysvětleno, kdyby jeden jeho stav byl vyvozen z druhého, ale je zde diskontinuita. Chťiti pak učiniti vysvětlení úkolem fysiologie, naráží na aporii, jak mohou mít fysiolog. pochody psychické symptomy, a vede k problému, jak vzniká diskontinuita fysiologického a psychického, kterýžto problém řešiti není již úkolem psychologie, jež se zabývá pouze zákonným spojením mezi psychickými jevy a která musí pak k zachránění kontinuity uznati přechod od nevědomého k vědomému, od neúmyslného k úmyslnému, i kde ve vědomí stupně ty dány nejsou. V tom případě zavádí pak pomocný pojem potenciální energie psychické s pojmy dispoice, stopa, možnost; a ježto pak to, co je nám dáno jako kontinuum (fysiologické), spíše pokládáme za základní, považují se často jevy psychické za něco druhotného, zbytečného, pouhé epifenomenon. Ovšem můžeme člen jedné řady považovati za symptom druhé, ale musíme je pokládati za různé jevy téže podstaty. Identitní theorie byla by vyvrácena, dokázalo-li by se, že psychické je před nebo po fysiologické změně, neb že téže změně odpovídají různé stavy vědomí; ale theorie ta je přec dobrou pomocnou hypotesou bádání, umožňujíc další bádání, kde by fysiolog se zastavil, když by myslil, že již přišel až k duši, a opačně. S psychologické strany bude základním pojmem vůle, neboť v jejích projevech: reflexu, pudu, přání, úmyslu, rozhodnutí jeví se primární schopnost koncentrační pod vlivem elementů poznání a citu. Ale i zde vedení jsme k hypotese nevědomé energie, nové qualitas occulta, jiné ovšem než energie ve vědě přírodní, a problém tento byl by úplně řešen teprve, když by psychická i přírodovědecká energie mohly býti odvozeny z jiné energie, což by vedlo za hranice psychologie. — V jakési »ignoramus« vyznívá zkoumání o podstatě vědomí; je jen otázka: může slovo »energie psychická« vysvětliti něco? A za druhé: není při pokusu převáděti vědomí na změny fysiologické pro psychologii proton pseudos v chybném předpokladu, že fysiologické je nám dáno úplně bezprostředně?

Problém vědomí souvisí s problémem poznání. I toto je podmíněno poměrem mezi kontinuitou a diskontinuitou, tato dává obsah, ona pořádek. Něčemu rozumíme, když to opět poznáme neb když máme důvod. Kausalita má dvě formy: elementární, předběžnou, při níž musíme často ustat, a ideální, kde v účinku vidíme jen pokračování příčiny, převedení této na jinou formu, t. j. pojem kausalitý přechází tak v pojem vývoje. Vlastní problém poznání je však: Na čem spočívá platnost rozumění a kam až toto sahá? Noetika musí postupovati regresivně, analytickou methodou, od dat k jích předpokladům, principům, které se mohou měniti, ba i docela obrátiti; jeť jích cena pouze v tom, že nás vedou při hledání pravdy, jích pravdivost spočívá v platnosti pro použití v práci. Proto starý pojem pravdy jako obrazu skutečnosti není správný; pravdu nutno pojímati dynamicky a symbolicky, neboť označuje analogii mezi ději v existenci a lidským myšlením. — Principy však existence nevyčerpávají úplně, zbude vždy nějaký iracionální zbytek nevysvětlitelný, na př. vztah kvantity a kvality, význam časového poměru pro pojem kausalitý, poměr subjektu a objektu. A tak nelze možnost iracionálního poměru mezi bytím a poznáním zamítnouti;

pro nás existence nevyčerpává se myšlením naším; nelze v tomto odloučení moment subj. od objektivního, tak že bychom dostali obraz věci o sobě. Náš pojem skutečnosti je tak vždy nedostatečný, formy myšlení neobsahují celého jsoucna (»malý jest mozek, velký svět«). Noetický problém byl by řešitelný, kdyby existence mohla být vyjádřena jako totalita pomocí jedné ze svých částí, což by musilo být symbolické; náš způsob myšlení je jen jeden z možných. Je ovšem více noetické spekulace než analysis v těchto závěrech, v nichž se auktor podivně shoduje s Kantem v uznávání světa nepřístupného poznání, a zdá se, že anticipando sň filosof v nich připravuje půdu pro problém kosmologický i náboženský.

