



Městská knihovna v Praze

# DĚJINY FILOSOFIE I

Emanuel Rádl



**Hledáte místo, kde...**

... můžete celý den studovat nebo pracovat?

... seženete knížku pro zábavu, do školy, k poučení?

... stahujete e-knihy, posloucháte hudbu, tisknete 3D?

... osobně potkáte české i světové autory?

... můžete zajít na koncert, filmy artové i 3D?

**Právě jste ho našli!**

## **Městská knihovna v Praze**

**43** poboček, **3** pojízdné knihovny, **4 000** akcí ročně,  
**2 000 000** dokumentů, **60** Kč za registraci

[www.mlp.cz](http://www.mlp.cz)

[knihovna@mlp.cz](mailto:knihovna@mlp.cz)

[www.e-knihovna.cz](http://www.e-knihovna.cz)

[www.facebook.com/knihovna](https://www.facebook.com/knihovna)

# Dějiny filosofie I

## Starověk a středověk

Emanuel Rádł

Znění tohoto textu vychází z díla [Dějiny filosofie I](#) tak, jak bylo vydáno nakladatelstvím Votobia v Praze v roce 1998. Pro potřeby vydání Městské knihovny v Praze byl text redakčně zpracován.



Text díla (Emanuel Rádl: Dějiny filosofie I), publikovaného [Městskou knihovnou v Praze](#), není vázán autorskými právy.



Vydání (obálka, upoutávka, citační stránka a grafická úprava), jehož autorem je Městská knihovna v Praze, podléhá licenci [Creative Commons Uveďte autora-Nevyužívejte dílo komerčně-Zachovejte licenci 3.0 Česko](#).

Verze 1.0 z 29. 5. 2020.



## OBSAH

ÚVOD.....	15
1. Co je filosofie.....	16
a) Kde je filosofie? .....	16
b) Já však pravím vám!.....	17
c) Filosofie programem .....	18
d) Kořen situace .....	19
e) Teorie a praxe.....	20
f) Noli turbare circulos meos?.....	21
g) Porozumění.....	23
2. Fakta přírodovědecká a bilanční .....	26
a) Přírodní zjev a duchovní fakt .....	26
b) Skutečnost, která má být .....	27
3. Dějiny.....	31
a) Vývoj historického uvědomění.....	31
b) Proces přírodní .....	33
c) Organická příroda.....	34
d) Události .....	35
e) Historie myšlenek.....	36
f) Význam minulosti .....	39
g) Svobodná volba .....	41
ČÁST PRVNÍ: DOBA MÝTU A STAROVĚK.....	43
HLAVA PRVNÍ: MÝTUS .....	44
1. Stupně dějin.....	44
2. Mýtus .....	45
3. Typy mýtu .....	46
a) Mýtus mimokřesťanský .....	46
b) Mýtus evropský.....	47
c) Mýtus v dějinách lidstva.....	48
4. Osud .....	49
5. Šíření mýtu.....	50
6. Mýtus není filosofie .....	52
a) Mýtus a legendy.....	52
b) Romantika o mýtu .....	53

c) Pozitivisté o mýtu .....	54
d) Masaryk o mýtu .....	54
e) Mýtus a víra .....	55
f) Mýtus a civilizace .....	57
HLAVA DRUHÁ: POČÁTKY FILOSOFIE .....	60
1. Předchůdci filosofie .....	60
a) Na počátku byl zákon .....	60
b) Olymp .....	61
2. Vznik filosofie .....	63
3. Úpadek víry – vznik filosofie .....	64
4. Vznik etiky .....	66
5. První intelektuálové .....	68
6. Společenský původ filosofie .....	74
7. Filosofie úvahou o dané skutečnosti .....	76
8. Fysiologové .....	77
HLAVA TŘETÍ: ÚTOK MÝTU .....	80
1. Orfismus a kult Dionýsův .....	80
a) Nová vlna mýtu .....	80
b) Dionýsos a Orfeus .....	81
c) Příroda a pojem .....	84
2. Pythagoras .....	86
a) Mytická osobnost .....	86
b) Stěhování duší .....	88
c) Matematika .....	89
d) Mystika čísel .....	91
e) Jiné důsledky učení o harmonii .....	91
HLAVA ČTVRTÁ: FILOSOFOVÉ PŘED SOKRATEM .....	92
1. Xenofanes, rapsod .....	92
2. Herakleitos, monista .....	94
3. Parmenides .....	99
4. Empedokles, fantastický lékař .....	104
5. Materialismus .....	107
a) Směřící se filosof .....	107
b) Opět skutečnost a soud skutečnosti .....	109

c) Atomy .....	110
d) Duše.....	111
e) Determinismus .....	112
f) Co je víc, co vidíme, nebo čeho posloucháme? .....	113
g) Etika.....	119
6. Objev rozumu .....	120
HLAVA PÁTÁ: REAKCE PROTI PŘÍRODNICTVÍ.....	122
1. Sofisté .....	122
2. Protagoras .....	124
3. Nebesa a země .....	125
HLAVA ŠESTÁ: SOKRATES.....	129
1. Život .....	129
2. Proti přírodovědě .....	130
3. Dialektika .....	131
4. Pravda jedna jediná!.....	131
5. Definovat pojmy! .....	132
6. Indukce .....	133
7. Interpretace.....	135
8. Sokrates etik .....	136
9. Ctnost je věděním? .....	138
10. Poznej sebe sám!.....	140
11. Štěstí .....	141
12. Rouhání .....	142
13. Profanum vulgus.....	144
14. Význam.....	146
15. Sokratikové.....	149
HLAVA SEDMÁ: PLATONISMUS.....	150
1. Platon.....	150
2. Akademie .....	151
3. Vývoj Platonovy filosofie.....	152
4. Dialektika .....	154
5. Platon a jeho předchůdci .....	157
6. Dva světy.....	159
7. Idey.....	160

8. Některé nedostatky Platonovy ideologie .....	162
9. Duše .....	165
10. Bůh .....	167
11. Příroda .....	168
12. Etika .....	170
13. Vidění pravdy .....	171
14. Asketické ideály .....	172
15. Stát .....	175
16. Vliv .....	176
HLAVA OSMÁ: FILOSOFIE PERIPATETICKÁ .....	178
1. Aristoteles .....	178
2. Kritika idejí .....	180
3. Příroda a logika .....	182
4. Logika .....	186
a) Její ráz .....	186
b) Druh a rod .....	187
c) Kategorie .....	187
d) Účelnost .....	188
e) Podstata .....	189
f) Materiál a formy .....	190
5. Teologie .....	193
6. Duše .....	195
7. Přírodověda .....	195
8. Etika .....	197
9. Vliv .....	198
10. Peripatetikové .....	199
HLAVA DEVÁTÁ: ROZKLAD .....	200
1. Helénismus .....	200
2. Moralizování, smrt filosofie .....	206
3. Cynismus .....	207
a) Antisthenes .....	208
b) Jiní .....	210
4. Stoa .....	211
a) Nálada .....	211



b) Zeno.....	213
c) Kleanthes.....	214
d) Chrysippos.....	214
5. Vzpouora proti bohům.....	215
6. Skepse a víra.....	218
7. Staronový mýtus.....	219
a) Gnóze.....	219
b) Židovský mýtus.....	221
c) Novopythagoreismus.....	222
d) Novoplatonství.....	223
e) Dionýsios Areopagita.....	231
f) Boëthius.....	232
8. Rozklad antiky.....	235
ČÁST DRUHÁ: STŘEDOVĚK.....	239
HLAVA PRVNÍ: ANTIKA – EVANGELIUM – KŘESŤANSTVÍ.....	240
1. Fáze dějin.....	240
2. Latinská a řecká kultura.....	242
3. Středověk spojením antiky a evangelia.....	243
HLAVA DRUHÁ: ROZUM A VŮLE.....	245
1. Starý zákon.....	245
2. Zjevení.....	247
3. Ježíš.....	248
4. Dvojí svět.....	250
5. Poznání a jednání.....	251
6. Víra.....	254
7. Pravá skutečnost.....	255
8. Víra apoštolů.....	257
9. Vznik nauky křesťanské (doctrina christiana).....	259
HLAVA TŘETÍ: SV. AUGUSTIN.....	266
1. Doba.....	266
2. První moderní člověk.....	267
3. Neklidné srdce.....	269
4. Bůh filosofů.....	272
5. Víra u sv. Augustina.....	275

6. Autorita.....	276
7. Duchovláda .....	279
HLAVA ČTVRTÁ: OBECNÁ CHARAKTERISTIKA SCHOLASTIKY....	282
1. Středověk .....	282
2. Zde leží neznámí vojíni .....	283
3. Škola a praxe .....	285
4. Co jest scholastika?.....	288
a) Církev .....	288
b) Vznik scholastické organizace .....	290
c) Univerzity.....	291
5. Právnictví, přírodověda a scholastika .....	293
6. Authority.....	295
7. Autorita minulosti.....	296
8. Svět postavený na víře .....	298
a) Víra projevem souhlasu .....	298
b) Víra věrností.....	299
c) Víra v první řadě aktem rozumu .....	301
d) Miluj – a dělej si, co chceš!.....	304
9. Nadšení pro filosofii.....	305
10. Logos a étos .....	307
a) Etika a filosofie.....	307
b) Středověká nemravnost.....	308
HLAVA PÁTÁ: PŘED TOMÁŠEM AKVINSKÝM.....	311
1. Fáze scholastiky.....	311
2. Gottschalk .....	312
3. Johannes Scotus.....	313
4. Spor filosofie s vírou .....	316
a) Zbožnost a dialektika.....	316
b) Je dovoleno v kostele hvízdát?.....	317
c) Trojice .....	320
d) Ancilla theologiae! .....	321
5. Sv. Anselm .....	323
a) Věřím, abych rozuměl .....	323
b) Ontologický důkaz o jsoucnosti Boží.....	324

6. Dialektikové se nedají .....	325
a) Nálada doby .....	325
b) Filosofovo neštěstí .....	326
c) Křesťanem být jest být logikem! .....	331
d) Předchůdce přirozeného náboženství .....	333
e) Tři druhy kacířství .....	336
HLAVA ŠESTÁ: KŘESŤANSKÁ MYSTIKA .....	339
1. Mystika antická a křesťanská .....	339
2. Sv. Bernard .....	340
3. Hugo St. Victor .....	342
HLAVA SEDMÁ: ŠKOLA VÍTĚZÍ NAD ŽIVOTEM .....	345
1. Doba .....	345
a) Albert Veliký .....	346
b) Nový Aristoteles .....	347
c) Objev Aristotela a orientálních filosofů .....	348
2. Opět Západ a Východ .....	350
a) Asijské vpády .....	350
b) Arabský mýtus .....	351
c) Hlavní arabští filosofové .....	354
d) Filosofie židovská .....	356
e) Vliv .....	358
f) Neutrální filosofové .....	361
3. Profesor Tomáš Akvinský .....	362
a) Osobnost .....	362
b) Pravda – nikoli skutečnost! .....	365
c) Zjevení a zřízení .....	366
d) Zjevení a vědění .....	370
e) Přirozené právo .....	372
f) Zákon Boží a zákon lidský .....	375
g) Omezená pravomoc teologie .....	376
h) Věda a víra .....	379
i) Abélard dostal zadostiučinění .....	380
j) Vliv .....	383
4. Raymundus Lullus .....	385

HLAVA OSMÁ: KRIZE SCHOLASTIKY.....	387
1. Františkáni.....	387
2. Počátky anglické filosofie.....	389
3. Duns Scotus.....	392
4. Foetor infernalium vitiorum .....	396
a) Papež.....	396
b) Marsilius z Paduy .....	397
c) Wycliffe.....	399
5. Vilém Occam .....	400
a) Spisovatel.....	400
b) Logika a příroda .....	401
c) Předzvěsti protireformace.....	402
d) Mikuláš d'Autrecourt.....	405
6. Nominalismus a realismus.....	405
a) Jest nic také něco?.....	405
b) Realismus .....	411
c) Nominalismus .....	413
d) Přechody mezi realismem a nominalismem.....	416
HLAVA DEVÁTÁ: ROZVRAT .....	417
1. Scholastikové ztrácejí respekt .....	417
2. Obnovená mystika.....	418

## Předmluva

*Moje maminka byla prostinkou obchodnicí v malém městečku a já jsem studoval. Často jsme hovořivali o poměru těchto dvou povolání, obchodu a studia. Maminka byla hrdá na svůj malý obchod: na to, že obchod uživí velkou rodinu, že obchodník má přímý styk s potřebami lidu, vyzná se v lidech a dovede jim poradit, že výsledek opravdové práce v obchodě je makavý, slovem, že obchod tkví jakoby v samém srdci života. Jaký vztah ke skutečnému životu má však studium, sedění mezi knihami, čtení románů, spisování? Maminka uznávala význam studia a měla respekt před ním; k čemu však doopravdy jest? Jaký jest jeho poměr k té praktické činnosti, jejíž výsledek snadno rozpoznáš u obchodníka v krámě, u rolníka na poli, u zedníka na vystavěné zdi? Na takové otázky neměla maminka odpovědi; jen jakýs instinktivní respekt ji vedl k tomu, že duchovní činnost uznávala za něco opravdového, snad dokonce opravdovějšího, než je obchod. Ani já jsem však nedovedl říci, proč má člověk snad spíše volit studium než zaměstnání v obchodě. Hovořivali jsme o této otázce sem a tam, shodujíce se v tom, že obojí činnost, vedení obchodu jako studium, mají ovšem být skutečným, původním, pravým životem. Je už to velmi dávno, co jsme spolu takto hovořivali; zkusil jsem promyslet teď toto téma, nikterak neobvyklé v hovorech intelektuálů s lidmi povolání praktického. Ale nepodařilo se mi podat je tak, aby můj rozbor mohl číst prostý obchodník, rolník, dělník, ačkoli vlastně o nich a o jejich poměru k ideálům studovaného člověka tuto jedním; spis je mnohem učenější, než být měl. To je nedostatek, který jsem nedovedl překonat; ale téma, poměr mezi praktickým zaměstnáním a studiem, zůstalo.*

*Tento spis nejde ve stopách obvyklých dějin filosofie: šlo mi o přítomnost a budoucnost, nikoli o minulost; právě proto však se mi minulost objevila ve světle velmi živém. Jestliže se ve spise snad tu a tam hádám s filozofy dávno zemřelými, není to neúcta k nim, naopak: právě protože jejich učení pokládám dosud za živé, zápasím s ním; pokud už*

*živé není, nezajímá mne. Dosavadní hodnocení filosofie minulých časů jsem radikálně změnil; moje pojetí je, stručně řečeno, toto: tzv. orientální filosofie, stará i nová, je mýtem, a tedy nanejvýš jakousi předhistorií filosofie. Filosofie antická (tj. řecká a helénistická) je jen z části krokem kupředu; z velké části byla úpadkovým zjevem, nevyjímaje ani velkých filosofů, jako byl Sokrates nebo Platon. Křesťanství bylo správným pokusem o záchranu, ale od začátku podléhalo vlivu antiky, která jeho základy rozrušovala; historie zápasu křesťanství s antikou je historií středověké filosofie; antika zvítězila. Novodobá filosofie (anglická) znovu navázala na židovský a křesťanský aktivismus a v tom byla její síla; ale i tentokráte byla čím dál tím víc rozežírána pouhým intelektuálistem, na který dnes hyne. Že je dnes filosofie v úpadku podobném, jako byla v době helénistické a na konci středověku, je mi čím dál tím jasnější.*

*S tímto pojetím dějin souvisí zásadní zavržení intelektualismu: historie filosofie se neodehrává v nadzemních oblastech čisté pravdy, kde vládou jen definice, dedukce, poznatky, systémy noetické a metafyzické, kde pravda je jen poznáním a chyba jen věcí logické analýzy. Co podávají dějiny filosofie od dob Hegelových (které takto filosofii chápou), jsou jen abstraktní obsahy teorií navléknuté na nit chronologie a logiky. Skutečné dějiny filosofie však se dály a dějí na této zemi v zápase živých lidí. Filosof je člověk s pozemskými touhami; oč mu doopravdy jde a má jít na tomto světě? Co má koneckonců rád? Co ho bolí, co těší? Jaké má plány? Rozbor „učení“ daleko nepodává celou, někdy ani ne hlavní odpověď na tyto otázky, které jsou pravými otázkami filosofickými.*

*Nebudu mluvit o obtížích, na které jsem narazil při řešení tohoto úkolu; vím dobře sám, jak jsem často tápal ve tmách a jak jsem někde několikrát předělával svoje názory. Hleděl jsem psát srozumitelně, tj. tak, aby moje výklady odpovídaly živým duchovním potřebám čtenáře. Pochopil jsem tyto potřeby?*

*V Praze, v červnu 1932.*

*Em. Rádl*

# ÚVOD

# 1. Co je filosofie

## a) Kde je filosofie?

Každá filosofie je dítětem své doby; má její charakter, mluví jejím dialektem, žije starostmi a radostmi svého okolí. Platon byl filosofem řeckým: z jeho výkladů vyčteš rozvrat tehdejšího politického života athénskému, najdeš v nich ozvěnu současných politických událostí, např. odsouzení Sokrata, poznáš z nich tehdejší poměr mužů k jinochům i k ženám i způsob, jak se tehdy pořádaly hostiny. Descartes byl filosof francouzský, Locke anglický, Kant německý: rozuměj, ozývá se z nich sociální prostředí, z něhož vyrostli. Žádný filosof nefilosofuje, nemůže filosofovat, odloučen jsa od způsobu myšlení své doby; čím lepší filosof, tím je časovější; stačí si přečíst několik stránek neznámého filosofa: podle jeho řeči, názvosloví, příkladů, metod, sympatií a antipatií uhodneme, do které doby, do kterého prostředí patří.

Když je filosofie dítětem své doby, nehledejme ji jen v knihách učenců; jděme i mezi lid; odkrývejme ji v jednání politických vůdců, v obchodním životě, v ideálech básníků, v touhách dělnictva: filosof po svém vyjadřuje, co takto v lidu žije. O scholastice se nepoučíme jen z teologických spisů Tomáše Akvinského, nýbrž i z básní Danteho, z rozsudků inkvizičních, z neplech při prodávání odpustků. A tak i v jiných dobách: revoluce Francouzská, hnutí marxistické, revoluce bolševická, národnostní hnutí v střední Evropě ukazují, jak filosofie žije mezi lidmi. Proto první antičtí filosofové doporučovali pro filosofii cestování: hledali filosofii mezi lidem, v ústavách obcí, ve zvycích krajů, v metodách učenců; ještě Paracelsus věřil, že bez cestování, tj. bez hledání vědy mezi lidem, není pravého vědění. Čím více bude lidstvo pokračovat, tím více bude filosofie lidovou a tím více bude lidovost jejím ideálem.



## **b) Já však pravím vám!**

Jest snad tedy filosofie jen produktem, projevem, vlastností, symbolem doby? V 17. a 18. století, kdy po prvé začali uvažovat o sociálním významu filosofie, bývala vyslovována pesimistická myšlenka o filosofii starověké i středověké: že prý není než míněním sekt, které se hádají sem a tam. „Filosof snadno se oddává snům; kolik systémů nebylo už vymyšleno? Kolik se jich ještě nevymyslí? Kdyby aspoň bylo lze najít jediný systém takový, který by byl přijatelný skoro jednotně všem přívržencům!“ Ještě dnes se tu a tam vyskytují podobné skeptické nápady. Tedy je filosofie jen nápadem, podivínstvím, omylem jednotlivců a sekt? Není, nemůže být: jak bych mohl vážně psát tuto knihu a čekat od čtenáře, že ji bude vážně číst, kdybych věřil, že filosofie jest jen duchaplným nápadem?

Comte a Hegel opravovali tuto skepsi. Každá daná filosofie je prý nutným stupněm ve vývoji lidstva a ve vývoji samé filosofie. Duch lidský, tj. duch *lidstva*, prý pokračuje; *lidstvo* filosofuje, nikoli jednotlivci; lidstvo jako celek se vyvíjí od podvědomí k uvědomělosti a k organizované filosofii, od teologie k metafyzice a k pozitivnímu světovému názoru. Jednotlivec je jen nahodilým substrátem, nástrojem tohoto světového vývoje. Tedy je filosofie produktem sociálního života?

Mezi těmito dvěma krajnostmi, domněnkou, že filosofie je pouhým snem, nebo snad odosobnělým dílem všeho lidstva, se potácejí jiné názory: filosofie je podle nich psychologickým zjevem, který může být vědecky konstatován; je gestem jednotlivce anebo stavem společnosti; snad je zajímavá, snad hluboká, snad všelidská, snad jest to ba i věčná pravda na nebesích, ale nepřekračuje nikdy hranic toho, co je nám dáno, co lze jen vzít na vědomí.

Je-li však filosofie jen vlastností člověka nebo společnosti, anebo jen pravdou danou pro poznání, jaký smysl má pak svědomí jednotlivcovo? Neboť zkušenost nás poučuje o obojím: i o tom, že

filosofii nelze oddělovat od veřejného mínění, tj. od toho, co nad námi vládne, i o tom, že je přesvědčením určitého jednotlivce, které samo chce vládnout. Filosof je nejšťastnější, je-li odloučen od vlády veřejného mínění, je-li ve své tiché pracovně; věří, že tam jemu (a nikomu jinému) zjevuje se absolutní pravda; on sám mluví s Bohem, on sám stojí tváří v tvář absolutnu; on pochopil, on je prorokem nové pravdy, kterou nikdo nechce uznat. Není, nechce být mluvčím veřejného mínění; protestuje proti němu ve jménu své pravdy. Na počátku každé nové filosofie stojí: Slyšeli jste, že říkáno bylo starým... Ale já pravím vám! Nejsou všichni tak romantičtí jako byl Paracelsus; ale v nějaké formě každý filosof souhlasí s tím, co tento dravý muž o sobě napsal: „Za mnou, a ne za vámi – *moje* je vláda!“

Tedy: filosofie je věcí společnosti a je nejindividuálnější záležitostí jednotlivcovou. Jak tyto dvě věci smíříme?