Kosmologický problém je pochopiti existenci. Ideálem by bylo dosáhnouti úplně harmonie našich zkušeností, úplně totality; ale konečný názor světový je protimluv a nemožný, neboť poznání nelze vůbec uzavřítí, ježto ani existence není zakončena, nýbrž ve vývoji. V tom úsilí po totalitě a nemožnosti dosáhnouti jí je zase iracionální moment. Jedná se jen o to, pokud lze z části zkušenosti vzíti znak, který by měl platnost pro celou existenci. Biologický význam problému pro nás je pak reální motiv spekulace. Při této vycházíme od jistého bodu, odkud se snažíme na všechny strany se orientovati, jenž je typem a projevem. Historicky byl jím život, myšlení (idealism), materie. Naše kritérium skutečnosti je jen v pevné souvislosti a jednotě, nemůžeme však protivou materialism-idealism skutečnost chtiti vyčerpávati, neboť je zde snad jiná stránka existence, nám neznámá, na niž obě lze redukovat a jejíž poznání by problém řešilo. Třetí projev je pojem vývoje, přišlý k platnosti od doby, co pojem kausalitly vystoupil do popředí. Ale i zde platí: čím hlouběji vnikáme do existence, tím více nalézáme bojů a sporů a vidíme, že nemůžeme utvořiti ucelený pojem totality existence. V tom však je právě *raison d'être* ethiky, neboť tato předpokládá práci individua o svoji existenci všestrannou. — Dynamické pojetí pravdy s biologickým odůvodněním a evolučním pozadím, jakož hojně vskutku filosoficky intuitivní poznámky získají zvláště v této části pro argumentaci auktorovu.

Princip kontinuity vede i při hodnocení k předním problémům. Cenu má vše, co ukojuje potřebu; tak se v cenění jeví podstata našeho cítění a chtění, a individualism a relativism cenění jsou následky toho. Problém hodnoty má stránku náboženskou a ethickou, určené poměrem mezi kontinuitou a diskontinuitou. — Ethické snažení chce působiti vývoj existence a zjednatí větší kontinuitu mezi jednotlivci i v jednotlivci. Vývoj k pravé osobnosti má vtěliti okamžiky v harmonický celek, odstraníje momentání ve prospěch trvalého, aniž by neuznával samostatné ceny okamžiku. Jednotlivec a jeho totalita musí stát ve spojení s totalitou ostatního celku, ač praktické provedení naráží na velké obtíže. Jeť nutno dbáti růzností individualit i fakta posunutí hodnot, a není tedy lehkou bezvadně spojití individualism s altruismem. I náboženský problém ukazuje důležitost principu kontinuity, jež se jeví v tom, co všechna náboženství mají společného. A tu nalézáme, že náboženská víra tvrdí kontinuitu na poli hodnot nade vši možnou zkušenost, v čemž má podobu s metafysickým idealismem noetickým; ale u víry nábož. je hlavní věcí uspokojení ne intelektuální, nýbrž citové a volní. Rozdíly mezi náboženstvími pocházejí od jiného poznání a pak jiného ocenění. Krise náboženské mají pak

původ v novém pojmání skutečnosti, hlavní věcí je však stále poměr mezi hodnotami a skutečností. Různá povaha náboženství je i dle toho, myslí-li se, že nejvyšší hodnota je věčná a neměnná či že se vyvíjí (dle toho typ indicko-řecký a persko-křesťanský; typ druhý nabyl vrchu, ač se ještě řádně nevyvinul). Náboženství má stále patrnější tendenci býti projekcí ethického smýšlení. Celkem však právě zde je nejvíce neřešitelných problémů, kde jen vidíme kus cesty v před, že můžeme s novými problémy korigovati i své cíle a úkoly. — Akcentování ethického významu náboženství, snaha po smíření individualismu a altruismu jsou důkazem, že autor je i zde zástupcem moderního směru myšlení.

Není lehkou četba tohoto spisu, ale obsažnou, jak úmyslně obsírně podaný referát ukazuje. Ale vskutku filosofické koncepce uvolňují občas napjeti toho, kdo trpělivě sleduje také přesný logický postup. Jen několik věcí chci vytknouti: Všecky problémy filosofické mají býti vysvětleny z principu kontinuity, jenž zvláště v první a poslední části se přivádí k platnosti. Neřekl však autor výslovně, máme-li ten princip považovati za reální zákon či jen explikační princip. V prvním případě by bylo zbytečno klásti naň tak veliký důraz, neboť je to jen výraz totality života, v druhém je to monistický princip a jako takový skutečně dobrá pomocná hypotéza, ale nic více; dualism na př. nezná a nechce znáti toho principu a chce také beze zbytku vysvětliti život. Či má ten princip býti jen jiným výrazem zákona evoluce, jež je něco více než kontinuita, již involvuje? Pak je však zase zbytečno voliti nový výraz a princip, jestliže jiný, jež též přijímá, je případnější již tím, že pojímá v sebe ještě tak důležitý znak jako vývoj. — Nedostí jasným je dvojitě chápání kausalita, předběžně a ideální, rozdíl, myslím, zcela zbytečně dělaný; neboť platí-li kausalita jen pro změny, a to dokázal nade vši pochybnost již Schopenhauer, platí stejně jen pro reální děje, není jiné kausalita než imanentní, jež ovšem sama sebou spojuje děje s jinými předchozími, a ne »přechází«, nýbrž je již jen jiným výrazem a hlediskem pro princip vývoje. Kausalita a vývoj jsou dvě slova pro týž pojem, jednou noeticky, pak biologicky chápáno, pojem kausalita je jen jeden. — Více pravdy má snad autor ve dvou čistě spekulativních předhledech. Z iracionálních zbytků, které vyplývají z noetických i ethických antinomii, jež jsou svědectvím, že rozum má hranice, za něž nevidí, ač něco tuší, vysoudil autor možnost existence jiné, než poznáváme, a další úkolů ethických. O správnosti toho tvrzení není možno nic prejudikovat — ale se stanoviska evoluce poznání i mravnosti přijímáme tu možnost jako novou látku k práci na vývoji. A právě tím, že autor vedle čistě logických částí ukázal i další tajnosti filosofického přemýšlení, nabývá spis tím větší ceny, zvláště pro toho, kdo hledá vedle poučení i iniciativu k dalšímu myšlení.

T.

ZPRÁVY.

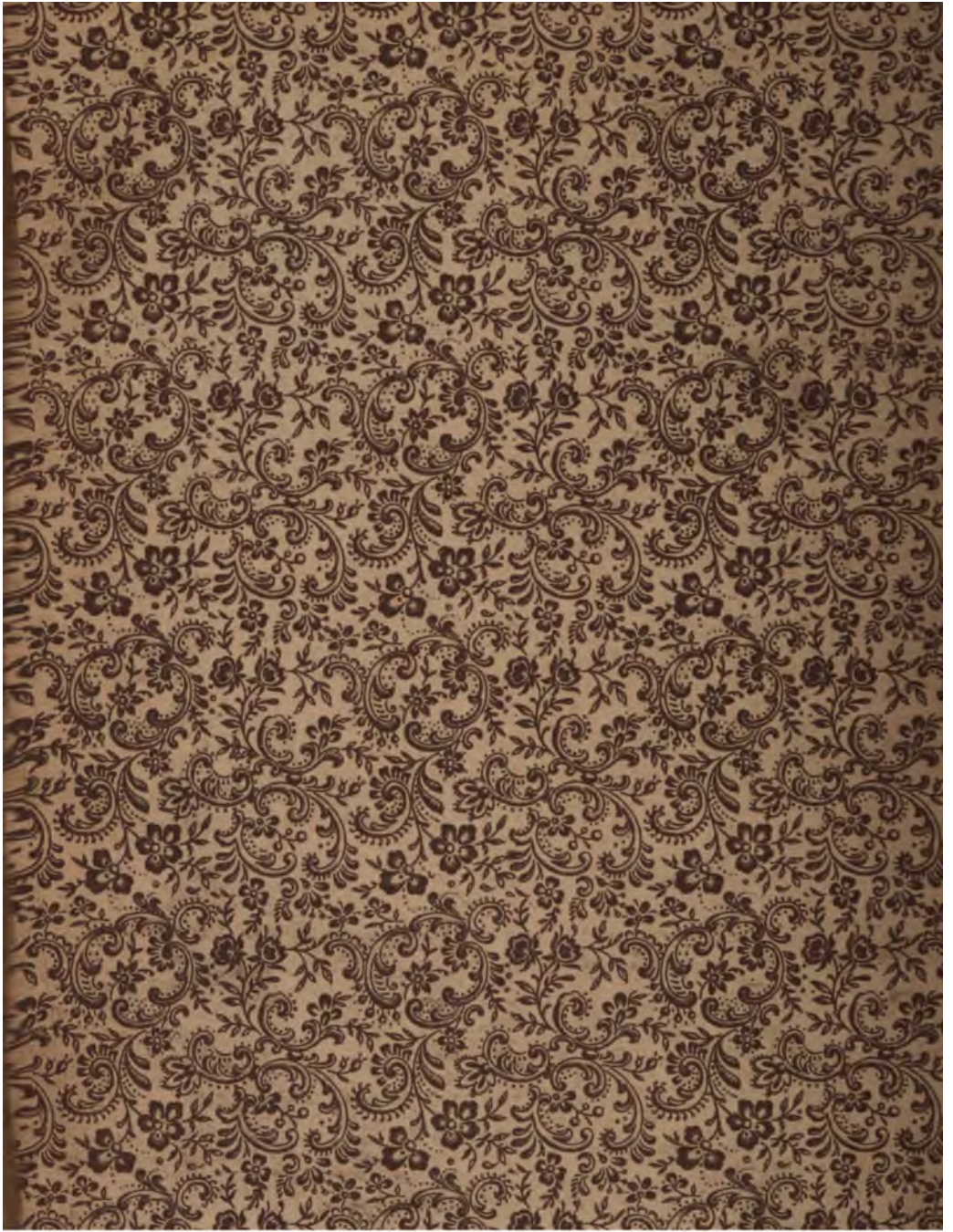
John Locke, zakladatel asocianistického směru v Anglii a empirické psychologie, zemřel 28. října 1704. Dvoustaletou památku jeho úmrtí oslavují časopisy ve všech zemích příležitostnými články. U nás vzpomíná jeho Dr. Otakar Kádner ve »Zvonu« čis. 6. Kč.