### **c) Filosofie programem**

Čím bližší je filosof svému opravdovému poslání, tím jasněji vynikne jedna základní jeho vlastnost: filosof odpovídá na otázky doby: žije starostmi svého sociálního prostředí, chápe situaci a řeší ji ve jménu absolutní pravdy. Tak sv. Augustin světovým dílem „O městě božím“ odpovídá na dobytí Říma Alarichem a na neštěstí, které z toho povstalo pro obyvatelstvo; svou filosofií pomáhal lidu překonat bídu mravní i politickou. Locke prožil na vlastním těle náboženské a politické zápasy své vlasti; hledal pomoci; odkud vznikly jeho slavné Listy o snášenlivosti, úvahy filosofické, které byly jakoby politickým programem pro následující století. Comte prožil zmatky po revoluci Francouzské; otráasaly i jeho mysl, zpočátku katolickou, pak ateistickou; kolem sebe domníval se rozeznávat jen anarchii a povrchnost; zmizela prý společná víra. I dal se do filosofie, která podává rozbor těchto zmatků; pocházejí

prý od toho, že v podstatě zápasí o moc dva odumírající systémy, teologie a metafyzika. Pryč s těmito mrtvolami! „*Reorganizace společnosti* bez Boha a krále, systematickým kultem lidstva“ je jeho spásonosným programem.

Tak každý filosof se obrací ke své době, která je pro něho hic Rhodus, hic salta! Prožil nesnáze, vidí nebezpečí, učinil diagnózu krize, hledá pomoci; podává jako lék svůj nový filosofický program, Sokrates, Platon, Augustinus, scholastika, Descartes, Locke, Kant, Comte, Mill, samé návrhy, programy, samí Mojžíšové, kteří vyvádějí svůj lid z rukou egyptských do země dobré a prostranné, oplývající mlékem a strdím. Proto velká filosofie vždycky byla blízka politice a revolucionářství. Platonův největší spis, Ústava, je politické dílo, které postavilo základy pro středověké zřízení společnosti. Augustin a Tomáš Akvinský jsou dva sloupy organizace katolické. Hobbes je reformátorem učení o státu. Locke zreformoval názor o poměru státu k církvi. Němečtí materialisté bojovali svou filosofií za zdemokratizování Německa. Marx svou filosofií budil dělnictvo. Čím větší filosofie, tím více vyniká její základní účel: být programem pro reformu světa!

#### **d) Kořen situace**

Filosof řeší obtíže své doby. I politik i vědec je řeší; co je význačné pro řešení filosofovo? Říkáme, že se filosof chce dostat až na kořen problému; říkáme také, že filosof jedná ve jménu pravdy. Proto se od denních nahodilostí odvolává k historii; od historie k filosofii dějin; od praktik denního života k vědě; od přírodovědy k metafyzice; od nahodilé křivdy k zákonu; od zákona k filosofii právní; od zřízení lidských k zákonům všelidským a božským. Není nikomu dáno, dostihnout podstaty věcí; filosof se však pozná podle toho, že po této podstatě vztahuje ruku. Snad se zabývá drobnou prací odbornickou; snad o podstatě nikdy nemluví; čím více je však filo-

sofem, tím hlouběji se zavrtává na kořen studované věci. Poslední pravda, absolutno, kategorický imperativ, transcendentno, pravá skutečnost, jistota, nepodmíněnost jsou zásady, ve jménu kterých filosof měří skutečnost.

### **e) Teorie a praxe**

Filosofie je tedy programem pro reformu světa; čin je jejím cílem. Jaký je však potom rozdíl mezi praktickým politikem, vojevůdcem, státníkem, organizátorem církve, vůdcem nového hnutí a mezi filosofem? Filosof chce změnit, provést, reformovat; nikoli jen líčit krásu pravdy, nikoli jen připravovat mysli na budoucí čin, nikoli jen vzdychat na zlé časy. Teorie a praxe nejsou od sebe odděleny jako dva různé druhy činnosti: není správné učení, zakořeněné u filosofů, že filosofie hledá pravdu, kdežto praktičtí lidé hledají čin; je z gruntu falešné učení Aristotelovo (které bylo názorem celé antiky), že filosofie hledí na nebesa, k věčnosti, kdežto praxe k nahodilé pozemské přítomnosti. Filosofie jest pro praxi, anebo vůbec není filosofií. Filosof, který nedovede sám vyhrnout rukávy a jít do hrubé denní práce, je špatným filosofem. Platon dojel až do Syrakus, aby tam reformoval ústavu podle své filosofie; Augustin se ujal sám vedení své církve a sám založil a zorganizoval mnišský řád; Marx sám řídil internacionálu. Jen *sama o sobě není* praxe charakteristická pro filosofa. Jeho úkolem je *program, to, ve jménu čeho* se má pracovat: filosof hledá jeho formulaci, odůvodnění, uvádí jej v souvislost s názory doby, aby zabezpečil solidnost jeho, aby mu získal přátele, aby program tím lépe se osvědčil. V každém jednání lidském je ovšem rozpětí mezi účelem, plánem, programem na jedné straně a prováděním programu na druhé, jen nesmíme obojí dogmaticky oddělovat; není ve skutečnosti programu bez vůle k činu a není činu bez cíle, kterému čin má sloužit. Filosof je na této straně onoho rozpětí; má zrak obrácen na praktický cíl, ale jeho

první starostí je formulovat, dokazovat. W. James napsal, že Bůh země a nebes není vznešeným pánem; jeho drobných služeb je prý zapotřebí v prachu lidského usilování více než jeho důstojnosti na nebesích. Velmi dobře; jenže prach a pot sám ještě není Bohem, nýbrž ve jménu Boha živého se vláčíme tímto světem, a toto *ve jménu* najít a formulovat je cílem filosofovým, nikoli samo bláto denního bojování! „Intelligence in action“ je heslem J. Deweyho: zcela správně; nejen však „action“, jak někdy rozumívají Američané, nýbrž je to *intelligence*, o kterou ve filosofii jde.

Filosofie má tedy být teorií, jako je teorií plán stavby navržený architektem; není teorií o životě, nýbrž teorií pro život. Z praktických, aktuálních potřeb doby vyrůstá; filosof musí tyto potřeby znát, prožít a hledat pomoci. Proto také filosofické dílo není uzavřeno jen v písmenka knihy a nekončí se napsáním spisu. Nepodobá se svatbě v románě s dobrým koncem, kterou se vypravování uzavírá; jako je svatba počátkem starostí a bojů, tak je i vydání spisu počátkem, výzvou k práci spíše než jejím zakončením. Ptejte se: k jakému boji sociálnímu, politickému, mravnímu, náboženskému je výzvou spis filosofický – a dostanete odpověď o jeho významu.

Filosofie nesla právem výtku, že se příliš často uzavírá sama do sebe, čekajíc až svět pro ni přijde, podle šosáckého učení, „sedávej panenko v koutě, stojíš-li zač, najdou tě“; chyba byla, že někdy našli tuto panenku filosofii příliš pozdě. Filosofie však není stydlavou nevěstou; je bojovníkem z tohoto drsného světa. O pravdu zajisté jde; ale pravda, které svět zrovna potřebuje, zvítězí jen v boji, a filosofie je voláním do boje!

### **f) Noli turbare circulos meos?**

Aby postihl kořen bídy, musí filosof pozorovat a přemýšlet; *k tomu* je třeba klidu. Proto filosof utíká od tohoto rušného světa, hledí v odloučenosti od něho sebrat své myšlenky, vysledovat každý ná-

pad do jeho nejjemnějších odstínů a obrací na rub a líc každé slovo. Ale ten filosof je ztracen, kdo se v zátiší pokládá za *procul negotiis*! Klid filosofův je přípravou pro práci; je revizí zápasu včerejšího a strojením plánu pro zápas zítřejší.

Někteří filosofové si netroufají pohlédnout drsné skutečnosti v tvář, a místo aby vsáhli do ní, řeší všeliké šarády. Nevycházejí od nemoci doby, nýbrž od knih; netroufají si bojovat, nýbrž chtějí být jen vykladači tradice; neléčí nemoc světa, nýbrž opravují jen chyby soudruhů. Katedrová filosofie je koncem této chabosti; knihovna a učebna jsou pro ni úkrytem před životem; vláda poslední autoritou; služba státu a národu výmluvou jejich slabosti. Ale i tam, kde filosofie hlouběji sáhne, ztroskotává, vyhne-li se životu. Mnoho filosofů se spokojovalo úlohou, být toliko mluvčími doby, diváky na světě, kteří pouze chápou podstatu věcí, kteří „vidí pravdu“ a pak ji jen formulují, kážou, líčí. Takové pojetí o filosofii měla antika i středověk; toto pojetí vede k mystice, ozývá se i z teorií romantiků i pozitivistů. Slovo „filosofie“ (láska k moudrosti) samo svádí k takovému falešnému názoru. Bylo vytvořeno v době ochablosti řeckého ducha (po prvé se vyskytuje u Herodota); neukazuje na obsah vědy, jako ukazují plnější jména „botanika“, „teologie“, ukazuje jen na stav člověka, který se oddal „moudrosti“. I ty výklady o filosofii, které ji pokládají za pouhý produkt doby, za projev geniálnosti lidské, za symptom vrozených vlastností, za produkt rozumu, srdce, lidství, za „oko, kterým vesmír sám na sebe hledí a pochopuje svoji božskou podstatu“, za pouhé poblouzení mysli, za intimní zpověď filosofu – jsou jen dědictvím asketických ideálů. Nepotřebujeme ani mystiků, ani věštců, ani mnichů, potřebujeme pracujících lidí. Nietzsche, filosof nemocný tělem, nemocný duchem, s nemocnou filosofií, napsal, že prý „se pomalu ukázalo, co to dosud byla každá velká filosofie: byla zpovědí svého původce a svého druhu memoáry, mimoděčnými a nepozorovanými; a dále, že morální (nebo nemorální) záměry v každé filosofii jsou vlast-

ním jádrem života, z něhož pokaždé celá filosofie vyrostla“. A přece tentýž Nietzsche tolik stydl se zpovídat, že právě z tohoto studu vyrostla nejkrásnější místa jeho filosofie. Filozofové devatenáctého století necítili vlastního ponížení, když takto pesimisticky se vyjadřovali o lásce svého srdce. Také je to sebevědomí u F. H. Bradleyho, vynikajícího filozofa anglického, když dovede napsat: „metafyzika jest vyhledáváním špatných důvodů pro to, čemu věříme instinktivně, ale nacházeti tyto důvody jest také jen dílem instinktu...?“ Kdopak má kdy na zpověď, kdopak má kdy zpovědi poslouchat! Komu záleží na nějakých instinktech nějakého filozofa! Říkává se také, že filosofie je vzletem k hvězdám a jindy cestou do pekel. Snad; ale k čemu toto lítání a cestování? Kdo letí k hvězdám, jen aby se pokochal jejich pohledem, ten „má již potěšení své“. A kdo se cestou za filosofií dostal do pekel, je chudák k politování; proč však do pekel šel? Nemá-li filosofie odpovědi pro nás, nepřikazuje-li, *co máme dělat my*, „vrzte ji do ohně, nemůže obsahovat nic než sofistiku a sebeklam“.

### **g) Porozumění**

Jako se na jaře vyvíjí louka pod září sluneční, tak se věda vyvíjí pod září zkušenosti. Tráva roste, květy se otvírají a brzo se louka pokrývá barvami; tak poznání naše, osvícené neustálým zkoumáním, roste, kvete i nese ovoce. Ale tento vztah mezi loukou a sluncem, poznáním a zkušeností má vadu: louka zůstává cizí slunci; rostliny nic nevědí o světle, kterým se živí. Tak cizí, chladné je i poznání k poznávanému předmětu. Odtud nářky na chlad vědy: vztah mezi poznáním a poznávaným předmětem je jako mezi dravcem a živou kořistí, kterou dravec drží v drápech. Panteisté se pokoušeli osladit nám toto odcizení; známé verše Goethovy bývají tu útěchou:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt' es nicht erblicken;  
Läg' nicht in uns des Gottes Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?<sup>1</sup>

Šalebná útěcha těchto svůdných veršů! Co je ptáčkovi v drápech jestřábových platno, že je opeřencem jako jestřáb? Jest to jen zajímavé poznání pro přírodovědce, který se na tento zjev dívá. Příbuzenství oka se sluncem a ducha s božstvím je téhož druhu; je jen objektem pro poznání, je quasi vědeckým faktem, ale není živým poutem.

Odcizení mezi přírodou a myslí se nezmenší ani všelikými „duchy“, pokud tito v nějaké formě existují. Kdyby nakrásně byli bohové, andělé, spiritističtí duchové, duch dějin, duch národa a duch doby renesanční, jsou to pro nás také jen chladné objekty, jako skály, bakterie a tygrové, jako jsou dle antiky hvězdy, jež prý jsou „božskými živočichy“ nebo bohy, hledí snad na nás, snad i do naší mysli, co však je nám potom? Jsou němí, jako kamenná sfinx. Můžeme je leda poznávat, ale marně se snažíš poznáním si je přiblížit.

Nový svět se začíná tam, kde dvě bytosti si rozumějí. Dokud jeden jen slyší druhého a jen reprodukuje v mysli jeho slova, nerozumí. V jednu chvíli však náhle pochopí – a hned je hotov přiložit ruku k dílu. Tu mezi oběma osobami povstala nová věc, myšlenka, program, který je od té chvíle oba ovládá, jako by na něm viseli a jako by on sám způsoboval jejich jednání. Ne nadarmo bylo porozumění přirovnáno k početí dítěte: jako tu spojením muže a ženy povstává nová bytost, která je pak zákonem jednání pro oba rodiče, tak při aktu porozumění povstává nová duchovní skutečnost, která

---

1 Jak oko by přemohlo zemní noc, / By ono sluncem též nebylo; / By v nás nechvěla božská moc, / jak by nás božné oblažilo? (překlad F. M. Klácel, 1843)  
*Pozn. red.*



od té chvíle vládne nad těmi, kteří rozuměli. I neděje se porozumění jen v mysli; není to jen akt psychický; porozumění je začátkem nového způsobu jednání.

Porozumění není tedy viděním věcí, není konstatováním skutečnosti, není myšlenkovou reprodukcí toho, co je dáno, není prožíváním skutečnosti, není nahlížením podstaty (Wesensschau), o které mluví dnes fenomenologové. Porozumění neexistuje jako představa ani jako vztah mezi věcí a myslí, nýbrž organizuje, vládne, podrobuje si.

Porozumění je cílem řeči: slova, věty, pojmy si podmaňují lidi: řeč (tj. její smysl) je věc, která se jakoby vznáší nad sdělením vědoucího a pochopením poslouchajícího, a je jakoby pánem nad oběma. Jedině tam, kde je porozumění, je duch; je tam, kde něco vím, chápu, kde jsem s věcí hotov; chápat mohu však jen něčí sdělení. Čtenář knihy se stýká takto se spisovatelem; kniha, její slova a písmena jsou prostředkem, skrze který se spisovatel a čtenář podrobují vládě jedné myšlenky; jen tam, kde se sejdou, tam je myšlenka, tam je duch. Kniha sama o sobě, kterou zrovna nikdo nečte, není duchem; řeč právě mluvená má jen tolik ducha, na kolik je chápána. Ve rčeních „duch zákonů“, „duch písně lidové“, „duch doby“ znamená slovo duch tolik jako pochopený obsah. Pro obyvatele Měsíce, který by nechápal života lidského, by nebylo ani ducha zákonů, ani ducha doby; byl by jen chaos zjevů. Z toho důvodu přírodovědec přírody *nechápe*; jen přírodu vidí jako cizí, nesrozumitelnou věc; přírodu chápe jen ten, kdo z ní slyší hlas mluvícího k porozumění. Buďto lze vůbec přírodě rozumět, a pak je sdělením někoho, kdo jí užívá jako slov; anebo příroda nepraví nic, a pak jí lze pouze přírodovědecky popisovat.

V tom je hluboký rozdíl mezi přírodovědou a duchovědami, že tyto počítají s porozuměním: jazykověda, právníctví, historie, filosofie, mravouka, teologie, literární kritika nepopisují, nýbrž předpokládají někoho, kdo poslouchá, rozumí, odpovídá.

## 2. Fakta přírodovědecká a bilanční

### a) Přírodní zjev a duchovní fakt

Pozorujme rozdíl mezi gravitací jako přírodním zjevem a jako vědeckým objevem. Gravitace jako zákon přírodní platí vždy a všude; proto mohli Kant i Laplace předpokládat, že platila už před stamiliony let, když se z chaosu tvořila sluneční soustava, a že platí až do nejvzdálenějších končin vesmíru; fyzikové předpokládají, že gravitace bude také platit, až svět nakonec utuhne, když se všechna účinná energie vyčerpá. Tentýž vzorec pro gravitaci platí vždy a všude; neplatí-li, bude třeba najít přesnější a zase ten bude mít všeobecnou platnost.

Jinak je s *myšlenkou o gravitaci*; objev gravitace je zjevem kulturním a historickým; stal se v Anglii; měl předchůdce; měl předpoklady, které bylo třeba splnit; Newton objevil gravitaci v druhé polovině sedmnáctého století.

Podobně je otáčení země kolem slunce faktem přírodním, a platí pořád; Koperníkovo a Galileiho učení o tomto otáčení je faktem historickým, vázaným na datum. Fakt přírodní existuje; lze se podívat naň jaksi zvenčí; je to pouhý „zjev“, tj. je, jaký je. Fakt duchovní však je názorem lidským; má obsah, který může formulovat jen ten, kdo mu porozumí; obrací se na lidi; chce zprávou něčeho dosáhnout; působí a chce působiti změnu názorů a bývá chápán jako provokace k činu.

Thomas Young, anglický geniální myslitel, objevil m. j. výklad interference světla a také výklad hieroglyfů. První fakt, interference, je faktem přírodním, druhý, hieroglyfy, duchovní. Interference světla záleží v tom, že tam, kde padnou na sebe vrcholy dvou světelných vln, světlo bude intenzivnější, kde však vrchol jedné vlny padne

na důl vlny druhé, světlo se oslabí. To je zjev přírodní, objektivně existuje, lze jej kdykoli zjistit a smysly vnímat. Týž Th. Young učinil pokus, číst hieroglyfy (tehdy nebyly ještě rozlušťeny), a dal základ pro další objevy o tomto písmě. Do té doby bylo mnoho pokusů o jejich přečtení, ale nikdo jim nerozuměl, neznaje řeči, ve které byly napsány. Obsah nápisu hieroglyfického je faktem kulturním (duchovním); objektivně onen obsah neexistuje; pozorovatel z jiné hvězdy, který nezná, že existuje řeč, by viděl jen poškrábaný kámen. Smysly nestačí na pochopení tohoto nápisu, neboť sám o sobě neznámá nic; teprve ve vztahu k lidem, pro něž je napsán, má smysl. Lidem se sděluje obsah, smysl nápisu, nápis tedy má účel.

## **b) Skutečnost, která má být**

Zjevy přírodní jsou zjevy smyslové; jsou o sobě platné a k jejich zjištění stačí dokonalá vnímavost. K zjevům přírodním počítáme všechny ty, kterými se zabývá přírodověda nové doby: hvězdy, nerosty, rostliny, prostor, energie, vztahy mezi přírodninami, počítky, představy atd. Všechny tyto zjevy existují jako něco objektivně daného, co lze vzít na vědomí a k čemu je zapotřebí zůstat neutrální. Objektivnost přírodních faktů a neutrálnost pozorovatele se zdůrazňují jako nejzákladnější postuláty přírodovědeckého poznání: nesmíme míchat svá subjektivní přání se skutečným přírodním procesem.

Podle metody přírodovědecké se zařizovaly i duchovědy, historie, právníctví, jazykověda, teologie atd. Také historikové chtěli pouze objektivně, neutrálně zjišťovat, jak se věci udály, a domnívali se, že víra jest pro historika překážkou pravé vědeckosti. Zvláště pozitivismus tuto metodu prováděl do paradoxní krajnosti a vylučoval účast subjektu na zjišťování vědeckých fakt. Tato neutrálnost se provést nedá: vědci mimoděk a nutně vnášejí soudy svoje do historického vypravování a marně usilují organizovat svoji vědu jako pouhé zjišťování fakt. Kde je chyba?

Fakta přírodní (o nichž nejednejme) jsou podstatně jiného druhu než fakta sociální neboli kulturní, kterými se zabývá národohospodář, politik, sociolog, historik, jazykozpytec, teolog. Za příklad vezměme bilanci průmyslového podniku. I tato bilance je plna faktů přesně zjišťovaných; může být pečlivá a nedbalá, pravdivá i lživá, může být objektivní a subjektivní; nejsou to ovšem fakta přírodní; bilance nemůže být neutrálním zjištěním dané skutečnosti; sama podstata bilance se tomu přičí. V bilanci se totiž neuvádí jen pokladní hotovost, která do jisté míry je objektivně dána (ale i ta závisí na hodnotě peněz), nýbrž i cena pozemků, budovy, zásob, a také prospektivní produktivnost v budoucnosti. Žádná z těchto hodnot není „dána“; všechny jsou odhadovány v předpokladu, že se jisté podmínky splní: že cena pozemků neklesne hluboko pod normál; že budovy a stroje se neznehodnotí novými objevy, že zásoby se prodají, že konjunktura bude dobrá atd., a zvláště že vedení podniku bude i nadále rozumné. Bez těchto předpokladů, které se teprve v budoucnosti snad splní, není bilance minulosti možná: struktura průmyslového podniku je neoddělitelná od budoucnosti a nemůže být měřena jen přítomností, fakta bilanční jsou tedy podstatně různá od faktů přírodních, která jsou všechna a docela dána v přítomnosti.

Všechna fakta ze sociálního života, fakta politická, historická, jazykovědná, literární, filosofická, teologická a právnícká mají též charakter jako fakta bilanční: není to konstatování toho, co jest, nýbrž je to zároveň *slib toho, co bude, vůle k tomu, co má být*. Proto jen v přírodovědě se mohou badatelé shodnout neutrálně o tom, co jest; v životě duchovním závisí vše na stanovisku, tj. na tom, jak je vědec osobně na faktu účasten. To neznamena, že skresluje fakta subjektivně: je to jejich elementární vlastností, že nemohou být jinak podána než jako slib, že znamenají zároveň, co vědec zamýšlí, co pokládá za potřebné, co od budoucnosti očekává. Příklady to ozřejmí. Tolstoj vypravuje ve Vojně a míru, jak Kutuzov, vrchní

velitel ruských vojsk proti Napoleonovi, ztratil v strašné bitvě u Borodina ohromné množství mužstva; jeho generálové chodili jeden za druhým k němu s Jobovými zprávami: „Všechny body naší pozice jsou v rukou nepřítele a dobýti jich není čím, poněvadž není vojsk; prchají a není možno jich zastavit.“ Tedy porážka... Ale Kutuzov se rozzuřil na přestrašené generály, že prý ničemu nerozumějí: „Nepřítel je odražen na levici a poražen na pravém křídle... oznamte na zítřek můj rozhodný záměr, hnát útokem na nepřítele!“ A celý život poté Kutuzov dokazoval, že u Borodina zasadil Napoleonovi smrtelnou ránu, ačkoli sám nemohl útočit, jak chtěl, nýbrž musel ustoupit, a ztratil dokonce hlavní město Moskvu. Což není pravda, že vyhraje ten, kdo déle vydrží? Můžete sice definovat vítězství tak, aby bylo lze objektivně zjistit, jak to dopadlo; spočítáte např. zabité anebo zjistíte, kdo ustoupil; ale pak máte v podstatě manévry, a nikoli válku; vítězství ve skutečnosti nic hmotně daného není, nelze je konstatovat, popsat, neutrálně zjistit, vítězství lze jen dobýt – anebo se ho vzdát. Vítězství je neodlučné od vůle k vítězství, od přesvědčení bojujících, od cíle, za který se bojuje. Slova „vítězství!“, „Vítězství je naše!“ „Vítězství má být naše!“ znamenají skoro jedno a totéž. Vítězství jest věcí bilance, nikoli zjevem přírodním.

Všechny zjevy, v nichž vůle lidská jedná, jsou tohoto rázu, že lze o nich sestavit pouze bilanci, ale nelze jich neutrálně popsat. Toho druhu jsou *všechny sociální zjevy, zjišťované statisticky*, tedy např. výsledky voleb a vůbec politická fakta; fakta totiž, která k něčemu míří, něco se jimi řeší; jen když vezmeme v počet tuto jejich prospektivní schopnost, můžeme je ocenit. Proto nelze přírodovědecky, objektivně, neutrálně zjistit moc státu, sílu národa, význam politické strany, vliv hnutí, mravnost nějakého prostředí, cenu básně; tu všude je nezbytně nutno sám vstoupit jako rozhodující faktor do oceňování skutečnosti, je zapotřebí věřit, pracovat o nějaký cíl a teprve pak má hodnocení smysl. Počasí je možná předpovídat neutrálně, protože jsme pouhými diváky v přírodě; mraky

rostou, větry se zdvíhají a barometr klesá bez naší spolupráce; ale významu politické akce, na které jsme interesováni, nelze paušálně předvídat, protože jsme sami spolutvůrci jejími. Jak by bylo možno neutrálně zjistit např. veřejné mínění, když názorů a tendencí je v lidu plno, když samou definicí věci, na kterou se veřejného mínění ptáme, dáváme mu direktivu a když samo toto zjišťování už je formou agitace? To není námitka proti pravdivosti tohoto zjištění, naopak, není skutečné pravdy tam, kde není osobního zaujetí.

Ani v historii nelze se obejít bez víry. Vezměme jednoduchý fakt historický, Galileiho spor s inkvizicí. Je zhola nemožno tento spor vyličit tak neutrálně, jako popisujeme volný pád kamene. Není to možno nikoli proto, že by snad to bylo sice ideálem, ale naše schopnosti nestačily, nýbrž je v samé podstatě historického faktu, že nemůže být neutrální. Historik chce poznat pravdu, a tedy musí se dát pravdou vést; *musí se rozhodnout pro Galileiho* a odsoudit inkvizici. Neučiní to z důvodů morálních nebo protiklerikálních, nýbrž protože jinak neporozumí té velké události. Musí si přát vítězství pravdy, sic jinak by nebyl vědcem, musí tedy sympatizovat s Galileim, musí přemýšlet o tom, jaký mělo jeho jednání vliv na další vývoj vědy a podle toho je bude hodnotit. Nelze jinak referovat o sporu Galileiho s inkvizicí než tak, že provedeme bilanci sporu vzhledem k úkolům, které nás ještě čekají.

Také fakta filosofická jsou fakty bilančními, nikoli fakty přírodními. Fakt, že Sokrates založil kritiku pojmů, že helénismus byl úpadkem, není neutrální zjištění skutečnosti; je to, má to být výraz přesvědčení, víry, programu našeho. Jedině tehdy, jestliže jsme se svým srdcem u filosofie, jestliže si přejeme jejího pokroku, jestliže věříme v jisté teorie a nevěříme v jiné, jediné tehdy jsme schopni zjistit a poznat filosofická fakta. Jen kdo věří ve filosofii, kdo od ní něco čeká, kdo filosoficky bojuje, kdo je s filosofií za jedno, jediné ten jí rozumí a může přesně zjistit filosofickou skutečnost.

### 3. Dějiny

#### a) Vývoj historického uvědomění

Na praporu zakladatelů doby nové byla napsána vzpoura proti vládě minulosti nad člověkem. Nová doba, doba Descartova a Lockeho, chtěla přímo k přírodě: přírodověda, matematika, astronomie, experimenty, noetika se staly pak ideálem. *Historie* však není mezi těmi slavnými vědami, které byly napsány na prapor nové doby. Není prý vědou podle Descarta, nýbrž jen sbírkou fakt. Ani Locke ji neuznal za hodnou pohledu filosofova: zkušenost a rozum jsou prý jediným základem filosofie. Hesla o přirozeném náboženství, přirozené mravnosti, přirozeném státě, přirozeném právu učila lidi spoléhat jen na to, co domněle přímo vyrůstá z podstaty věcí. Doba od Galileiho, Bacona, Descarta až po Humea a francouzské osvícenství je po výtce dobou nevěry ve filosofickou hodnotu dějin a tudý hledání toho, co je nezávislé na lidských úsudcích, domněle jen nahodilých. Dosud jsme nepřekonali tlak této nedůvěry k historii. Ještě v 19. století káže podle Emersona příroda: „Nevěř minulosti! Dám ti každou chvíli nový a neopotřebovaný svět. Myslíš v dobách zahálky, že je historie literatury, vědy za tebou dosti, aby vyčerpala myšlení a předeepsala budoucnost tvoji i všechnu jinou. V jasných chvílích však shledáš, že dosud nebyla napsána ani jedna pořádná řádka!“

Ponenáhlu se však smysl pro historii probouzel. Romantika, Herder, Hegel, Comte, Buckle, Spencer, Marx, vývojoví teoretikové, Bergson, Croce víc a více obraceli náš zrak k filosofickému významu dějin. Zvláště vlivem vývojových teorií předešlého století byl historický zájem tak posílen, že najednou všechno bylo chápáno jako fáze v historickém dějství: co je člověk jiného než stopa vývoje

mezi opicí a nadčlověkem? Není filosofie jen vývojovým stupněm od teologie přes metafyziku k pozitivismu? Ba celá příroda i s kulturou dohromady není než vývojovou etapou absolutna, spějícího za uvědoměním. A tak v devatenáctém století význam historie rostl a rostl.

Nelze si stěžovat, že by dnes nebyla filosofie dějin u vážnosti, zvláště u německých filosofů. Nový smysl pro historii nepotlačil však staré přesvědčení, zděděné z dob nedůvěry k historii, že historie je jen sekundárním projevem něčeho, co trvá a jen své stavy proměňuje; ať je to „příroda“ s jejími elektrony a neproměnnými zákony, ať je to duch, který trvá a jen nabývá různých forem, ať konečně je to sám vývoj, který jest pravým absolutnem. Podle tohoto názoru je vlastní skutečností něco, co o sobě existuje, co nelze než vzít na vědomí, co je nám dáno, a dějiny jsou jen úkazem na této skutečnosti. Podle klasifikace H. Driesche jsou pak dějiny buďto kumulací nahodilostí, nebo evolucí zárodků předem daných, anebo epigenezí, tj. vznikáním rozmanitosti podle předem daného plánu. Tak jako je dáno moře a vzduch, a vlnobití mořské je jen výsledkem sil na hladinu mořskou působících, tak jako je dána podle platoniků idea člověka, a jednotlivý člověk je jen jejím provedením, tak jsou i dějiny jen projevem sil působících na danou přírodu.

Proti tomuto názoru, příliš přírodnickému, se tu a tam ozývá opozice, že prý dějiny mají vlastní smysl od přírody nezávislý. *H. Rickert*, německý filosof, učil, že podstatou dějin jsou tzv. hodnoty, jakými jsou např. stát, věda, umění, válka, vůbec ty pojmy, jakými historik vyjadřuje zprávu o událostech. Tyto hodnoty, jak je chápal Rickert, se netýkají přírody, vlastně ani koneckonců neexistují; tu jen člověk a zvláště dějepisec měří přírodní události hodnotami kulturními; lidé pod dojmem těchto hodnot žili, rozhňují se pro náboženství, pro vědu, vypovídají války, uzavírali mír, organizovali státy a školy atd. Tyto hodnoty v pojetí Rickertově mají ještě jinou vadu, než že jsou epifenomémem přírodním: jsou historikovi dány jako přírodní



zjevy; historik je nachází v minulosti: pouze konstatuje, že tuto šlo o náboženství, tamto o literaturu; konstatuje hodnocení doby, sám však se hodnocení zdržuje. Je-li taková metoda možná, je otázka pro sebe; podle ní historik je na světě divákem jako přírodovědec, konstatuje pouze běh dějin, je k němu neutrální. Je však možno být k duchovnímu životu neutrální? *Není ducha tam, kde není osobní účasti.*

Je třeba se radikálně odpoutat od přírodnického pojetí dějin. Dějiny jsou skutečností svého druhu; není to ani pouhá rozmanitost zjevů rozestřená v čase, ani pouhý proces přírodní, tj. střídání zjevů ovládané přírodními zákony, ani vývoj zárodků, dispozic a entelechií, ani není vývojem hodnot. Každý pokus redukovat dějiny na přírodní proces nebo na hodnoty objektivně dané zastře nejpodstatnější jejich vlastnosti; dějiny jsou tak elementárním základem civilizace, jako je čas a prostor základem dějství přírodního. Tuto věc je třeba vyložit.

## **b) Proces přírodní**

Neživé přírodniny, např. chemické sloučeniny, krystaly, skály, hory, vzduch, hvězdy, sopky, procházejí dějstvím v čase rozpjatým. Proces jejich vzniku, proměny a zániku není vázán však na určité datum, tj. nezaujímá v historii vesmíru určité místo, nýbrž může být transponován do kterékoli doby. Vzrůst krystalu kamenné soli např. trvá nějakou dobu; kdykoli však připravíme vhodné podmínky, krystal se vytvoří, dnes jako před staletími a jako po staletích. Není příčiny, která by nutila krystaly kamenné soli, aby vznikaly jen v této geologické době; krystaly doly silurské neměly vlivu na krystaly kamenné soli z dob pozdějších; pokaždé to byly krystaly krychlové, a jestliže ukazují krystaly různých dob a nalezišť různosti, pocházejí pouze z nahodilých vnějších podmínek. Nelze psát dějin kamenné soli; lze popisovat jen proces, jak se krystaly ty kdykoli, kdekoli tvoří.

Mnohých procesů nelze uměle vyrobit a podle zkušenosti lidské se staly jen jednou, a přesto nejsou na daném čase závislé. Jestliže Sluneční soustava povstala podle teorie Kantovy a Laplaceovy, vytvořila se z původního chaosu působením přitažlivosti a odpudivosti; potom však její „vývoj“ je *pouhým procesem*; v kteroukoli dobu nekonečného proudu časového by byl dán chaos, pokaždé by se stejně z něho vyvinula Sluneční soustava, a není důvodu, proč by se měla vyvinout v této epoše světa, a nikoli před mnoha a mnoha miliony let. Teorie o věčném návratu věcí je důsledkem: Nietzsche však z ní právem odvozoval, že znamená vlastně věčné trvání; věčné trvání však zbavuje dějiny práva na existenci. Spekulace o dějinách jako nutném přírodním procesu koneckonců nutně vedou k popření opravdových dějin.

Pokud jest v neživé přírodě něco víc než jen proces přírodní, nevíme; všechny vědecké teorie o vzniku a osudech hvězd, o vzniku Sluneční soustavy, o geologických převratech kůry zemské, o stáří země, o entropii, jsou jen teoriemi o pouhém přírodním procesu a jen neprávem jsou nazývány dějinami. Jsou-li dějiny v neživé přírodě, jsou dosavadnímu zkoumání přírodovědeckému ukryty.

### **c) Organická příroda**

Také o světě rostlin, zvířat a lidí se vyskytovaly teorie, jednak že jsou jen projevem neproměnných zákonů přírodních anebo že vznikají pouhým procesem přírodním. Mnoho se např. debatovalo o tom, že tolik jest druhů zvířat a rostlin, kolik jich od počátku stvořil Bůh; jindy zase, že podstatou života je nějaká složitá chemická sloučenina a vlastnosti života že jsou jen jejími důsledky. V prvním případě jsou formy organické výrazem věčných, neproměnných zákonů, tak jako formy krystalové. V druhém případě bychom mohli užít pro znázornění drastického příkladu a předpokládat, že člověk, jeho tělo i duch, je dán chemickým složením, takže geniálnímu chemi-

kovi by bylo jednou možno vyrobit homunkula chemickou cestou, jako se dnes vyrábí cukr. Kdyby tomu tak bylo, pak by historie neměla pro život významu; vytvoření organismů by bylo pouhým zjevem přírodním, na čase nezávislým.

Ch. Darwin otrásl tímto nehistorickým pojetím života, když učil, že každý organismus mohl povstat jen jednou, jen na určitém místě, v jednom určitém období. Podle této teorie je každý organismus zahrnován svými předchůdci a nástupci tak, jako je každá historická událost vázána na určitý čas a určité místo. Ale toto pojetí bylo jen prvním krokem k historickému chápání; vskutku Darwinova teorie vývojová byla ještě vzata z nehistorického chápání života. Neboť vývojem rozumíme přírodní dějství, v němž jeden stav nepřetržitě přechází v druhý, vajíčko v embryo a v dospělý organismus, živočichové paleozoičtí v mezozoické a kenozoické, opice v člověka. Hlavní důraz se tu klade na vyvíjení, proměňování, přechod z jednoho stavu v druhý. Odtud darwinistické vyhledávání přechodů; dokazování, že není pevných druhů; diskuse o příčinách vývoje.

#### **d) Události**

Devatenácté století zaměřovalo myšlení vývojové s historickým; rozdíl mezi nimi je v tom, že vývojová teorie nezná pojetí události, v historii nezbytné. Událost je to, co se stalo a odestát nemůže, co je zaraženo do proudu časového jako mezník, kterého nelze obejít a ke kterému je nutno druhé události vztahovat. Že byl Platon, že umřel Kristus, že byla vypovězena a ukončena světová válka není jen fází, stadiem, stupněm, průchodním stavem ve vývoji světa; tyto události jsou centrem, jakoby hřebem, na němž visí to, co předchází a následuje.

Kdežto ve vývoji je čas jen mírou, kterou měříme jeho délku a jeho spád, je událost vázána na *datum*, jehož podstata je vývoji cizí. Žádná vývojová teorie nezná datum: jaká by to byla však histo-

rie, v níž by nebylo ani událostí, ani dat? Je možné, že vznik života na zemi a vznik jednotlivých druhů organických byly událostmi svého druhu, podobné bitvě u Marathonu a vystoupení Galileiho, možná, že tehdy, když život se objevil na zemi anebo nový druh povstal, otřáslo se okolím, byly nadiktovány nové podmínky života a povstala situace, která se nesmazatelně vryla do osudů světových. Potom však se vznikem života povstaly dějiny; nikoli už jen pouhé přírodní procesy, nýbrž události, kde každá má svůj obsah a každá pozdější jest stavěna z materiálu daného událostmi dřívějšími. Tomu je tak rozuměti, že např. palmy nejsou pak pouhým vývojovým stupněm v procesu přírodním, nýbrž byly možny jen na základě toho, co vytvořily tajnosnubné rostliny předtím. Palmy pak nejsou přímým projevem přírodních zákonů, nýbrž jsou stavěny z historického materiálu, který byl dán rostlinami předchozí doby. Jako naše dnešní řeč předpokládá řeč našich předků, která je pro nás nutným materiálem, s jehož pomocí vyjadřujeme myšlenky svoje, tak i rostlinstvo a živočišstvo dnešní je sice řešením dnešních, aktuálních problémů života, ale jen na základě celé historie, která dnešku předcházela. Tato historie však není objektivním proudem zjevů, nýbrž jde v ní o myšlenky.

### **e) Historie myšlenek**

V dějinách jde o *myšlenky*, tj. o něco, co člověk chce, má a nemá provést, co je správné a nesprávné; co provokuje naši účast. Jde o objev Pythagorovy poučky, o objev gravitace, o středověk, světovou válku. Dejme tomu, že se tyto události v kulturním životě „vyvíjely“; hlavní věcí na nich není toto vyvíjení, nýbrž obsah toho, co se vyvíjelo, tedy obsah Pythagorovy poučky, obsah teorie gravitační, to, co máme na mysli, když mluvíme o světové válce. Jde tu o skutečnosti duchovní, na které nelze ukázat prstem; lze jim jen rozumět, jako rozumíme lidem, kteří od nás něco žádají. Na skutečnost přírodní, na krystaly,

galvanický proud, na elektrony, vývoj lze ukázat; popisujeme je od povrchu dovnitř (induktivně); nikdy nepronikne přírodovědec do podstaty zjevů. Ne tak při událostech historických. Pythagorovu poučku nelze „konstatovat“, nelze jí smysly zachytit; dokud jí neporozumíme, tj. dokud nevnikneme do její podstaty, neexistuje pro nás. Proto učil Platon, že tato poučka prý je vrozená myslí naší a jen se odtamtud vybavuje. A stejně je i u takových událostí, jako je světová vojna, středověk, vznik státu; *napřed* je nutno jim rozumět a teprve *potom* lze je popisovat. Obyvatel z Marsu by snad (snad!) konstatoval gravitaci; snad by dovedl postihnout změny přírodní, které provázely světovou válku; jestliže však předem nerozumí, co chtěl Newton svým objevem říci, jestliže tento objev k němu nemluví známou řečí, pak není možno, aby objevu o formulaci gravitační teorie rozuměl. Neporozumí světové válce, jestliže v jeho duchu nejsou pojmy: válka, bitva, příměří, mír, skrze které se na tuto událost dívá. V tomto smyslu historické události jsou částí kulturního života; jediné z něho mohou být pochopeny; apelují na naši mysl a nutně se týkají naší osobní odpovědnosti. Neboť *přírodovědecky* popsat a konstatovat znamená zachovat neutralitu; historicky rozumět však znamená sympatizovat a nesympatizovat, věřit a nevěřit, pomáhat a bránit. Přírodní procesy stojí před námi, historických událostí se osobně účastníme, berouce je za své. Nejde snad o mravní nebo lidskou povinnost zajímat se o osudy našich předků; neporozumíme historii, jestliže se jí aktivně neúčastníme. Dojem plynulosti dějin trvá jen potud, pokud se na ně díváme zrakem nezaujatého diváka; tu ovšem zjevy jen před očima ubíhají a rozplývají se jeden v druhý; jakmile se však probudíme a pochopíme, že v dějinách nostra res agitur, hned události nabudou individuálního smyslu a visí na našem rozhodování; už nejde o proud zjevů, nýbrž jde o věc jednu jedinečnou, která se sice připravovala a bude mít důsledky, ale přesto je věcí pro sebe, je úkolem, smyslem, cílem, zřetelně táhnouc k sobě proud zjevů.