Rukopisná památka po Kantovi. Dr. Jindřich Weber v Mnichově našel za spracování hammanián z pozůstalosti presidenta Fr. v. Rotha rukopisný náčrtek ku kritické filosofii od Immanuela Kanta. Rukopis záleží z pěti těsně popsaných stran velkého rozměru. Bude vydán. Kč.

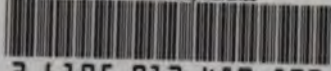
Rozdělení filosofické fakulty v Athenách. Filosofická fakulta university athenské rozdělena byla král. výnosem ze dne 1. června t. r. ve fakultu filologicko-filosofickou a mathematicko-přírodovědeckou. Mathematicko-přírodovědecké fakultě přidělena farmaceutická škola, podřízená dosud fakultě lékařské. Kč.

Zajímavý rozsudek. Sotva se utišilo veřejné mínění v Německu ze vzruchu vyvolaného románem »Z malé garnisony«, jehož auctor — důstojník — pro zlehčování důstojnického stavu těžce potrestán byl, ačkoli jeden hlas jde, že skutečně správně vyličil smutné poměry v německém vojstě, vydal hrabě Baudissin pod pseudonymem Freiherr von Schlicht román podobného rázu »Erstclassige Menschen«. Byl proto postaven před soud zemský v Berlíně obžalován jsa z urážky stavu důstojnického. O výsledku procesu nemohlo býti pochyby; avšak zajímavé jsou dva momenty. Předně votum známého vynikajícího spisovatele Detleva v. Liliencron, jenž fungoval jako odborný znalec. Ten se vyjádřil, že jménem důstojnictva protestuje proti tomuto románu, který vlastně není románem, nýbrž hano-pisem neb obžalobou. Již název prý je urážlivý a co se věci týče, nelze prý, aby kde existoval taký gardový pluk, jak jej spisovatel líčí. Román stojí prý níže než vtipy humoristických listů. Není to práce umělecká, nýbrž povreční a odporný spis obžalovací.

Druhý moment pro společenské nazírání v jistých kruzích významný je rozsudek sám, v němž se dí: hrabě Baudissin nebyl při spisování veden pouze úmyslem vydělkářství, nýbrž bral věc vážně, ale dal se příliš unést svou náladou; jeho dílo je tendenční román se špatnou tendencí. Kč.



Stanford University Libraries



3 6105 013 489 872

DATE DUE

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305