Zvláště Hegelova filosofie dějin přispěla k pojetí dějin jako vývoje. Všechny dějiny filosofie, známé z devatenáctého století, se řídí jeho schématem: předpokládá nejprve, že každá filosofie je podstatně teorií, „učením“ svého druhu, tedy jen výronem rozumu. Předpokládá dále, že v tomto učení jsou logické nedostatky; následující generace je zpozorují, opravují a tak vývoj filosofie pokračuje od poznání k poznání. Tento názor o dějinách filosofie se hodil zvláště spisovatelům disertací: vybrali si u starého autora nějakou formuli; předpokládali, že autoři pozdější si vzali tuto formuli za základ, podrobněji ji vykládali, shledávali na ní nedostatky, podávali její opravené vydání; tak celé dějiny filosofie jsou obsaženy v knihách filosofů, jsouce učeným zpracováním toho, co dřívější učenci napsali. Jako by filosofové nic jiného nedělali, než četli spisy svých předchůdců a opravovali je! Jako by dějiny filosofie byly jakýmsi proudem myšlení do sebe uzavřeným a odděleným od ostatního života! Je pravda, že všeliká školometská věda se takto vyvíjí; že se rodí z knih a nikdy hranici života knižního neopouští. Čím však je filosofie opravdovější, tím méně poslouchá tohoto hegelovského schématu vývoje; tím spíše rostou její problémy přímo ze života, tj. z politiky, hospodářství, mravních potřeb, literatury, náboženství, kdežto minulost je jen jedním z návodů, jak tyto aktuální potřeby uspokojit.

V druhé polovině předešlého století se tu a tam cítila chyba tohoto krajně intelektualistického pojetí; i pomáhali si učením, jak filosofie je produktem vnějších podmínek anebo jak je důsledkem psychologie doby nebo psychologické struktury jednotlivcovy anebo mytické struktury národů a ras. *Taine, Jaspers, Spengler* užili této metody; intelektualismu však nepřekonalí; i oni ve filosofii vidí jen zjev, který konstatujeme, nikoli pravdu, ve kterou věříme.

Zdání plynulosti, nepřetržitosti dějin je vzbuzeo jen tím, že je ztotožňujeme s přírodním procesem. Vskutku však jsou historické události v sobě jednotné a přetržitost jest jejich základní vlastností. Události označené jmény: Galilei–Newton–Einstein; Cuvier–Darwin;

středověk–renesance, osvícenství–romantika, liberalismus–socialismus atd. neznamenaají plynulý vývoj, nýbrž pokaždé jde o přerušování toho, co bylo, a o novou ideu, která cítí svoji nezávislost na předchůdcích, jejíž novost může být konstatována a také její prameny bývají příliš různorodé, aby se daly vyjádřit jen heslem přírodního procesu anebo vývoje. Slovo revoluce, v dějinách politických i kulturních obvyklé, ukazuje, jak jinak než vývojově v dějinách vskutku myslíme. Slovo vývoj budí v nás představu, kterou do vědy zavedl A. Weismann: jak jedna generace lidí se rodí z druhé a jak nikde mezi jejich zárodečnou plasmou není přerušování: tu opravdu jde o kontinuitu živé hmoty. Je však tato kontinuita protoplasmy to, co zajímá historika? Nikoli, pro něho právě diskontinuita individuálních osob jest předmětem pozornosti; nikoli stále stejná protoplasma, nýbrž tu Caesar, tam Dante, tu Descartes, tam Kant.

## **f) Význam minulosti**

Minulost tvoří nezbytný základ duchovního života, kdežto pro běh přírody minulost nemá významu. Vezměme za příklad řeč, která je nejtypičtějším nástrojem duchovního života. Bez řeči našich předků vůbec by nebylo řeči naší: kdybychom se řeči *nenaučili* od rodičů, kamarádů a ve škole, ani bychom nemluvili, ani nerozuměli; je absurdní si myslit, že by si člověk mohl vytvořit řeč sám, neboť by nikdo této řeči nerozuměl, a přece je řeč prostředkem dorozumívání. Člověk tvoří řeč, nemůže ji však vytvořit jinak, než když od jiných lidí přejímá slova a vazby a jen jich užívá k vyjádření svých myšlenek. Tak všechno naše mluvení je nutně založeno na mluvení našich předků; bez historie není řeči. Toho rázu jsou však všechny projevy duchovního života: bez minulosti není ani obleku, ani sociálního života, ani poezie, ani vědy, ani filosofie. Není se možno odívat jinak, než se odívají lidé kolem nás, tj. užívat minulosti jako materiálu pro přítomnost. Všechny základní vlastnosti poezie: verš,

rým, struktura básně (např. znělky), směr, jakým je např. expresionismus, poetismus atd. jsou dány minulostí, tj. básník nutně staví na tom, co mu je minulostí dáno, a jen v rámci toho může být originální. Darwinismus by byl nemožný, nebýt dříve Linného, který ustanovil pojem druhu; nebýt Lyella s jeho učením o ponenáhlem geologickém vývoji; nebýt Malthuse atd. Fakt, že každý objevitel má předchůdce, není snižováním jeho originality, nýbrž je to skutečnost elementárně nutná pro originalitu; vědci tvoří jen z toho myšlenkového materiálu, který je jim právě dobou dán.

I jest omyl domnívati se, že snad svým myšlením, vědeckým anebo filosofickým, se dotýkáme přímo podstaty skutečnosti přírodní a že z vědy a filosofie mluví sama příroda. Věda a filosofie nejsou myšlenkovou reprodukcí přírodní skutečnosti; jsou až po krk ponořeny do duchovního života doby, z něho čerpají podněty, jeho řeči se vyjadřují. Věřím, že kdyby bylo možno najít, jak byla objevena např. Pythagorova poučka, že bychom i tu našli, jak to nevystoupila z duše Pythagorovy idea do ní vrozená, jak Pythagoras neformuloval absolutní skutečnost povznesenou nade vši historii, nýbrž rozřešil jen problém, který řešilo jeho okolí a rozřešil jej metodou, kterou mu dali jeho soudruzi.

Duchovní život tedy není nic přírodního, samorostlého; u samého jeho kořene leží historie, jako nezbytná podmínka pro jeho vznik. Neexistuje přírodní člověk Rousseauův; není ani možný Mauglí Kiplingův, vychovaný od malička mezi opicemi, ale myslící po lidsku, ani není vědy jako přírodního obrazu přírody. Historie je tělem a kostí života, zvláště duchovního; myšlenka se nedostane jinak nad práh vědomí, než jestliže se opírá o jinou myšlenku starší. Tato skutečnost platí tím spíše o filosofii; není filosofie samorostlé, není filosofie mimo dějiny lidského myšlení; není možné objevit novou myšlenku a neznat myšlenek starších; každá filosofie musí pohltnout své předchůdkyně, aby mohla žít sama. Bez filosofické minulosti není filosofické přítomnosti. Podstatou civilizace je právě, že *není samorostlá*.



## **g) Svobodná volba**

Souvislost přítomnosti s minulostí není dána v historii vývojem, nýbrž svobodným činem muže, který dle své potřeby volí materiál minulosti pro přítomnost. Domnění, že se dějiny vyvíjejí, vzniká odtud, že jsme si navykli se na ně dívat příliš neutrálně jako na pouhé objektivně dané přírodní procesy. Popisujeme války, státníky, spisovatele a jejich díla, vědce a jejich objevy a filosofické systémy, jako popisujeme housenky, jež předou zámotky; jako bychom je viděli jen ve snách, jako by šlo jen o to konstatovat, co bylo a jak to bylo, a jako bychom na konstatování byli účastni jen jako diváci. Taková metoda je snad možná pro pedagogické účely ve skok; příčí se však skutečnosti. Historické osobnosti, vědecké objevy, filosofické myšlenky nejsou pouhé přírodniny; jsou to odpovědní lidé a podniky odpovědných lidí, kteří odůvodňují potřebu svého podnikání, bojují proti odpůrcům a vůbec vyřizují si své duchovní zápasy. Při tom nemohou jinak než se pro oporu svých cílů obracet do minulosti. Kristus se nutně opíral o Starý zákon; čím novější bylo jeho učení, tím větší byla jeho snaha navazovat na minulost a ukazovat, jak jen naplňuje to, co bylo řečeno proroky. Platon i Aristoteles nutně se obraceli pro poučení a pro důkazy do minulosti filosofické; Galilei navázal na Demokrita a bojoval proti Aristotelovi. Renesance je heslo, které programově hlásá nutnost opřít se o antiku; Descartes, Bacon a Hobbes se opírali o Galileiho a o starověkou filosofii. Člověk nemůže jinak než se obracet o poučení a pomoc k minulosti. Volí tuto minulost; vybírá si ji svobodně bez ohledu na plynulý vývoj; podřizuje ji své potřebě, a vdechuje tak do ní nový život. Nepokračuje v minulosti, nepřidává k ní novou část, nepovznáší ji na vyšší stupeň, žije jen svou novou, samostatnou ideou, ale právě proto nově osvětluje a k životu křísí i minulost. I dovolává se Platona, Aristotela, řeckého zřízení politického, klasičského umění, Caesarovy politické obratnosti, svatosti mučedníků,

neohroženosti Husovy, originální myšlenky Descartovy atd., ale pořád je samostatný, docela svůj, plně odpovědný za celou svoji myšlenku. Zvláště tehdy, když mu okolí nerozumí a bojovník stojí sám a sám se svojí pravdou, v zoufalství volá na padlé bojovníky dřívějších časů: *Debout les morts!*, aby zvítězil s pomocí mrtvého vojska, kde živé odepřelo poslušnost.

V tomto smyslu je život neustálým tvořením, jak učil Bergson: nikoli jen kinematografickým sledem nových a nových v sobě nehybných momentů. Bergson postihl přílišnou dřevěnost vývojových filosofií své doby; právem ukazoval na životní elán ve vývoji. Ale Bergson zaplatil poplatek vývojové filosofii. Život je podle něho „proudem, který jde od zárodku k zárodku prostřednictvím vyvinutého organismu“. Bergsonův „*élan vital*“, nechtějí znamenat cokoli, je jen přírodní síla; je to něco, co působí, co tlačí život kupředu, co může být jen konstatováno, snad i prožíváno, ale co je tak cizí našemu duchu jako bolení zubů, které prožíváme, ale jehož nejsme pány. *Élan vital* je pro svědomí světa, pro boj duchovní příliš němý, příliš přírodní. Úvahy Bergsonovy jsou plny myšlenek o vývoji, o přechodech, o silách, které vývoj ženou; ale je ku podivu, jak malou úlohu hraje u tohoto filosofa historie, dokonce kulturní historie, tj. dějiny literatury, států, vědy; Bergson je ještě příliš ponořen do přírodních úvah o vývoji organismů a o vzniku života. A přece nejvnitřnější jádro Bergsonovy filosofie ukazuje za hranice přírodnictví, a právem. Plnost historie se projevuje teprve v dějinách civilizace; dějiny života ukazují jen matné její stíny. V civilizovaném životě teprve je hlavním činitelem svobodně jednající člověk, který provokuje soud lidský, odůvodňuje své činy, věří, že poznal pravdu, že je pravým vůdcem. Jde o to pochopit, že dějiny civilizace jsou hloub založeny než přírodní procesy, že osudy lidí a států, pokud jsou svobodnými podniky lidskými, jsou světodějnější než převraty kůry zemské a než vznikání a zanikání sluncí.

# **ČÁST PRVNÍ**

## **DOBA MÝTU A STAROVĚK**

# HLAVA PRVNÍ

## MÝTUS

### 1. Stupně dějin

Člověk povstal toho dne, když opice se z neznámých příčin vzpřímila a s jinými tvory sobě rovnými promluvila první slovo.

Od té doby uplynulo mnoho tisíc let; člověk žil v jeskyních a odíval se koží; objevil oheň, sestrojil první zbraně. Rozešel se na mnohá plemena, žil ve společnostech. V jeho hlavě se vzpřímila myšlenka, a začalo se zakládat království ducha.

Mezidobí mezi vznikem člověka a vládou myšlenky bylo velmi dlouhé. Možno je rozdělit na dvě doby: dobu *člověka primitivního*, kdy žil už ve společnostech, které však byly jen přírodním společenstvím lidí po způsobu společností zvířecích, a dobu *duchovního života*. Antropologie a archeologie se zabývá studiem lidstva na tomto stupni; studiem těch věcí v minulosti, o nichž jen neutrálně referují: jak člověk bydlel v jeskyních; vyráběl nástroje z pazourku, maloval obrazy na stěny obydlí, stavěl domy z cihel, pyramidy z kvádrů a psal na hliněné desky, věřil v bohy. O takových věcech referujeme tak objektivně jako o tom, jaké tělo měli trilobiti a jak se živilo druhohorní plazi; jednáme o cizích zjevech, o formách života dávno překonaných, o zapomenutých věřácích.

Skutečná historie se počíná vypravováním o civilizaci, totiž tam, kde člověk se obracel ke svému okolí i k nám s úsilím přesvědčit svět, že *jedná správně*; tam, kde můžeme jeho jednání schvalovat a odsuzovat. Vypravovat o objevu Pythagorovy poučky nelze jinak než tím, že ji uznáme za správnou; jednat o řecké demokracii nelze než tehdy, jestliže ji měříme svým ideálem; vítězství u Marathonu je buďto *naším* vítězstvím, anebo je to pouhá náhoda v běhu pří-

rodních procesů. Tato historie lidstva se počíná velmi dávno; na rozhraní mezi ní a mezi vládou pouhé přírody je dlouhá doba, kdy vládl mýtus. Byla to doba přinejmenším na 5000 let dlouhá, delší než doba civilizovaného života; tehdy člověk už měl sociální zřízení, které podle obdoby s našimi organizacemi jmenujeme „národy“, „státy“, „krále“, „úřady“, „náboženství“, „umění“ atd. Ale mysl lidská v oné době velikých „říší“ orientálních, sumerské, babylonské, egyptské, indické, čínské atd., žila ještě v mrákotách a jen tu a tam se na krátko probouzela. Jak praví Prometheus v dramatu Aischylově: „Neboť nejprve viděli a neviděli, slyšeli a neslyšeli; celý život jako by se potáceli ve snu, mátlí jednu věc s druhou, jak náhoda dala...“

## **2. Mýtus**

Mýtus je projev duchovního života na rozhraní mezi životem animálním a civilizovaným. Je to stav mysli, nikoli její vláda. „Obsah učení“ tu ještě nerozhoduje; je jedno, bájí-li mýtus o činech bohů, o vlivu planet na osudy lidské, o strašidlech, o nevyzpytatelném tajemství duše, o fátu, které neodvratně vládne světem: nikoli tento obsah ani jeho správnost nebo nesprávnost, nýbrž nálada charakterizuje mýtus.

V mýtu o „bílé paní“, která v noci bloudí po zámku, o lidech, kteří se zrodili z dračích zubů, o světě, který povstal z ohromného vajíčka, a v každém jiném mýtu je docela vedlejší otázka, jak to doopravdy bylo – ba taková otázka ruší mýtus. Neptejte se, jaké měla vzdělání bílá paní; projevíte jen cynismus, jestli budete zvědaví, jakou řeč mluvili oni lidé, narození z dračích zubů; a nesmíte se ptát na strukturu žloutku v onom vajíčku, z něhož se vyvinul svět. Naopak, nejsou-li kontury mýtu zakaleny zamlženou aureolou, neodehrává-li se mýtus v přítomném osvětleném jen červeným polosvětlem, budícím náladu tajemnosti, podstata mýtu je otřesena. Zeptejte se okultistů!

Mysl se podrobuje mýtu; má strach; posvátná hrůza ji plní; husí kůže běží po zádech: *mysterium tremendum*! Neopovažuj se zne-  
svěcovat tajemství rozumem! I působí mýtus jen mezi zasvěcenci,  
po tajemných obřadech, skrze osoby tajemstvím posedlé; sděluje se  
druhým jako tajemství a má svoji tajemnou řeč. Je to dráždidlo pro  
mysl: odtud hledání neobyčejnosti, zázračnosti, nadpřirozenosti.

Mýtus se podobá snu. Říkáme, že máme sny; máme je opravdu?  
Spíše mají sny nás; vstupují do mysli, jak samy chtějí, ve snu jsme  
závislí na fyziologických stavech těla a není v nich ještě oddělen  
člověk myslící od předmětu myšlení. Tak i v mýtu, člověk v jedno  
splývá s obsahem mýtu; mýtus vládne člověkem; mýtus mluví z lidí;  
je to snad hlas přírody, nikoli hlas rozumného člověka. Mýtus je  
sociální zjev; lze jej popsat a studovat jeho vliv, není to však ještě  
sociální program.

Jen výjimečně mýtus zachovává jméno svého původce: nikdo  
ani nechtěl mýtu vytvořit; vystoupil z mysli lidu jako mlha z údolí.  
Jako národní píseň nemá prý jmenovitého původce, tak ani mý-  
tus. Jen v některých případech se zachovala jména původců mýtu:  
*Orfeus, Pythagoras, Zarathustra, Hermes Trismegistos, „chaldejští*  
*kněží“* – jména, která sugerují cosi dávno, dávnověkého, tajemného,  
magického.

### **3. Typy mýtu**

#### **a) Mýtus mimokřesťanský**

Mýtus *egyptský, asyrský, babylonský*, neznámého původu, bez auto-  
rit; jméno *mágové, magie* prý pochází z těchto oblastí a znamená prý  
„mudrce“ anebo snad původně věci hlubokomyslné. Jméno *Ostanes*  
(což prý byl, dle Herodota, vynikající dvořan Xerxův) se zachovalo  
jako mytická autorita. Odtud prý pochází zkazka o paralelnosti

člověka s vesmírem (mikrokosmu s makrokosmem) a o vnitřní sympatii těchto dvou světů; o tom, jak hoření svět, jenž byl také ztotožňován s božstvím, je nutným osudem (řecky: heimarmené) pro dolení svět, pro člověka; odtud pochází pak *astrologie*. Tato oblast je také vlastí *alchymie* a mýtu o *stěhování duší*.

Mýtus *Zoroastrův* (parsismus) o zápase krále světla s vládou tmy; pochází z Iránu a rozšířil se později i v Evropě jako *manichejství*, *bogomilství* a *katarství*. Slovo *kacíř* má původ ve jménu katarů.

Tzv. *čínská filosofie* je mýtus o něco probudilejší a bližší filosofii. Vedle několika druhořadých jmen se uvádějí jména mytických osobností *Lao-c'* a *Konfucius* jako zakladatelů. V tomto případě dokonce i spisy jejich se zachovaly. Víra ve fátum a všeliké formální předpisy mravní jsou obsahem tohoto mýtu.

Nekonečně mnohotvárný je mýtus *indický* (tzv. *hinduismus*) a tajemné učení *véd*, podle něhož tento svět je jen mátoha, a pravda je jen v mystickém odloučení od světa. Jsou zaznamenána jména některých indických mágů; celkem je však hinduismus bezejmenné učení, bez historie, bez jasné formulace, spíše způsob života než teorie.

*Buddhismus* je mýtus původem indický; káže odevzdat se osudu, potlačovat podnikavost, káže askezi; *karma*, neodvratné fátum, vládne světem; utrpení je jedinou realitou, a otázka, jak mu uniknout, jediným problémem. Buddhismus se rozlil po celé Indii a pak v jiných částech Asie. Má zakladatele, ale nemá dějin ani reformátorů ani zřízení.

Do tohoto druhu mýtu patří také tzv. primitivní náboženství, jako *fetišismus*, *šamanismus*, *animismus* ap.

## **b) Mýtus evropský**

K mýtům evropským předkřesťanským patří zvláště: *pythagoreismus*, *novopythagoreismus*, *novoplatonství*, *orfismus*, *kult Dionýsův*,

*věštírny, mýtus o Adonisovi, o původu světa a lidí, o metamorfózách bohů a lidí; mýty národní a rodinné, o démonech, o životě posmrtném.*

Z doby křesťanské pocházejí zvláště: *gnóze, chiliasmus, manicheismus, bogomilství, adamitství, kataři, flagelanti, křesťanská věda, víra v zázraky, mazdazdan, proroctví, astrologie, alchymie, chiromantie, čarodějnictví, lékařství zázračné a přírodní i homeopatie, magie, kouzelný proutek, kámen mudrců, parapsychologie, parafyzika, teosofie (H. Blawatská, A. Besantová, Rud. Steiner), spiritismus, okultismus, víra v strašidla, v čerty a anděly; z části sem patří i pohádky; učení o jednorožci, o kachnách, které zrají jako hrušky na stromě, o mořském hadu a všeliká jiná středověká vypravování o přírodě. F. W. Schelling a jeho škola; ruská filosofie 19. století (Solovjev) jest z velké části mytická a mýtus vládne v ruské emigraci; z polovědeckých hnutí psychoanalýza různých forem; spisy O. Spenglera a Keyserlingovy a j. v.*

### **c) Mýtus v dějinách lidstva**

Když v Řecku povstalo myšlení uvědomělé a kritické, nepotlačilo mýtu; měl moc i v Řecku klasickém i v helénismu i v středověku a vládne namnoze dosud. Hlavní doby, kdy mýtus po vzniku civilizace zachvátil společnost, jsou: v době klasické po Homérovi nastalo dlouhé období vlády mýtu, když se rozšířil kult Dionýsův a všelijaké tajné sekty. Zvláště však v době po Alexandrovi Velikém zachvátil starověké lidstvo mýtus a vládl až do rozšíření křesťanství. V středověku zvláště arabská a židovská filosofie zaváděly do Evropy orientální mýtus; také sekty se k němu klonily. Na konci středověku a na začátku nové doby se rozmohla alchymie a astrologie i čarodějnictví. I po třicetileté válce se šířil mýtus Evropou a zažili jsme jeho vlnu také po válce světové.



## 4. Osud

Na stupni mýtu člověk klesá pod tíhou břemene životního, je vydán na pospas živlům přírodním i choutkám mocných lidí; cítí se ztraceným ve světě; nemoci, mor, hlad, sucho, povodeň, blesk, požár, válka, smrt, všechno je neodvratným osudem, který na nás číhá, ve chvíli nejméně čekanou nás přepadne, a běda tomu, kdo se těšil z darů tohoto světa! Nadto je všechno hrůzyplné, strašidelné, všechno něco znamená: let ptáků na obloze jako špatný sen a jako zakopnutí. I vzdychá člověk nad svým osudem; pesimismus je přirozenou filosofií a zapomenutí jediným štěstím. Přemožený vladař táhl vůz Kroesův: kola vozu „znamenala“ osud lidský, jak člověka brzo zvedá do výše, brzo sráží do bláta; co zmůže člověk proti vůli bohů? Každý pokus dotknout se myšlením nebo jednáním práv osudu je už v této mytické náladě vzpourou: jedinou záchranou je popření samostatnosti. Buddhista se utíká před osudem do nirvány, do stavu myslí, kde nic necítíš, po ničem netoužíš a nic neděláš. Čínan Lao-c' se vzdává osudu stejně: „Čím víc záporů má říše, tím spíše lid zchudne... čím více zákonů se vydává, tím víc je zlodějů a loupežníků. Lid se zlepšuje sám od sebe, sám sebou se stává prostým, čestným a bohatým.“ Řecký básník Sofokles má stejně pasivní poměr k životu: „Nikdy se nenarodit je daleko ze všeho nejlepší; hned potom přijde, aby člověk, když už se dostal na tento svět, aby co nejdříve se vrátil tam, odkud přišel.“ I v křesťanství se ozývají podobné pesimistické hlasy: „nelitujte mne“, pravil nemocný Pascal; „nemoc je přirozeným stavem křesťanství... Což to není velké štěstí, jestliže nutnost nás určila pro stav, v němž musíme žít a kde nelze nic dělat než se podrobovat pokorně a v tichosti?“ Není obrany proti osudu; černé umění dovede jej předvídat, nikoli odvrátit; je to „duše vesmíru“, jejíž nutný běh astrolog vypočítá, aby se jí člověk slepě podvolil.

Odevzdanost v osud je nejtypičtější vlastností mytického stavu mysli; pochopit, že osudu není, bylo nejtěžší úlohou pokračujícího lidstva. Za osud se pokládaly příroda, nemoc, vlastnosti těla i ducha, zákony, zvyky společenské, zřízení kmenová, klanová, rasová, církevní, státní. Osud ustanovoval vlády, dával lidem svobodu i otroctví, ustanovoval kasty, církve, národy, státy, a běda tomu, kdo se opovážil vzepříti se jeho všemohoucí vůli!

Neboj se, člověče! Není osudu! To byl největší objev filosofie.

## 5. Šíření mýtu

Názory se šíří jednak podzemně, jednak veřejně, intelektuální prací. V tomto případě *důkazy, agitace, vůdcové, učedníci, organizace uvědoměle zpracovávají veřejnost*; studium a *kritika* mají své slovo; individuální dílo, propracované učení, *zásada, teorie, systém* jsou tu nástrojem myšlenky. I jsou např. stupně, po kterých se šířila filosofie: Parmenides – Platon – Aristoteles – Tomáš Akvinský; Descartes – Kant; význačné individuality, význačné systémy, jasné zásady, kritice přístupné. Jiné příklady jsou: Mojžíš – proroci – Kristus; Aristoteles – Galilei – Newton; řecká obec – římský stát – katolická církev – moderní stát. Názory byly vytvořeny, hlášány, bylo za ně bojováno; jsou to kulturní činy lidí.

Podzemně se šíří *nálady*. Lidé si jich neuvědomují, nevědí, odkud přicházejí ani proč; nálady pokračují neviditelnými cestami a náhle se objevují v krajích daleko od sebe odlehlých. Tak se šíří mýtus. Zachvacuje lidi jako nákaza, jako nemoc nebo zívání; člověk mýtu podléhá a znesvětil by jej, kdyby se pokusil být jeho pánem. Vyrůstá z podvědomí; je to stav mysli, nikoli program. Z neznámých končin přijde, zachvátí lid, po některé době hyne, aby ustoupil jinému mýtu. Tak v Orientu učení Lao-c' je jen výrazem lidového cítění a konfucianismus výrazem cítění vyšších vrstev společenských; nikdy nebylo ani jedno,

ani druhé vyvráceno, nikdy jedno s druhým nezápasilo teoreticky. Obě učení se rozplývala po lidu vedle sebe anebo se přelévala jedno přes druhé. Tak astrologie ani okultismus nemají ani objevitelů, ani reformátorů, ani kritických zpracovatelů. Podobně manicheismus: povstal v Malé Asii z mýtu Zoroastrova; byl šířen mystickou osobou Manim; není známo, jakými cestami se dostal z Asie do Bulharska; náhle se tam objevil jako lidové hnutí bez vůdců, bez teorie, bez organizace, bez vztahu k civilizaci. Odtud anonymně se šířilo hnutí, nazvané zatím bogomilstvím, do severní Italie, odtud do Provence a odtud skrze valdenské a katary do střední Evropy i do Čech. Kde jsou jeho předáci? Jeho literatura? Jeho filosofie? Jeho kritika jiných názorů?

Mýtus se tedy nešíří prostředky kulturními, jakými jsou formulování zásad, dokazování, poučování, propaganda, popularizace; mýtus nemá odpovědných vůdců; nemá dějin; nemá ani krizí, ani reforem; nebyl důkazy ani podepřen, ani vyvrácen; na jeho předpokladech nestavěli nástupci. Civilizace, věda, filosofie naproti tomu cestují vždy s pasem znějícím na určité jméno, udávajícím určitý původ a určitý cíl cesty. Tak Kristovo učení se šířilo s datem svého původu, se jménem původce, se jmény individuálních učedníků, na základě programů, sjednávaných na schůzích apoštolů: mýtus gnostický však se šířil z neznámého pramene, neznámými cestami, skrze osoby většinou neznámé. Aristotelova filosofie má zakladatele, datum původu, spisy, historii; orfický kult naproti tomu pochází z neznámých pramenů, nemá jmenovitých představitelů ani literatury ani školy ani dějin. Stejný je rozdíl mezi astronomií a astrologií, psychologií a spiritismem, teologií a teosofií.

Mýtus se šíří jen podzemně, jen náladami. Filosofie však není odtržena od podzemí; i filosofie vyrůstá z instinktivních hnutí mysli, z lidového cítění a i její kořeny se ztrácejí tam, kde rozdíly historických epoch mizejí. Podvědomí, nálady, stavy mysli bývají i pro filosofii charakteristické; žádná opravdová filosofie není jen abstraktní spekulací nějakého učence; je plodem života, kulturním

dokumentem, sociálním úkazem. Tato skutečnost zmátla zvláště pozitivisty. Chtěli mít filosofii živou, lidovou filosofii jako sociální zjev – a ztotožnili ji s mýtem. V tomto omylu dnešní doba žije: pokud je hnutí nějaké *pouhým* dokumentem doby, *pouhým* projevem duše davu, *pouhým* výkřikem stísněné duše, patří ke spodním proudům kulturního života a není filosofií. Pravá filosofie povstává teprve tam, kde se člověk myšlenky zmocňuje, kde si tróufá měřit ji mírou pravdy a omylu, kde si její smysl formuluje a podává jasnou formulaci soudruhům k úvaze jako výsledek vlastní duševní práce. Filosofie není *pouhým* výronem sociálního života; je programem pro sociální život.

## **6. Mýtus není filosofie**

### **a) Mýtus a legendy**

Vlivem klasické filologie se stalo základem učení o mýtu řecké náboženství (Homérovo), kterému se pak dává také jméno mytologie. Mýtem pak už řečtí filosofové jmenovali vypravování po způsobu pohádek a pověstí, v němž bohové jednají. Řecká tzv. mytologie není však vzorným příkladem mýtu, jsouc příliš konkrétní, jasná, málo pověřčivá, bez mysterium tremendum, bez opilosti, bez šílenství. Ilias a Odyssea jsou básně, jsou zákonem zbožnosti pro Řeky; tyto básně užívají k tomu cíli mýtu, ale nepodléhají mu. Později teprve, v době uvolněné víry, se mění řecká víra v bohy v mýtus o jejich činech, mýtus podobný bájm a vypravování o strašidlech.

Legendy, např. legendy o sv. Václavu, pověsti o sv. grálu, cyklus Karla Velikého jsou sice mytické, jsou naivní, nekritické; ale na rozdíl od pravého mýtu jsou individuálním dílem; schází jim podstatný charakter mýtu, mlhavost jednajících osob, domnělá tajemná dávnověkost, postavení mimo všechnu historii a víra v neodvratný osud.

## b) Romantika o mýtu

Pramenem moderní nejasnosti o podstatě mýtu bylo jednak romantické učení o filosofii jako přírodním produktu geniálního ducha, jednak pozitivistické učení vývojové. Romantikové se klaněli genialitě, mystické hloubce, hlasu přírody, a rádi se obraceli k Orientu jako vlasti této přírodnosti. *Schelling*, vůdce tohoto mystického pojetí filosofie a mýtu, učil, že prý i filosofie i umění vyrůstají z hloubek přírody; ve své filosofii mytologie a zjevení bájí Schelling o tom, jak dějiny náboženství jsou dějinami tvořícího se božství, jak události mytologické jsou přírodní mocnosti a zároveň filosofické myšlenky; tím dal podnět k fantastice svých žáků. *Schopenhauer*, soudě v podstatě podobně, začal ukazovat na orientální mýtus jako na svého druhu filosofii; žák Schopenhauerův *Paul Deussen* se pokoušel soustavně spojit orientální mýtus s filosofií. Ve velkém, šestisvazkovém díle (*Geschichte der Philosophie*) postavil indický mýtus na roveň filosofii jako prý paralelní útvar; „indickou filosofií“ rozumí mýtus véd, teosofii bráhmanskou a buddhistickou.

Deussen nevymezil ani pojem filosofie, ani pojem mýtu; nikde se nepokusil vystihnout rozdíl mezi oběma (pro mýtus je člověk nahodilým hlasatelem přírodního tajemství, filosofie je výsledkem metodického hledání pravdy). Deussen se spokojuje útěchou, že prý teprve budoucnost ukáže, „pokud indická filosofie zaslouží, aby byla postavena vedle celého komplexu západního myšlenkového světa, jako rovnocenná s ním“; uznává, že tato „filosofie“ je tak rozdílná od „naší“, že mnozí nezasvěcení lidé dokonce pokládají za povážlivé užít i pro ni jména filosofie, ale nikde Deussen neudává, proč tito „nezasvěcenci“ nemají pravdu. V jeho dějinách filosofie, programaticky jednajících také o náboženství, není ani pokusu vyloužit vztah mezi náboženstvím a filosofií. Na začátku výkladů o buddhismu Deussen odsuzuje ty, kteří rozpojují filosofii a náboženství, ale činí to beze vší analýzy a v duchu plochého pozitivismu, že prý

pravé „náboženství musí být v plném souhlase se všemi skutečnými výsledky vědy“, jako by se takovým požadavkem dalo něco pořídit v orientálním mýtu. V Orientu se prý nedělá rozdíl mezi filosofií a náboženstvím; ovšem: mýtus nezná pojmové analýzy, a proto nemůže toho rozdílu dělat.

Budiž si jakákoli zásluha speciálních výkladů Deussenových, filosoficky je to spis slabý, a úkol včlenit mýtus do filosofie se mu nepodařil.

### **c) Pozitivisté o mýtu**

Pozitivisté se dávali unášet „vývojem“ filosofie; předpokládali, že je to jakoby přírodní proces, který se počíná z nezřetelných začátků u primitivních kmenů; domnívali se, že jejich mýtus je „pokusem o výklad světa“. Tak *Comte* učil, že fetišismus je prvním stupněm filosofie; *H. Spencer* rozvinul tuto myšlenku v učení, že si primitivní člověk tvořil názor o nebi a zemi, o snech a bezvědomí, a odtud prý povstalo čarodějství, kněžství a filosofie. Druzí pozitivisté hledali ve folkloru a v orientálním mýtu počátky vědy a filosofie. Nikdo z nich však neprokázal, že primitivní člověk opravdu už má racionální problémy, k jejichž zdolání si tvoří teorie po způsobu našich vědeckých hypotéz, že stojí proti světu jako vědecký pozorovatel a že u něho už racionalistické pojetí světa tak vládne, jako vládne v Evropě vlivem novodobé filosofie.

### **d) Masaryk o mýtu**

Jedním ze základních postulátů Masarykových je rozeznávat mýtus a kritické myšlení. Od „Konkrétní logiky“ do „Ruska a Evropy“ pořád tento požadavek opakuje. „Obsah dějin tvoří zvláštní boj kritického rozumu s mythem,“ píše Masaryk na konci *Ruska a Evropy*, největšího filosofického díla naší literatury. Pokládá mýtus za zvláštní

druh nekritického myšlení, kdy člověk, nedostatečně ještě školený, si utvoří jednoduchý názor na svět a dosahuje ho personifikací zjevů. Podstata mýtu je prý v tom, že člověk se plně oddává objektu, že si vykládá svět i sebe sama analogiemi, a to ukvapenými, bez kritického pozorování. U Řeků se prý začíná srážet myšlení mytické s vědeckým; po Aristotelovi mytologie se opět zmáhá vlivem Orientu, teologie je v podstatě mýtem. Ruská filosofie 19. stol. je prý mytická, protože jí schází noetika.

Masaryk právem žádá, aby se rozlišoval mýtus a filosofie; jeho příklady mýtu jsou správné, zvláště právem označuje ruskou filosofii 19. stol. za mytologizující. Masaryk je však v objetí pozitivismu: podle něho i mytolog stojí před světem jako zvědavý pozorovatel, s otázkami a s nějakým kritériem pravdy; jen jest jeho „názor o světě“ primitivní. Mýtus tu pak záleží také koneckonců v pojmech a názorech, jenže nedokonalých. Mýtus však není vědou nižšího stupně; nehledá odpovědi na žádnou otázku; člověk tu nestojí jako zvědavý pozorovatel proti přírodě. Kdo viděl spiritistickou schůzi, kdo četl o divošských tancích a o řádění bakchantek, pochopí, že pro ně není charakteristický *obsah učení* (který teprve kritický pozorovatel odvodí z jejich projevů) ani není pro ně charakteristická metoda myšlení; nejde jim o *pravdu*, nýbrž o *náladu*, které se oddávají, která jimi vládne, kterou chtějí vsugerovati druhým. Více než o přesvědčování jde mytologům o to, aby nám naběhla husí kůže.

### e) Mýtus a víra

Odpověď na otázku, zdali člověk mýtem zachvácený také vskutku věří obsahu toho, co tvrdí, není lehká. Právě mezi mytology je mnoho podvodníků, a ti, kdo podvodníky nejsou, mají aspoň oslabenou citlivost pro podvodné jednání: sic by jinak nebylo možné, aby např. tak lehkověrně hájili podvody tzv. médií. Charakter „augurství“ byl už starým znám. Lidé mýtem zachvácení se dávají mýtem

strhovat – ačkoli mu někdy nevěří. Je známo, že se strašidel bojí i lidé, kteří v strašidla nevěří. *J. Huizinga* vypravuje, že za hrozného pronásledování čarodějnic r. 1461, známého pod jménem „Vanderie d'Arras“ ani lid, ani úřady v možnost čarování nevěřili. Mimo Arras ani jeden z tisíce prý nevěřil, udává současná zpráva – ale čarodějnice byly páleny.

*O. Shepard* píše v knize o mytickém jednorožci, o němž si středověk vypravoval, že bloudí v lese v podobě jelena, ale jen s jedním rovným dlouhým rohem na čele. Zmiňuje se o jednom muži, jenž opravdu v jednorožce věřil: „Nezavrhoval víru v to ono v přírodě, protože snad to bylo příliš zázračné; lidé jeho druhu byli příliš dobře informováni, příliš vzdělaní, příliš intelektuální, možno říci, že mysleli příliš vědecky na takovou víru. Ale zázračné věci byly zrovna to, co čekali od přírody...“ To je mýtus: nevěřit, ale vírou se opíjet.

Mýtus připomíná patologické stavy duševní, bludné představy (Wahnideen), blouznění, neschopnost ovládat své myšlenky (Ideenflucht), fixní idey. Mýtus však není nemocí, je stavem lidstva na primitivním stupni vzdělanosti; vždyť i opilec může být jinak zdravým člověkem a abnormální je jen jeho podléhání alkoholu. Nejkritičtější lidé, rozhodní v činu, nezávislí v myšlení, dovedou se opít do nepřičetnosti: tak může mýtus ovládnout i člověka zdravého. Sám mýtus však je projevem slabosti ducha.

Mýtus rád vystupuje jako učení hluboké, slibuje plno nových a neočekávaných pravd a objevů náboženských, mravních, astronomických, chemických a jakých jiných. Zkušeného čtenáře neoklame: je to pravidlem nejasná mnohomluvnost; znáš-li jeden spis toho druhu, znáš všechny; nikde není méně originálnosti a méně nových objevů než ve spisech teosofických, astrologických, alchymických, přírodně lékařských.



## f) Mýtus a civilizace

Mnozí vzdělanci jsou zmateni zprávami o experimentech okultistických a o tom, jak také vynikající filosofové brání okultismus, jenž je typickým mýtem naší doby: americký filosof *Will. James*, francouzský filosof *H. Bergson*, německý filosof *H. Driesch*, tedy největší autority dnešní filosofie a mužové zajisté kritičtí, se modlí u oltáře této staronové pověry. Co si myslit o tomto podivuhodném zmatení myslí?

Podstatou okultismu jest víra v tajemné síly *přírodní*, které ne-  
dbajíce obvyklých podmínek časových a prostorových, působí na  
tento svět. Stolečky vědí, kolik je přítomným let, médium ví, co se  
děje daleko od něho (uhádne např., jaký bude stav burzy měsíce  
napřed), tajemné síly zvedají stůl od podlahy atd. atd. Přívrženci  
okultismu nebudou zcela souhlasit s názorem, že okultní síly jsou  
vždycky síly *přírodní*; raději snad budou mluvit o silách *duševních*;  
vždyť o nich jedná „parapsychologie“, domnělá věda o tajemných  
silách lidské duše. Neviditelná ruka, experimentující před diváky,  
kteří chtějí žasnout, není však silou *duchovní*, má-li slovo duchovní  
smysl toho, co jest *kulturní, na historii, na porozumění založené*. Co  
je „psychické“ jest v tomto smyslu ještě *přírodní*, tj. elementární,  
prostě dáno. Vyložím tento rozdíl: Lze pochopit, že např. dekadické  
logaritmy nejsou prostě dány přírodou. Napřed bylo třeba vytvo-  
řit pojem čísla; na tomto základě teprve mohla povstat řada čísel,  
a opět důsledkem byla desetinná soustava čísel; teprve když byly  
vytvořeny základní početní úkony, mohly povstat mocniny a od-  
mocniny; a teprve na tomto celém podloží mohla povstat nauka  
o logaritmech. Tedy: nebýt předchozí práce matematické, nebylo  
by logaritmů. Vezměte jinou soustavu čísel než dekadickou a ne-  
dostanete dekadických logaritmu. Ve smyslu podobném (třeba ne  
zcela stejném), romantika nebyla možná bez osvícenství; toto stálo  
na renesanci; renesance na Petrarkovi atd. Řeč, poezie, věda, filo-

sofie, právo, mravouka, teologie, vůbec duchovní (kulturní) zjevy a duchovní vědy jsou nutně takto „historické“, tj. vytvořené v jistém čase; nejsou možné „o sobě“, nemohou povstat kdykoli, nýbrž jen za určitých kulturních podmínek. Okultní zjevy nemají této vlastnosti; jejich studium (kdyby se ukázaly správnými) patří do přírodovědy; tam platí, že gravitace je od dějin nezávislá, působící dnes jako na počátku světa.

Okultní zjevy jsou tedy domnělé *zjevy přírodní*; podle teorie okultistů však *vstupují do duchovního života*, prolamujíce jeho elementární základy. Obránci okultismu necítí paradoxních důsledků této hypotézy. Okultní zjevy vystupují z tajemných hlubin přirozenosti; skryté síly vesmíru tu mluví k nám svojí tajemnou řečí. Divná to řeč! Obchází zákony přírodní: nedbá tíže, nedbá smyslů, nedbá hmoty. Budiž; dejme tomu, že přírodní zákony jsou nedokonalé a že mnoho věcí ukryto jest ve světě, o nichž nemáme zdání. Co však překvapuje na této tajemné síle, která se pramení z hloubek, kam ani gravitace, ani hmota nestačí, jest, že jakoby nic umí užívat prostředků kulturních. Okultní duchové počítají jako lidé desetinnou soustavou, mluví hebrejsky, předpovídají lidsky žitou budoucnost (neboť co jest v hloubkách vesmíru stav burzy určitého dne?), vidí *lidsky* události vzdálené (např. umírajícího bratra: co jest lidská podoba *bratra* zjevující se na dálku *ve snách*, co jest doopravdy v hloubce vesmíru, kde není ani gravitace, ani hmoty, ani jiných lidských výtvorů?). Tyto zjevy: počítání, hebrejšтина, stav burzy, sen, umírající bratr, jsou zjevy kulturního života, které lze pochopit jedi-ně na základě historie – a tuto se nám předkládá k věření absurdní teze, že v těchto projevech nahodilého kulturního života sama podstata vesmíru mluví. Tento názor je fantastičtějším přezíráním kultury, než jaké provedl Rousseau učením o přirozeném člověku, tj. člověku oproštěném od vzdělanosti; všechno je prý „dobré“, co vychází „z rukou přírody“, všechno špatné, co vytvořila civilizace. Jako Rousseau neviděl, že pojetí něco jest „dobré“, „špatné“, je samo

dílem přemýšlení o lidských činech, a tedy prvkem vzdělanostním, a nemůže být bez vzdělanosti, tak okultisté nevidí, že jejich domnělé zjevy telepatické, profetické, telekinetické a jak jinak slují, jsou tak řečí tajemné přírody, jako je břichomluvectví řečí břicha.

Okultismus je druhem *přírodního mýtu*; jeho význam u některých dnešních filosofů ukazuje, jak se pořád ještě příroda přeceňuje, kultura (neboli duch) nedoceňuje. Všecek ostatní mýtus má s okultismem společné toto nechápání dějin, řeči, porozumění pro základy lidského poznání.

# HLAVA DRUHÁ

## POČÁTKY FILOSOFIE

### ***1. Předchůdci filosofie***

Počátky filosofie se podobají počátkům řeky; ta má snad mnoho pramenů, snad je její pravý zdroj ještě neznám, ale jako má řeka určitý počátek, tak lze lokalizovat i prameny filosofie. Anebo se filosofie zrodila jako dítě; je však, chcete-li, dítětem aristokratickým: necht' vám praví cokoli váš vkus o významu neznámého původu a ponenáhlém vývoji bez zřetelného data zrození, filosofie není podle tohoto vkusu. Má známé rodiče hrdé na své dítě; její kolébkou nebyly hadry za plotem; nelze přehlédnout zřetelného data jejího zrození. Filosofie má zcela jasný občanský křestní list.

#### **a) Na počátku byl zákon**

Z mytického chaosu vystupují *zákony* orientálních vůdců a despotů jako první pokusy zavést řád do tohoto světa zmatků. Zákonodárce neblouzní, nýbrž ustanovuje, nespekuluje, nýbrž věří; poznání a jednání jsou u něho zajedno. Astrologové a egyptští kněží fantazírovali do prázdna; jejich praktiky byly anarchické; domnělé síly přírodní, nikoli vůle lidská je určovala. Zákonodárce však podával praktické návrhy, formuloval je, odůvodňoval, reformoval jimi společnost. Zákonodárce překonal anarchii mýtu disciplínou myšlenky. Proto bývali zákonodárci ctěni jako héroové.

*Zákoník Chammurapiho*, vladaře babylonského z doby asi 2000 let před Kr., je příkladem. Byly to zákony absolutní, lidské a božské najednou, neboť Chammurapi, jak zápis vypravuje, přijal je od bohů a podává je lidu slovy, která ještě dnes srdce naše zahřejí:

„Člověk utištěný, který má vésti právní spor, ať se objeví před mým obrazem a ať si dá tento zápis předčítat. Tak necht' poslouchá moje drahocenná slova; můj pomník necht' ho poučí o jeho právních nárocích. Když dobyl svého práva a může si svobodně oddechnout, ať řekne: Věru, Chammurapi je pán, který je pro lid jako vlastní otec. Následoval hlasu svého pánaboha Marduka.“

*Mojžíšův zákoník* je projevem téhož ducha: „Protož nyní, jestliže skutečně poslouchati budete hlasu mého a ostříhati smlouvy mé, budete mi lid zvláštní mimo všechny lidi, ačkoliv má je všechna země.“

Byly to zákony hrubé; zásadou bylo „oko za oko, zub za zub“; ale byl to první pokus vyrvat člověka z drápů osudu: už ne fátum, nýbrž myšlenka lidská jako zákon pro jednání! Zákonodárce tu podává lidu zbraň rozumem připravenou proti moci fáta. Společnost podrobená formulovanému zákonu je prvním krokem k civilizaci; tu nálady, zvyky, podvědomé tendence jsou logicky zpracovávány a stojí proti člověku jako vyšší řád, žádající si uznání. Zákon „nebu-deš míti jiných Bohů mimo mne“ je otcem teorie, že jest jeden Bůh; tu opravdu teorie je pro život a teprve praxí nabývá smyslu.

## **b) Olymp**

V dvanáctém až osmém století před Kristem Řekové kolonizovali pobřeží maloasijské, africké a jihoitalské, válčili s Egyptány a s říšemi asijskými. Zvláště na pobřeží maloasijském ionský kmen řecký založil veliká města Milétos a Efesos a obsadil ostrovy Samos a Chios; od XII. do osmého století tam žil v bohatství a nezávislosti. Později kolonizovali i jižní Itálii, založivše tam mj. města Tarent, Kroton, Syrakusy, Akragas aj. Podnikavost těchto kolonizátorů „Velikého Řecka“ patří skoro předhistorii; tehdy měli Řekové energii a průbojnost.

*Homérovy básně*, zvláště *Ilias* (z 8. stol. př. Kr.) jsou projevem skoro z konce civilizovaného života oné doby. Jsou to díla uvědomělého muže, kritického, svobodomyslného, zbožného a mluvícího k lidem vzdělaným. Vyrůstají z prostředí, které přezíralo lidovou pověru a víru ve fátum, duchovní malátnost a nestatečnost. Už Plinius, sám plný pověry, se divil, jak jest *Iliada* prosta magie. Žádná alchymie, žádná astrologie! Žádné strašidlo neděsí hrdiny *Iliady*, žádná tušení nesvírají jejich srdce, žádné vzdychání o karmě nedusí jejich podnikání, žádné extáze neoslabují jejich nervy. Homér mluví tak lidsky jako moderní člověk. „Poslušný kdo bohů, toho vyslechnou zase rádi.“ Už i za nepřítelů se dovede Homérův hrdina pomodlit. „O Die přeslavný, nejvyšší vládce na Idě, vítězství dej a slávy skvělé Aiantu dosíci; pakli i Hektora v srdci máš a o něj jsi pečliv, oběma jim stejnou rač dáti sílu a slávu propůjčit.“ Žádný panteismus nezamlžuje tyto jasné básně: „jedno jest pokolení bohů, jedno lidí!“ Bohové olympští jsou jakoby živé osobnosti z živého světa; žádné přítmí a žádné čáry! Žijí na Olympu, „kde jasno bez chmur všude se stkví a bílé se rozlévá světlo“. Jsou to zákonodárci světa a vůdcové lidí. Homér nezná spekulace o bozích; je to zákon, jak bohy ctíti, zákon, který Múzy vnukly básníkovi pro svobodný národ. Zákon boží, tj. bohy ustanovený, byl u Řeků předchůdcem zákona „přirozeného“: sofistické teorie o zákonu přirozeném vyrůstaly teprve na rozvalinách zákona božího. Doba řecké kolonizace, od století dvanáctého do osmého, je dobou rozvoje Řeků. Literárních produktů jiných než Homérových básní nezanechala. Od této doby je oddělena hlubokou propastí ta doba civilizace řecké, o které nás učili na školách a míchali ji beze všeho s dobou homérskou, doba, do níž patří bitva marathonská, Perikles, dramatikové, Sokrates a Platon atd. Tato doba, obvykle zvaná klasickou, je proti oné starší době už dobou defenzivy, stagnace a úpadku. Tento fakt je tím zřejmější, čím více historikové vykopávkami odhalují dějiny Přední Asie a Balkánu v dobách na rozhraní historie a předhistorie.

Zákony politické i božské byly prvním pokusem organizovat lid na základě myšlenky. Jaké osudy měly mít tyto pokusy v následujících stoletích!

## **2. Vznik filosofie**

Zákony příkladem uvedené a Homérovy básně byly prvním slibem filosofického jara; ale ještě dlouho mělo být znát stopy zimy. Koncem 7. století byla víra řecká rozvrácena; na vrcholky Olympu lehla mlha; bohové, druhdy vládcové lidí, se stali pouhým předmětem pro diskuse filosofů. Neznáme příčiny tohoto úpadku. V této době, kdy se začínala řecká filosofie, kolonizace řecká je u konce; život je na nějakou dobu ustálen; připravuje se útok veliké říše perské na řecký svět. Roku 559 založil Kyros perskou říši, která se rychle rozmáhala; brzo maloasijské kolonie řecké jí podléhaly. Roku 546 byla podrobena Ionie, roku 494 bylo Peršany vyvráceno veliké město řecké Milétos; 546 podlehl Lýdie, 538 Asýrie, 525 Egypt.

Tyto otřesy ukazují na změnu nálady v tehdejším světě; byly to otřesy podobné ruské revoluci po světové válce. Mnoho Řeků prchalo před postupem perským na západ a usazovali se v osadách kolem Středozemního moře. Někteří z těchto uprchlíků si zachovali ještě organizační sílu; založili mj. Abderas na severním břehu moře Egejského, vlast materialismu; v Itálii založili Eleu, z níž pošlo filosofické učení tzv. eleatů; Pythagoras se při útěku zastavil v Sicílii a založil tam školu pythagorejskou. Tak tito emigranti se stali organizátory nové filosofie, o které však nelze říci, že by byla ve všem pokrokem nad Homérovu poslušnost zákonů božích.

Homér byl v této době jen tradicí; vedle něho a proti němu se zvedaly teď domácí spodnější proudy kulturní; nálady ciziny, Orientu se v této době začaly míchat s tímto folklorem a nabývaly významu většího a většího.

V tomto ovzduší upadající kolonizace řecké a mohutnějšího Orientu povstala první filosofie. Přirovnávali jsme její vznik ke vzniku řeky a dítěte. Tato přirovnání kulhají v tom, že vznik filosofie nebyl pouhým procesem přírodním, jako je vznik řeky (kterou nikdo neudělal, nýbrž sama od sebe povstala), ani není zrozením organismu, který od počátku má v sobě všechny předpoklady dospělého života. Filosofie byla kulturním činem; byla *podniknuta* lidmi; jejich pokusy byly nanejvýš nedokonalé, a nelze říci, že by byli trefili hřebík právě na hlavičku; byl to však počátek *objevů*, počátek stavby civilizace, byl to první pokus, po němž následovaly druhé a druhé, které na předešlé pokusy navazovaly. Byly to pokusy kritických lidí, kteří chtěli myšlenkou ovládnout svět, pokusy, které se draly kupředu. Brzo se daly rozeznávat směry filosofické; později i období, charakterizovaná problémy, o něž šlo.

### **3. Úpadek víry – vznik filosofie**

Rád bych tuto, na počátku vypravování o velikých činech filosofů, podal obraz, jak život řecký byl jednou ve velikých nesnázích, a v té chvíli, když byla nouze nejvyšší, jak povstala filosofie a zachránila svým mocným slovem lidstvo. Bohužel, filosofie nepočala takto slavně svůj život. Povstala v době počínajícího se úpadku; nese jeho stopy; neukazuje, že by se mu byla bránila. Platí o ní slova Hegelova (kterým ovšem Hegel jinak rozuměl), že teprve s nastávajícím soumrakem počala sova Minerva svůj let. Někteří spisovatelé předešlého století, zlákáni jsouce učením Rousseauovým, tvrdili, že kultura je úpadkovým zjevem lidstva; není to sice pravda; ale řecká filosofie by byla velmi slabým argumentem proti tomuto pesimismu.

Řecká vzdělanost byla založena podnikavými kolonizátory a Homérem. Neznáme zdrojů první řecké filosofie; překvapuje však její



odcizenost podnikavosti i víře Homérově. Řecký filosof stál stranou rušného života kupředu se deroucím; pro žádné podnikání nikdy neměl smyslu; co se Homéra týče, už nejstarší řečtí filosofové, jak lze soudit z úryvků, které se po nich zachovaly, krčili nad ním rameny. Hned od začátku vládne v řecké filosofii nálada podobná skeptickému osvícenství. Homér už nebyl zákonem pro jednání a stal se pouhým lidským dílem, na kterém filosofové vyhledávali chyby; proces podobný, jako když v nové době Písmo přestalo být „Zákonem“ jednání a stávalo se pouhým dílem historickým s mnoha chybami. Čím dále tím více Homér pozbýval vážnosti; Platon jej zakázal pro nemravnost ve svém ideálním státě a později, v době helénistické, byl ctěn Homér jako studnice astrologie.

Bohové jsou od počátku pro řecké filosofy pouhým problémem vědění; nemají ani moci, ani autority. Místo bohů, příkazujících dobré a zakazujících zlé, nastupuje teď pouhá příroda; snad božská příroda (deus sive natura, jak jednou řekne Spinoza), ale příroda, která jen chladně existuje, neberouc podílu na mravním zápasu člověka. – *Vláda zákona klesla: nastalo spekulování.* Ovšem, na prospěšný rozdíl od tajemnůstkářského mýtu to bylo spekulování veřejné a logické!

Odkud tento úpadek, není známo. Ale už u Thalety, „nejstaršího řeckého filosofa“, nachází se pouhé teoretizování o bozích: bohem je prý ta mysl, která z vody všechno stvořila. Od té doby zbožnost řeckého lidu se už nevzpamatovala a veřejnost dávala vinu filosofům; Platon – staletí později – vzpomíná ještě veřejného mínění, že astronomové a jiní vědci „ztrácejí víru v božstvo, vidouce nad slunce jasněji, že věci se dějí z nutnosti, a nikoli ze záměrů Prozřetelnosti“.

## 4. Vznik etiky

Když upadla víra v Olymp, lidé hledali jinde oporu pro život: otázka, jak žít, zůstala důležitou otázkou i dále. Vést veřejný život, určovat mu zákony jednání a odůvodňovat je nebylo v duchu této doby. I obrátili se řečtí myslitelé do sebe samých a přemýšleli, jak vládnout nad sebou samými. V tom ohledu antická filosofie vysoko vynikala nad naši filosofii dnešní. Dnes slovo filosof znamená profesora, učenice, muže, který mnoho ví, který umí přemýšlet. Antická filosofie byla praktičtější: slovo filosof znamenalo muže, který usiluje *sama sebe ovládnout*. Sofia neznamenovalo „moudrost“, tj. teoretické poznání, nýbrž na prvním místě sebevládu. „Cílem filosofie je život podle mravních zásad,“ učil Antisthenes, a v tom s ním souhlasili všichni řečtí filosofové bez výjimky. „Lékařství léčí nedostatky těla, moudrost osvobozuje duši od vášní,“ napsal Demokritos. Sokrates byl pravým filosofem, protože umřel pro své učení, Diogenes, protože bydlel v sudu a pil vodu z dlaně. „Zharmonizovat život svůj, žítí jej v souhlase řečí se skutky“ – bylo ideálem filosofie Sokratovy. V tomto smyslu chápou filosofa *Euripidovy* verše:

„Blažený jest muž, který se naučil  
Obracet všechnu svou mysl jediné na vědu;  
Nemyslí už na škodu svých sousedů,  
Zdržuje se nespravedlivých činů;  
Na zření přírody a jejího věčného řádu  
Jest jeho zrak obrácen; látkám  
A silám, které vesmír stvořily,  
Platí jeho zkoumání. Každé nízkosti  
Cizí je takový muž.“

Tento mravní zájem řeckých filosofů byl jakoby vzpomínkou na doby, kdy myslitel byl vůdcem a zákonodárcem lidu a slibem,

že jednou filosof se opět této úlohy ujme; zatím však byl zákonodárcem jen sobě samému – zákonodárcem ovšem někdy podivínským. Mravní názory řeckých filosofů, které mnohdy jen stručně formulovaly lidovou moudrost, ještě velmi zřetelně ukazují stopy původu etiky z mravních názorů polocivilizovaných a necivilizovaných kmenů. Hlavní mravní zásadou primitivních kmenů je „apatie“: ukázněnost, která nedovolí, abys dal najevo hnutí mysli; divoch – jak jsme čítali s obdivem o indiánských náčelnících – má vydržet radost i bolest a nehnout ani brvou. Tentýž primitivní etický názor mluví ještě dnes z mravního kodexu orientálních kmenů, japonských šlechticů, čínských mandarínů, indických fakírů.

Také řecká etika byla vystavěna na přesvědčení o potřebě chladné krve; vůdčím motivem celé antické etiky byla „ataraxia“, tj. obrněnost proti ranám osudu. Nejstarší řecké mravní zásady se točí kolem tohoto principu; uznávali jej filosofové před Sokratem: Sokrates vypil na důkaz víry v něj chladnokrevně číši s jedem; cynikové, stoikové i epikurejci vyznávali tutéž nutnost, nehnout ani brvou, ať se děje, co děje. Odtud zásady o umírněnosti, ukázněnosti, o pohrdání náhodami tohoto světa, o osobní důstojnosti, význačné pro řecké myšlení. „Ničeho přespříliš!“ „Poslouchej zákonů!“ „Poznej sebe sám!“ Tyto a podobné zásady, na kterých jsme se učili ve škole poznávat klasickou řeč a které se vyskytují už u „sedmi mudrců“, dají se uvést na jednu základní myšlenku: zachovej důstojnost! Tendence, uzavřít se do sebe sama, s pohrdáním patřit na snahy lidí, tendence v podstatě pesimistická, mluví z této etiky. Proto učil Sokrates a opakovali po něm pozdější filosofové antičtí, že účelem filosofického studia není „nic jiného, než jak umírat i umřítí“. Zvláště v době po Sokratovi si libovali filosofové v líčení vrtkavého osudu, a jak filosof musí s chladnou krví hledět na štěstí i neštěstí: *impavidum ferient ruinae*! Ataraxia vede nutně k anarchickému pojetí života: kdo přijme za svoji hlavní zásadu heslo: nebát se, nutně vidí v tomto světě jen věci, kterými je třeba

pohrdat; politika bude pro něho věcí opovrženíhodnou, věcí, která jen provokuje jeho důstojnost: Odi profanum vulgus! Proto se řeční filosofové rádi halili do důstojného hávu a odvraceli se s opovržením od malicherností politických. Není to divná věc, že země, objevivší demokratický život, zplodila filosofii, která soustavně kázala útěk z tohoto politického světa?

## **5. První intelektuálové**

V době, kdy se objevila řecká filosofie na scéně, rozběh řecké politiky byl už zaražen: kolonizace byla prakticky ukončena, Orient se začal politicky konsolidovat. V Řecku samém ještě rostlo uvědomění: umění se vzmáhalo, vědy byly pěstovány, ale vznikaly politické hádky mezi sousedy. Starý prostý život ustupoval lehkomyšlnosti; zvláště rostly zmatky náboženské. Mýtus se znovu rozmohl; filosofie, někdy jen nejasně od něho oddělená, se začala jako hnutí intelektualistické, tj. jako jednostranné spekulování o podstatě věcí a přezírání praxe životní, tj. toho, co býti má. Intelektuál sází celý život na „poznání pravdy“; je spekulujícím filosofem, spisovatelem, učitelem, sedí v knihovnách a ve škole; posledním jeho slovem je teoretický důkaz pravdy, vyvrácení omylu, nová teorie, báseň, umělecké dílo, ne-li jen duchaplnost, paradox. Život je soukromou jeho záležitostí; buďto jen nahodile souvisí s jeho intelektuální činností, anebo je jí podřízen; intelektuál slouží té pravdě (a žádá po jiných, aby jí sloužili), kterou poznal.

Jinak lidé, kteří nejsou intelektuály: obchodník, průmyslník, inženýr, vůdce lidu, reformátor, cestovatel. Těm je praxe životní základním úkolem; chtějí něco provést: k tomuto cíli potřebují i teorie, přemýšlení, rozumu. Nikoli poznání pravdy, nýbrž čin je tu primární, a poznání pravdy je jeho služebníkem.

Řeční filosofové byli intelektuály: byli podobní dnešním spisovatelům esejí; jejich okolí zaznamenávalo jejich vtipy a duchaplnosti, snad i nějaké podivínství, ale nečekalo od nich reformních programů. O některých se připomíná, že se účastnili všeliké lokální politiky; někteří byli i inženýry, mnozí cestovateli, ale není v jejich filosofii stop tohoto praktického povolání. Žádní vůdci, jen spisovatelé! Ostatně ani politikové tehdejší nevynikli nad praktickou schopnost ovládnout danou situaci veřejnou: ani největší z nich, ani Peisistratos, Themistokles, Perikles, Miltiades, Alkibiades nepodali promyšlených politických programů.

Antičtí filosofové by nikdy nevydráždili J. Bendu k napsání spisu „La trahison des clercs“, naopak, byli ideálními předchůdci toho pojetí spisovatelského, od praktického života odvráceného, jaké doporučuje tento francouzský spisovatel. Tuto věc třeba mít na mysli: řecký filosof je praotcem novodobého intelektuála. Thales, první řecký filosof, byl i prvním inteligentem; řecká filosofie je první světovou doménou toho intelektualismu, který právě dnes, po světové válce, vede poslední – poslední? – boj proti útokům ruské revoluce bolševické, proti amerikanismu, pragmatismu a proti tzv. technické kultuře... Dlouhá je historie, kterou prožil na světě tento intelektualismus, a tu a tam i slavná; budeme mít o ní příležitost jednat. Jsme snad dnes na konci této historie, dlouhé zatím půl třetího tisíce let, historie, se kterou jsou srostlé osudy Evropy? Začíná se snad dnes historie nová, historie bez intelektuálů? Historie bez Sokratů, kterým smyslem života bylo debatovat o tom, co je pravda; bez mnichů, opisujících v klášterech rukopisy, bez duchaplných spisovatelů renesančních, bez osvícenců, bez Kantů, bez moderních vědců, kterým je jediným štěstím objevit v závětrí své pracovny novou buňku, novou formulku matematickou, bez ohledu na to, k čemu praktickému by bylo lze jí užít? Tisíce let jsme byli vychováni v přesvědčení, že radost z poznání pravdy, kterou vědec prožívá, je největším štěstím na světě, a romantikové se dokonce domnívali, že

praxe je poskvrněním pravého štěstí. Jak bude vypadat život, kdy už nebude této víry, vládnoucí světu od dob Pythagorových?

Homérovy básně ukazují, že by byl možný skvělý duchovní život bez intelektualismu; byl však i jeden vynikající řecký myslitel, který tušil, že intelektualismus není pravou metodou života. Lékař Hippokrates (460 až 377 př. Kr.), současník Sokratův, jeden z největších lékařů světa, stavěl na praxi; nikoli na touze poznat přirozenost člověka, nýbrž na potřebě léčit nemoci, a proto mluvil spíše o lékařském umění než o lékařské vědě. Vytýkal filosofům své doby abstraktnost a nedostatek praktičnosti; žádal od lékaře v první řadě dovednost; teorie je prý nutná, ale jen jako prostředek, aby podporovala dovednost. Hippokrates však zůstal s tímto praktickým stanoviskem osamocen; jeho metoda zůstala v antice epizodou a nenašla napodobitelů.

První formulaci intelektualistického cíle filosofie přičítali pozdější filosofové řečtí mytickému Pythagorovi: snad nepochází přímo od něho, ale jistě je to velmi staré a charakteristické učení. Pythagoras prý jednou vysvětloval jednomu předáku města, co je filosofie. „Život lidský,“ řekl, „se podobá velikému trhu nebo hrám olympijským. Jsou tu prodavači a kupci, kteří hledají výdělků a zisku, kteří se chtějí obohatit statky a slávou. Avšak dostavuje se sem i třetí druh lidí, diváci. Ti pozorují a bedlivě prohlíží, co se děje. Tak se to má i v životě lidském. Většinou lidé hledají bohatství a cti, všude pozorujeme stálý pohyb a ruch. Jeden za druhým se zimničně honí, a málo je těch, kteří jaksí se vzpamatovávají v tomto zmatku ruchuplném a šumném, málo těch, kteří nade všechno usilují a oblibují si pozorování, zkoumání přírody a poznání pravdy. To jsou milovníci moudrosti, to jsou praví filosofové.“ Toto líčení je charakteristické pro klasické smýšlení, ale i pro středověk i pro moderního literáta, umělce, filosofa. Jednání je prý něco nižšího než myšlení; filosof utíká z tohoto šumného světa a s povýšeným klidem hledí na lidské starosti. Není to sice už orientální askeze, která utíká před

tímto světem do mystické nirvány; je to i víra v jakousi činnost, ale jedině v činnost myšlenkovou, oddělenou od skutečného života, od podnikavosti a odpovědnosti.

Celá antika sdílela tento pesimistický názor o poslání člověka na světě: Demokritos, Sokrates, Platon i Aristoteles, stoikové, jako epikurejci. Tam, kde našinec vzpomene na činnost, odpovědnost, podnik, antický filosof mluví o marné slávě, o ziskuchtivosti, o násilné vládě a mává rukou: pryč od nás takové ponížení!

Platon: „Bezbarvá, beztvará a nehmotná opravdová podstata je jedině patrna lodivodu duše, rozumu, a tu také je ono místo, kde sídlí, podstatou se obírajíc, samo poznání. Poněvadž pak mysl Boha je živa rozumem a nezkaleným poznáním, rovněž jakož i každá jiná duše, které jde o získání toho, co jí náleží, raduje se, vidí-li občas podstatu věcí. Tu patřením pravdy sílí, a cítí tak blaho.

Aristoteles: „... neboť i mezi vědami platí ta za vyšší vědu, kterou pěstujeme pro vědu samu... Neboť obdiv byl a jest vždycky počátkem filosofie... A vidíme tedy, že tuto vědu nepěstujeme pro žádný vnější účel, nýbrž jako říkáme, že ten člověk je svoboděn, kdo je tu pro sebe sám, a ne pro někoho jiného, tak jest i ta věda jedině svobodná, která je tu sama pro sebe.“

Co jest filosofie podle císaře Marka Aurelia, předáka stoiků z druhého století po Kristu? Všechno je prý marnost nad marnost; „slovem, všechno, co se týče těla, je proudem, a co se týče duše, snem a parou; život je válka a putování v cizí zemi, sláva pak je zapomenutím. Co tedy je bezpečným vůdcem člověka? Jenom a jedině filosofie. Ta však záleží v tom, zachovat si vlastní svědomí čisté a neporušené, být povznesen nad rozkoš a bolest... nade všechno pak očekávat klidně smrt.“

Římský současník Ciceronův Lucretius Carus, epikurejský filosof a básník, psal v básni „O přirozenosti věcí“: je sladko hledět se břehu na zápas tonoucího s vlnami, pomyslíme-li si na to, že se to netýká nás. Nade vše sladší je však stát pevně na baštách opevně-

ných věděním mudrců v jasných oblastech, odkud možno popatřit dolů na druhé lidi a vidět, jak bloudí jen sem a tam, hledající náhodnou cestu životem, vyčerpávají ducha řevnivostí, prou se o slávu a noblesu, zdvojují ve dne v noci práci, aby nahromadili bohatství nebo moc.

Jaké filosofické opovržení pro životní boj!

Žádný antický filosof se nevymanil z tohoto kvietismu; odkud tento nedostatek bojechtivosti? Snad byl tento strach filosofů z veřejného života reakcí na obecné přesvědčení, že vědění oslabuje člověka pro boj o život. Perikles v době rozkvětu Athén, politik, který přál filosofii, vykládal v jedné řeči, jak vypravuje Plutarchos, že prý nevědomost je matkou odvahy, úvaha že způsobuje váhavost. Kleon, politický odpůrce Periklův, vykládal lidu, že lidé nevzdělaní lépe řídí státy než vzdělaní. Byl snad intelektualismus filosofů jen ochranou proti šosáckým názorům tohoto druhu? Či snad je nemožno, aby na primitivním stupni veřejného života, jaký byl v klasickém Řecku, filosofie se ve veřejném životě uplatnila? Bud' jak bud', tento intelektualismus proniká už ze zlomkovitých projevů prvních filosofů řeckých a je už pánem filosofie v době Pythagorově. Je to dědictví Orientu? Je to první stupeň, kterým filosofie musí v dějinách projít? Je to snad následek úpadku, který zachvátil Řecko po Homérovi? Necht' tomu bylo jakkoli, intelektualismus je problémem i pro vzdělance naší doby. Civilizace, či kultura? Amerika, či Evropa? Technická kultura, či humanitní vzdělání?

*Jul. Benda* píše v našich časech ve své duchaplné obraně intelektualismu: „Ze všeho toho plyne, že intelektuál není silný, než když jasně pochopí svoji situaci a vlastní svoje poslání a ukáže lidem, že má čisté svědomí, tj. prohlásí jim, že jeho království není z tohoto světa, že tento nedostatek praktických hodnot je vlastní podstatou jeho velikosti a jeho učení a že pro zdar království, která jsou z tohoto světa, platí morálka Caesarova, nikoli morálka jeho. S tímto názorem spisovatel bude ukřižován, ale bude respektován a jeho



slovo bude slavné v paměti lidské.“ Jak vidět, je to starý, prastarý problém – antika by úplně souhlasila s Bendou; i Orient; také mnozí křesťané...

Antika počítala s pojetím filosofie takto pasivním; teorie, tj. *vidění pravdy*, je prý cílem života; jediné na této cestě prý najdeš osvození ducha, učil Anaxagoras; jediné pro ni stojí za to žít, ujišťují Parmenides, Platon, Aristoteles, stoikové i epikurejci. Žádný antický filosof nepochyboval o tom, že filosofie je především útekem ze života. Tak vznikl hned na počátku dějin filosofie rozpor mezi člověkem jednajícím a člověkem divákem na tomto světě; odtud se od počátku vyvíjela skepse k náboženství, obrácenému v podstatě k činnosti: Diogenes v sudě, stoické sebevraždy a epikurejské hodování byly křečovitými pokusy překonat prázdnotu života odsouzeného pouze k nazírání světa. A žádný antický filosof nepocítil bídu tohoto pasivního pojetí filosofie. Vždyť i my jsme prošli a procházíme podobnou neschopností spojit v životě teorii a praxi, ale aspoň cítíme jeho bídu; jeden z velikých a nešťastných moderních intelektuálů si dovedl aspoň povzdechnout: „Hle, omrzela mne moje moudrost, jako včelu, která příliš mnoho medu nasbírala; potřebuji rukou, které se k práci vztahují!“ Žádnému antickému filosofovi nezakmitla hlavou potřeba rukou připravených k práci... Tento intelektualismus byl asi hlavním důvodem, proč lid řecký filosofy nenáviděl. Bouřil se proti jejich aristokratickému pohrdání životním zápasem. Pythagoras byl upálen s celou svojí družinou; Sokrates otráven: Anaxagoras a Protagoras vypovězeni; Aristoteles utekl před soudem – divný to poměr filosofie k lidu v zemi, která světu dala demokracii! Platon vzpomíná v *Zákonech*, že prý básníci srovnávali filosofy (patrně pro jejich hluchý intelektualismus) se psy štěkajícími na měsíc...

Jako kuriozitu připomeňme, že už v době před Sokratem a tím více po něm intelektuálové filosofičtí jeden druhého ostouzeli a umlčovali, jako to dělají dodnes. Nemajíce na starosti než slávu své osůbky, snadno se k tomu dávali a dávají svádět.

## 6. Společenský původ filosofie

V sedmém stol. př. Kr., kdy obléhání Troje bylo už jen básnickou vzpomínkou, kdy v Athénách působil Solon a v Asii vládl Kroesus, byl zájmem vedoucích rodin řeckých zámořský obchod, a tedy podnikavost a politika. Byli to lidé znalí světa, pohostinní, uměli ocenit básníka, po hostině rádi debatovali o obecných otázkách. Jak by se mohlo objevit najednou tolik filosofů v oné polomytické době, filosofů, z nichž se zachovala jména a některé výroky, kdyby nebylo bývalo veřejného zájmu o ně? V Odyseji jsou už náznaky toho, jak cizí příchozí po hostině se dal do vypravování o svých zkušenostech; pozdější zprávy zaznamenávají, jak se při takových příležitostech četly i básně; to byla příležitost, kdy se uplatnili první filosofové, polo básníci, polo duchaplní řečníci. Byly tu také tělocvičny, které byly i shromaždištěm pro mládež i dospělé, kde se učilo a debatovalo; i tam příchozí z cizí země mohl uplatnit svoje zkušenosti, i tam se četly básně, a z poezie o bozích se vytvářela teorie o stavbě vesmíru. Co vypravuje Xenofon o Sokratovi, jak chodil zvláště po tělocvičnách athénských a tam vedl s mládeží dlouhé spory filosofické, je snad posledním zbytkem onoho způsobu filosofování, který se počal v Řecku kolem 7. stol. „... Žil pořád ve veřejnosti; ráno totiž chodil na procházky a do tělocvičen a bylo jej vidět i na náměstí, když tam bylo plno, a ostatek dne byl po každé tam, kde, jak doufal, najde nejvíc lidí, a větším dílem hovořil, a kdo chtěl, mohl ho poslouchati.“

Toto prostředí, tj. společnost poslouchající výklady zkušených lidí, vyptávající se, společnost, v níž filosofie byla duchovním zápasem mezi filosofem a posluchačem, bylo novotou na světě. Zachovaly se vzpomínky na takové zápasy. *Polybios* vypravuje o řečnických zápasech filosofů, sváděných před publikem; z tohoto prostředí také vyrostla slavná slova Sokratova, mluvená jakoby za celou klasickou filosofií: „Neboť není většího zla, než je to, když si

kdo diskusi v nenávist vezme.“ Tu po prvé filosofie byla výsledkem spolupráce dvou stran, vykládajícího a chápajícího. Nic podobného nebylo v Orientu. Tam myslitel, mág, stál ve světě sám a sám; utíkal se na poušť nebo do kláštera; mlčení bylo jeho posláním; mluvil-li přece, podobaly se jeho projevy jakoby zpěvu ptáka, který zpívá, protože jeho instinkt, jarní nálada a hormony v těle jej ke zpěvu nutí. Jeho píseň nikomu nic nepraví; nejvýš nepřímo působí na posluchače, budí v něm neurčité nálady, které se opět jen jakoby nákazou přenášejí dále. Hle píseň orientálního mudrce:

Slepý a sám se potácím cestou,  
Písek pouště přede mnou, písek za mnou;  
Prchám před stykem se zlými lidmi –  
Zde ať umru, sám a slepý!

Tak filosofovali Buddha, Lao-c', Konfucius i Zarathustra. A i staronový Zarathustra Nietzsche zachytil tuto orientální poustevnickou náladu: „O, nebesa nade mnou, vy čistá, hluboká! Ty propasti světla! Na tebe patřím a mráz mi běží po zádech před božskými chťíči. Do tvé propasti se vrhnout – to je moje hloubka! Zahrabat se do tvé čistoty, to je moje nevinnost! – Nemluvíme spolu, protože příliš mnoho víme – mlčíme jeden na druhého, usmíváme se na sebe svým věděním.

Takto tedy mluvil Orient; filosofie však vznikla v prostředí, kde sdílný člověk stál proti člověku, myšlenka proti myšlence. Odtud povstala chuť k důkazům, k logice, dialektice; odtud dialogická forma Platonových spisů jako vrchol antického spisovatelství. Proto ze spisů filosofických z doby před Sokratem je cítit odvahu k myšlence, chuť jít věci na kloub, radost z polemiky.

Nebylo ještě literatury filosofické ani knihoven ani předchůdců. Knihovny byly nahrazovány cestováním. Filosofem byl muž, jenž mnoho viděl a ve světě slyšel názory cizích národů. Proto se

zpravidla vyskytuje u nejstarších řeckých filosofů připomínka, že cestovali po celém tehdy známém světě. Byli to mužové vynikající, často zámožní. Zachovaly se po nich jen některá jména a jen několik výroků, z nichž je si těžko utvořit obraz, kam koneckonců svými výroky mířili.

## **7. Filosofie úvahou o dané skutečnosti**

Mýtus je hlasem přírody; filosofie je soudem o přírodě. V mytologizujícím Egyptě uměli rolníci odedávna rozměřovat pole pomocí trojúhelníků. Naučili se tomu, jako naučila nouze Dalibora housti. Nil zaplavoval bahnem břehy, a smazával tak hranice mezi jejich poli; i hledali rolníci staré meze a tak nějak přišli na vyměřování polí; co samostatnost myšlení objevila, to tradice upevnila a zmechanizovala; i přenášela se tato dovednost z pokolení na pokolení a stala se jakoby příslušenstvím rolnického povolání. Kdo na toto měření první přišel? Kdo je zdokonalil? To je tak neznámo, jako nevíme a neptáme se, která včela objevila stavbu pláství. Byl to prastarý zvyk, dědictví předků. I byl egyptský měřič pouhým projevem tradice; plnil zákon osudem daný; byl pouhým stupněm ve vývoji měření, byl pouhým stupněm přírodního vývoje.

Věda a filosofie povstala, když Řekové pokročili od řemeslného měření polí k pojmu geometrie, k definici trojúhelníka, k *správné* metodě měření. Tehdy nastal světový přelom: člověk v té chvíli nebyl už jen jedním stupněm světového dějství, nýbrž postavil se mimo jeho proud jako jeho pozorovatel a pán. Mezi sebe a přírodu postavil pojem: „trojúhelník“, „geometrie“, *správná* metoda; ty se staly zákonem, který si ustanovil, aby s pomocí jeho přírodu ovládl. Kant postihl tuto skutečnost; v předmluvě ke Kritice čistého rozumu vzpomíná tohoto dualismu člověka a přírody, jenž stojí na začátku filosofie: „Onomu prvnímu muži, který demonstroval rovnostranný

trojúhelník, ať už to byl Thales, nebo kdo jiný, vzešlo světlo; neboť našel, že nejde snad o to, studovat jen to, co viděl na nakresleném trojúhelníku..., nýbrž o to, jak podle pojmové konstrukce si trojúhelník myslel“. Nevystihli bychom podstatu tohoto přelomu, kdybychom se domnívali, že snad „představa trojúhelníka“ se u egyptských měřičů objevila, ponenáhlu zdokonalovala, a že Řekové ji převzali; neboť „*představa*“, tj. myšlenková reprodukce toho, co jsem si zapamatoval, je pouhou částí přírody. *Pojem* však je nástrojem ducha, kterým uvědoměle a metodicky formujeme materiál přírodní.

Filosofie povstala, když člověk objevil pojmy jako zákony pro danou skutečnost.

## **8. Fysiologové**

První řečtí filosofové slují „fysiology“. Mají jméno odtud, že psali o přirozenosti věcí, která sluje řecky *fysis*; hledali základní látku, z níž je vytvořen svět. Byli to Thales, Anaximenes a Anaximander. Zachovaly se jen nepatrné zlomky jejich učení.

*Thales z Miletu* (640–550 př. Kr.), z velikého a bohatého řeckého města v Malé Asii, současník Kroisův a Solonův, obchodník, politik, inženýr, astronom, muž světem proslý.

Není známo, napsal-li něco; učil prý, že všechno povstalo z vody a do vody se zase navrátí. Koho tak učil a jak, není známo. Slovem „voda“ rozuměl asi vlhkost a tekutost (jak tomu bylo u pozdějších filosofů), a je tedy smysl jeho učení, že tak jako led a pára se tvoří z vody a jako rostliny rostou „z vody“, tak že se dá všechno roztavit anebo všechno může utuhnout. Voda je tu jakoby látka, na kterou se všechno dá uvést, ale i pojem, z něhož se dá všechno odvodit. Snad se také ozývá z tohoto úlomku myšlenky vzpomínka na orientální mýtus o původu světa z vody, který je také základem vypracování biblického o stvoření světa.

Jiné vzpomínky na Thaletu ukazují, že se velmi odchýlil od Homéra; výrok mu přičítaný, že „všechno je plno bohů“, je myšlen panteisticky. Jiný jeho výrok, že „magnet má duši, protože pohybuje železem“, ukazuje také směrem k panteismu. Ale těžko dělat závěry z takových zlomkovitých zpráv.

*Anaximander* (610–547), také z Miletu, prý žák nebo soudruh Thaletův, jest znám také jen z malých úryvků, zachovaných z jeho učení. Prý „počátkem“ nebo „principem“ věcí je něco „neomezeného“, věčného, neurčitelného (*apeiron*, *aoriston*); z tohoto počátku se prý vylučují základní protivy, teplo a studeno, sucho a vlhko, a z těch se vytváří ostatní svět. Opět, jako u Thaletu, *apeiron* je jednak věc, jednak pojem; věc, z níž se svět vyvinul; pojem, z něhož lze svět odvodit. Ony čtyři prvky jsou asi vzaty z lidového pojetí; není známo, kdo na ně přišel; uplatňují se zvláště v učení pozdějších lékařů a držely se v lidu i v spekulacích až do novodobé medicíny. Uvádí se také tento výrok *Anaximandrův*: „Z čeho věci povstávají, tím také zacházejí nutně a neodvratně, jedna věc za druhou, neboť platí tak pokáním a trestem, jedna věc za druhou, za jejich hříchy, podle řádu, časem předepsaného.“ Tento výrok připomíná orientální mýtus o neodvratném osudu a také z něho zní nálada panteistická, Homérovi cizí.

*Anaximenes* (zemř. asi 528), také z Miletu, snad žák *Anaximandrův*, učil, že vzduch je principem všech věcí; z něho všechno povstává zhušťováním a zředováním. Vzduchem ovšem nesmíme si myslit náš vzduch, který tehdy nebyl znám; „vzduch“, „duch“, „dech“ a „vítr“ bývají v starověku synonyma. Ze vzduchu-dechu prý povstává oheň; hustší oheň je voda, hustší voda je země. I naše duše je prý vzduchem (dechem); tak prý vzduch (polo hmota, polo síla) ovládá i život náš i život vesmíru. I toto učení podává místo Homérovy víry v moc bohů jakýsi nejasný panteismus.

Odkud se vzal tento panteismus fyziologů? Proč opustili Homéra? Proč se vzpomíná jejich spekulací o podstatě vesmíru, a nevzpomí-

ná se jejich etických příkazů ani reformních plánů? Těžko hádat z několika úryvků, které se z nich zachovaly, odkud mají svou novou náladu; jejich výroky se podobají, bohužel, zkamenělinám; poznáme podle nich, že tehdy už filosofie žila. Jenže pro filosofa toto poznání daleko nestačí. Rád by pochopil, co chtěli oni mužové svými slovy říci, rád by jim pohleděl do očí, podal jim ruku a řekl: Máte pravdu, půjdu s vámi. Jak je možno porozumět filosofii, kde není možná taková odpověď?

# HLAVA TŘETÍ

## ÚTOK MÝTU

### 1. *Orfismus a kult Dionýsův*

#### a) Nová vlna mýtu

Autorita Homérova upadala víc a víc; spodní proudy domácího lidového myšlení a orientální mýtus strhovaly lid, básníky i filozofy. Místo víry v bohy se objevuje kult mytických héroů, (zvl. kult Herakleův), oživení to kultu předků, jenž je vlastností primitivních forem duchovního života. Místo spoléhání na pomoc bohů olympských vládne teď fatalismus víry ve věštby delfské. Jasně obrysy bohů Homérových se teď rozplývají; orientální bohové splývají s řeckými v neurčitou směs. Panteismus, nižší stupeň víry, teď ovládá i vzdělance. Objektivní zbožnost, obracející se k živým bohům na Olympu teď ustupuje subjektivnímu prožívání „božských“ stavů. Druhdy se Achilles modlil: „Poslušný kdo bohů, toho vyslechnou zas rádi.“ Podobně uznává starý básník řecký *Archilochos* (kolem 650 př. Kr.) propast mezi bohy a lidmi: „Die, otče Die, tvoje jest panství na nebesích; Ty vidíš násilné a nezákonné činy lidí; Ty se staráš o to, co zvěř koná právem nebo neprávem.“ Tato víra v bohy teď se kalí; teď vládnu mystérie a skepse. Ted' filosof (*Xenofanes*) vidí v bozích jen teorii a má pro ně posměch: „Kdyby oslové nebo koně nebo lvi měli ruce a mohli kreslit a dělat umělecká díla jako člověk, koně by vytvořili bohy v podobě koňů, voli v podobě volů.“ Víra v bohy mizela; zůstávalo jen nejasné učení o „božství“, kterému se člověk odevzdává a s nímž splývá v jedno. *Empedokles*, jeden z filosofů této doby, učil o sobě, že došel už stupně nesmrtelnosti a že je na hranicích možnosti vstoupiti v božství.



Nedávejme se svádět skepsí filosofů této doby; protože nevěříme už Homérově mytologii, dáváme se snadno svést k domněnce, že tito skeptikové jsou pokrokem nad Homéra. Ale jaký pokrok může být tam, kde mizí energie a činná víra?

## **b) Dionýsos a Orfeus**

Kult boha Dionýsa, surový, orgiastický, původem a vkusem neřecký, se v této době rozšířil. Přišel prý ze severu Balkánského poloostrova, pověstného tehdy čarodějnicemi. Tu při průvodech ženy se zpily do němoty a prováděly necudnosti. Kult připomíná indiánské tance a tance divošských kouzelníků, vůbec kulturu odporou, projevy nejspodnějších vrstev společnosti. Těmto projevům hrubým a sprostým se dalo řecké jméno *entuziasmus*; odtud tento stav a toto jméno pochází. Také stav a jméno *extáze* bylo vytvořeno v tomto ovzduší. Olymp v tomto kultu mizel; místo něho se stala cílem touha splynouti s božstvím a rozplynouti se v bezvědomí v nekonečno. Iracionalismus, pesimismus, askeze, synkretismus, panteismus, pověrečnost, tajemné konventikly – všechny příznaky kulturního úpadku provázely tento nový kult, zapadlý do Řecka odněkud z Trácie. Místo životnosti Homérových hrdinů se teď šířilo vzdychání o tom, jak život je jen umíráním, že smrt je lepší než život, že život je jen průchodním stavem k vyššímu neviditelnému světu.

V devatenáctém stol. se jmenovala tato úpadková doba řecké vzdělanosti s oblibou dobou probuzeného náboženství. Přijde ovšem na to, co jmenujeme náboženstvím; víra, energické spoléhání se na bohy, chuť do života, svobodné rozhodování to jistě nebylo, nýbrž pověrečnost a malátnost.

V téže asi době, v druhé polovici 6. stol., se z neznámých pramenů, jak se zdá egyptských nebo tráckých, šířil tzv. *kult orfický*, podobný dnešní teosofii; Řekové si vypravovali, že jeho původem byl mytický černokněžník Orfeus. Anonymní hnutí spodních polovzdělaných

vrstev, hnutí bez vlasti, bez vědců, bez organizace, v němž tajemné alegorie, řeči a obrazy sugerovaly členům neurčitě nálady, v nichž slova jako „duše“, „smrt“, „věčnost“, „utrpení“, „stěhování duší“, „kruh nutnosti“, „cyklus zrození a smrti“, „opakování tohoto světa mnohokrát po sobě“ a jiné neurčité, ale dráždivé pomysly, známé dnes z mýtu orientálního, lákaly mysl k neurčitým touhám. Byla to směs nárážek teozofických, která nepůsobí obsahem pomyslů, nýbrž svojí neurčitostí, nebudíc v člověku představ, nýbrž jen nálady. Někteří vypravovali, že toto učení přinesl jakýsi Pherekydes z Babylonie; také Egypt a Persie prý byly jeho kolébkou; ovšem v náladách tohoto druhu nelze rozeznat, zdali slovo Egypt (jež bylo pro starověké teosofy tím, čím byla pro ně v devatenáctém stol. Indie) neznamena jen symbol něčeho tajemného, cizokrajného, iracionálního, podvědomého.

Byl to v historických dobách první útok spodních vrstev společnosti, opírajících se o Orient, proti civilizaci. Kdo ví? Možná, že bitva u Marathonu a u Thermopyl je jen sekundárním zjevem tohoto kulturního zápasu, v němž Řekové vojensky sice úplně zvítězili, ale kulturně dostali ránu, z níž se už nevzpamatovali. Pozdější gnóze opakovala podobný útok na civilizaci římskou ve větším měřítku a oživovala vzpomínky na tuto dekadentní fázi řeckého kulturního vývoje. Šlo snad o hnutí světové? Tehdy vystoupil v Persii *Zarathustra*, zakladatel mýtu perského; Číňané *Lao-c'* a *Konfucius* patří téže době. *Buddha* byl o něco mladší.

V předešlém století němečtí romantikové se dali rousseauismem svést k tomu, že volali po náladě podobné onomu řeckému mýtu; *Schopenhauer* se zvláště o to přičinil, *F. Nietzsche* pak, poslední veliký romantik, tak se dal svést barbarským „dionýsovstvím“, že je, ku podivu, prohlašoval za vrchol řeckého myšlení a za vzor následováníhodný i pro nás. Nietzsche tím způsobil zmatek, z něhož se někteří Němci dosud nedovedou probrat. Ale právem ukázal na to, že v Řecku tyto dvojí tendence, klasická a lidová, byly, a dal nám

těžký úkol, abychom v historii vzdělanosti tyto dva typy myšlení od sebe rozlišili.

Vliv mýtu stoupal ze spodních vrstev společenských do vrstev vzdělanců; v době Platonově pronikal už všechen kulturní život i literaturu. Drama, vrchol řecké básnické tvorby, vyrostlo z kultu dionýsovského.

Vlivem mýtu ovládl řeckou mysl pesimismus, který je tak nutným průvodcem mýtu, jako jest provázena nemoc bolestí. Orientální mýtus je veskrze pesimistický, i konfucianismus i hinduismus, i buddhismus i všeliké směry okultní; největší prorok pesimismu v nové době A. Schopenhauer učinil také velice mnoho pro obnovení kultu mýtu. A tak proti podnikavému Homérovi teď, v době obnovení vlády mýtu, sklíčenost ovládla řeckou inteligenci. Všichni teď vzdychají, jak je život marný a jak by bylo lépe nenarodit se. Známé jsou z té doby Sofoklovy verše z Oidipa na Kolónu:

„Nenarodit se, človče,  
Je největší, největší slovo;  
Když však už jsi světlo světa uviděl,  
Pokládej za nejlepší zas jít tam,  
Odkud jsi přišel, co nejrychleji!  
Neboť, vstoupíš-li do oblasti mládí,  
Kterou obletují bláhovosti,  
Což nečeká tam všude neštěstí,  
Neútočí všeliká bída,  
Vražda, hádky, krveprolití, boj,  
Nenávist a závist; a konečně čeká  
Na nás stáří, obtížené hanbou,  
Mrzuté, osamělé, nemocné  
A slabé,  
Které všechna zla obléhají!“

Aristoteles opakuje tentýž vzdech a ještě je pesimističtější. Jak hrozný je prý život! Etruští piráti prý, koho chytili, toho svazovali tváří v tvář s mrtvolou a pohodili ho, aby v této děsivé situaci umřel hrůzou a hladem – to prý je pravý obraz lidského života! Euripides je ještě pesimističtější než Sofokles a všude vidí jen neštěstí: „neboť nezvedené děti jsou největší zlo; jsou-li však zvedené, přinášejí novou bolest: šířavý strach, že se jim něco stane.“ Filosofové pak všichni bez výjimky tutéž náladu potvrzovali. A tak vzdychají jeden klasický spisovatel za druhým, jako by byli nakaženi Buddhovým kázáním o nicotnosti a šalebnosti tohoto světa, z níž není vykoupení.

S pesimismem se objevuje i druhý nerozlučný průvodce mýtu, panteismus. *Aischylos* mluví takto panteisticky: „Zeus je vzduch, Zeus je země, Zeus je nebe; Zeus je všechno a co je vyšší než všechno.“ Fátum se stává mocnější než bohové: „Silná věru je dovednost lidská, ale daleko silnější je osud... Cokoli je v osudu psáno, tomu ani Zeus neunikne.“ To nejsou nálady vítězného pokračujícího národa; to jest mrzuté staectví, nemoc, skleslost, třebas byla kázána vynikajícími básníky.

### **c) Příroda a pojem**

V době, kdy se začalo šířit toto kulturní přitlmí, objevila se řada filosofů, jejichž závislost a posloupnost není historicky vyjasněna. Mezi nimi zvláštní místo zaujímá mytická postava Pythagora; ale i druzí vynikají daleko nad průměr; „temný“ Herakleitos, básník a filosof Xenofanes, tzv. eleaté s Parmenidem v čele a konečně fantastický Empedokles. O nich nám bude teď jednat.

Pozornost těchto filosofů už nebyla soustředěna přímo na přírodu; na jejich mysl začal tlačit rozdíl mezi pojmem a věcí, na kterou se pojem vztahuje. Už u fyziologů není vždycky jasno, rozumějí-li prvkem věci, či pojem; teď si filosofové začali důsledněji všímat

logických forem, kterými se o přírodě vyjadřujeme. „Prvek“ nebo „podstata věcí“ je něco dvojakého; jednak bychom rádi, aby to byla přírodnina, tj. aby to bylo někde a někdy, aby je bylo lze „objevit“, vidět, konstatovat; jednak však jsou něco myslí sestrojeného a v tom smyslu platí sice o světě, ale nejsou jeho částí; jsou to slova, značky, nástroje naší mysli.

Filosofové této doby začali zápasit s problémem, co znamenají tyto věci myslí sestrojené a jak se mají k přírodě. Myslitelé té doby neměli ještě slov na jasné vyjádření tohoto problému; mluvili někdy tak, jako by měli na mysli jen samu danou přírodu; nadto je mátna mystika, a proto bývá těžko pochopit, co vlastně chtěli říci. Vyložme si na příkladě, oč vlastně jde.

„Trojúhelník“ a „Pythagorova poučka“ jsou věci tak určité a jedna od druhé odlišné jako slunce od měsíce. Trojúhelník jistě *jest*; jeho rozdíl od „čtverce“ anebo od „pohybu“ je každému jasný. Ale není to přírodnina; není „nikde“; je to jen forma stvořená myslí, kterou se přibližujeme materiálu přírodnímu, abychom se o něm mohli vyjádřit. Trojúhelníky, čtverec, pohyb, savec a všechny pojmy vůbec tvoří tedy zvláštní říši; její obyvatelé jsou nekonečně rozmanití; vládnou v ní přísné zákony. Tato říše pojmů je však velmi rozdílná od říše přírodnin, od zjevů tohoto světa. Nelze ji ani vidět, ani rukama chápat; *ačkoli jistě jest, není přece nikde a nikdy*; nelze do ní vstoupit ani z ní vystoupit, ani za živa, ani po smrti, ani nelze nikomu ukázat obyvatelů této říše. Nelze totiž říci, že např. trojúhelník je *tuto*, neboť nejde o tento nakreslený obrazec, protože dříve než na některý trojúhelník ukážu a jej pojmenuji, už jsem předem užil pojmu trojúhelníka; dříve než ty uvidíš, že to, nač ukazuji, opravdu je trojúhelník, musíš mít sám pojem trojúhelníku. Jak bych mohl říci, že toto je trojúhelník, kdybych předem nevěděl, jak trojúhelník vypadá? Kdybych tedy neužil na daný obrazec míry, kterou předem už mám?

Pojem trojúhelníka je tedy tvůrčím zákonem pro všechny trojúhelníky, které poznám; vstupuje z říše pojmů do tohoto světa. Co platí o trojúhelníku, platí o každém pojmu; také čísla a pojmy „strom“, „člověk“, „změna“ jsou formy, kterými poznáváme a jmenujeme věci tohoto světa.

Do neznámých končin této říše pojmů začala vnikat filosofie v tomto období.

## **2. Pythagoras**

### **a) Mytická osobnost**

Z temného chaosu kouzelnictví, divošských tanců opilých žen a teosofického blouznění, vystupují jména mužů, snad ještě kouzelníků, snad teosofů, zázračných doktorů, extatiků, proroků budoucnosti, zahalených v mlhu pověry: jakýsi *Abaris*, přišedší odněkud ze severu, zázračný *Aristeas*, *Hermotimos* a *Epimenides* z Kréty; to byli předchůdcové pověstného mága Pythagora. Jiní pravili o něm, že byl žákem teosofa Pherekyda; Herodotos jej počítá mezi „orfiky a bakchy“, snad právem.

Pythagoras se narodil kolem r. 580 na ostrově Samos; tehdy se už politicky zmohutnělý Orient tlačil na maloasijské Řecko; když bylo Pythagorovi asi třicet let, také ostrov Samos upadl v područí lybské a později perské. Pythagoras odešel později do jižní Itálie, kde našel mnoho přívrženců. Je to osoba mytická; už době Aristotelově se jevil jen v mlhavých obrysech bájeslovného mága. Vypravovalo se o něm, že přinesl svoje učení z Egypta, ať už že tam opravdu byl, ať proto, že toto učení jest duchem orientální. Pozdější přívrženci zahalili jeho proroctví v takovou mlhu, že není lze rozeznat, co patří jemu a co se pod jeho jménem šířilo od jeho nástupců. To, co se jmenuje „filosofii“ Pythagorovou, bylo spíše učení podobným asi dnešní-

mu mazdaznanu; ne teorie, ne kritická touha poznat pravdu, nýbrž mýtus, kterým se opíjí mysl, mýtus spojený s podivínskou životosprávou. Podával rituální předpisy o dovolených a nedovolených jídlech a o věcech, které se smějí a nesmějí; zapovídal dávat mrtvým vlněné rubáše, nesmělo se jíst maso a boby, bylo předepsáno obouvat napřed pravý střevíc, obětovat s nohama na boso apod. Mnoho se kázalo o čistotě a očišťování, jak bývá zvykem u lidí, kteří věří v čarování: bylo třeba vyhnout se pohřbu a novorozeňatům (dosud se lidé vyhýbají křtinám, aby je nepotkalo neštěstí). Snad ostatně podával jiné předpisy a ty, které příkladem uvádíme, jsou snad z doby pozdější: ale není to jedno, předpisoval-li obouvat napřed střevíc pravý, či levý?

Nelze říci, že by tato mytologie byla řecká; je to snad pověra internacionální; ale jistě to byla metoda života cizí hrdinům před Trojí a blízká orfismu a kultu Dionýsa.

Z této podzemní společnosti tedy Pythagoras vyšel; jeho asketická sekta se rozšířila po celém Řecku; jejím střediskem byl Kroton, velké a spořádané město v jižní Itálii, sídlo starobylé školy lékařské. Obyvatelstvo sektě nebylo příznivo; nakonec se tak pobouřilo, že prý, kolem r. 500, upálili celé shromáždění ve spolkovém domě; zdali při tom zahynul i Pythagoras, není známo. I jinde se lid proti nim bouřil a sekta zanikla; jen tu a tam se držely její zbytky až do doby Platonovy. Vzpomínky na Pythagora však oživly v době úpadkového života řeckého, v době helénistické, u tzv. novopythagorejců. Upálení filosofické sekty vzbouřeným davem je zcela výjimečným případem v dějinách řecké kultury; ani to neukazuje na vyšší úroveň prostředí, v němž se pythagorismus vyvíjel.

Pythagoras prý přinesl od egyptských kněží mýtus o stěhování duší, a tedy i o možnosti, aby se duše odloučila od těla, a zavedl mystiku čísel.

## **b) Stěhování duší**

Mýtus o stěhování duší (metempsychóza) nikdy nebyl vědeckou teorií; žádný filosof nevěděl, co si počít s myšlenkou, že duše přechází po smrti z člověka na člověka, z lidí na zvířata a rostliny a že duše lítají ve vzduchu jako strašidla. Opravdové filosofii starověké jako středověké i novověké toto učení schází (Platon však užil tohoto mýtu k znázornění podstaty duše); je to však produkt pravidlem se vyskytující u primitivů, kdy dech–duch–duše znamenají ještě totéž. Mýtus o stěhování duší se vyskytuje také v lidových zkazkách o dívce, která umřela a na jejím hrobě vykvetla růže, v níž se mysl dívčina vtělila; také mýtus o metamorfózách bohů pochází z podobné nálady. U orientálních kmenů, u Číňanů a Indů se dosud vyskytuje pověra, že duše po smrti bloudí a straší; který pak kmen neprošel takovým mýtem? Je to výplod mysli, v níž strašidelnost má ještě větší význam než soudnost. Così jako únava, polospánek, malátnost vůle mluví z takového mýtu.

Podle mýtu o stěhování duší je duše dvojníkem těla; je nesmrtelným démonem; vzduch je pln duší; jednou byly svrženy z výšin božských a za trest odsouzeny do těla, s jehož individualitou nesusouvisí; kterákoli duše může bydlet v kterémkoli těle. Duše mrtvých bloudí kolem živých, snad prý bydlí v zrnéčkách prachu, jaká vidíme se kmitat ve vzduchu, jednostranně ozářeném paprskem slunečním. Tyto bloudivé duše posílají na lidi sny a předtuchy nemocí; všeliká tajemná znamení se k nim vztahují; očišťováním je člověk odčaruje.

Mýtus o stěhování duší je plodem utištěné mysli, klesající pod tíhou neodvratného osudu. Je pokusem uniknout osudu oklikou: formy pozemského života jsou prý předurčeny, a kdo se jednou zrodí jako žebrák, zůstane žebrákem do smrti; jediné osvobození je po smrti, kdy duše se z jedné ustrnulé formy života přestěhuje do druhé, z rostliny do zvířete, z bídneho člověka do člověka šťastnějšího.



### c) Matematika

Už filosofové přírodní studovali matematiku, vědu, která duchaplným postřehem (nikoli rozbořením příčiny a účinku) zachycuje originální vztahy věcí. Není to překvapující, že součet vnitřních úhlů v trojúhelníku je zrovna 180 stupňů, že jest jen pět pravidelných těles, že oktáva má zrovna dvakrát tolik výchvějů jako tón základní? Mezi pythagorejci se stalo toto duchaplné hledání vztahů částí filosofie. Vypravuje se o Pythagorovi, že prý objevil číselný vztah mezi výškami tónů (mezi základním tónem a oktávou, kvintou, tercií), a z jeho školy vyšla také poučka o vztahu stran pravoúhlého trojúhelníka. I jiné matematické vztahy se studovaly v této škole; od té doby pak trval zájem matematický v celé řecké filosofii; v matematice Řekové poměrně nejdále pronikli.

Matematika však měla v pythagoreismu zvláštní ráz. Čísla a vztahy geometrické byly v této době vznikající filosofie pokládány za přírodniny, takže filosofové hledali např. číslo 10 nebo trojúhelník někde mimo sebe, jako hledáme rostliny, kameny. Ještě Platon pod vlivem pythagorejským vykládá, že prý prvky, z nichž se skládají všechny věci, *vznikají z geometrických figur*: země (jakožto prvek) je prý krychle, základem ohně je prý jehlanec atd. „Všechna tato *tělíška*“ pokračuje Platon, „jest si mysliti malá, takže jednotlivých částíček každého živlu pro jejich nepatrnost nevidíme.“ Odtud také mohl učit Platon, že matematické poznatky jsou v mysli od narození (jako by to byla nějaká věc) a že je třeba jen si je připamatovat. Čísla ovšem nikde nejsou; nelze jich vidět ani najít; jsou to nástroje ducha, kterými ovládá skutečnost; člověk je tvoří, nenachází jich; to však se na počátku filosofie ještě nevědělo; neuměli ještě rozeznávat mezi věcí a pojmem věci.

Matematika studuje *vztahy* zjevů; pro ni je celý svět jakoby najednou dán; matematik jej duchovním zrakem přehlíží; odevzdává se jeho vlivu a hledá myšlenkové nitky, které se napínají

mezi zjevy. Jako když dítě hledí na mraky, táhnoucí po obloze a vidí v nich brzo krokodýla, brzo hrad, tak matematik hledí na skutečnost a kombinuje ji tak i onak, až vykombinuje nové vztahy: tu vidí trojúhelník, tu vlastnosti jeho stran a úhlů, závislost plochy na stranách atd., a pořád jen je uzavřen v konstrukcích svého ducha, které promítá do skutečnosti. I jest matematický svět jakoby nehybný, věčný; jako by jeho zákony v něm byly hluboko utajeny a šlo jen o to je vykombinovat.

Filosofové, kteří se oddali matematickému názoru, *neznají příčiny a účinku*. Nemluví o tom, že něco *vzniká*, že někdo *způsobil*, že od jistého *data* něco existuje, že určitá osoba je *odpovědná*. Neznají dějství, vznikání, vliv vůle; pro ně svět celý existuje jako natočený film a jde jen o to, jej originálně vidět, postihnout zajímavé vztahy mezi jeho částmi. Hledání analogií je obvyklou metodou v tomto pojetí světa. Odtud tito filosofové rádi spekulovali o „harmonii zjevů“, čímž rozuměli, že vládne ve světě nějaký tajemný matematický řád, který lze hlubokomyslností uhodnout. Když tuto harmonii pochopíme vznešeně, máme antický „kosmos“, což jest vesmír, uspořádaný podle matematických pravidel, a proto krásný: jest kulatý, složený z koncentrických sfér, kroužících kolem sebe, samý výraz dokonalosti. Když však pochopíme tuto harmonii trochu nižším způsobem, dostaneme astrologii, která také učí, že všechny věci tvoří jednotný celek matematice podřízený, takže z pohybu planety na obloze můžeme vyčíst pohyb osudu lidského na zemi. Kosmologie řecká a astrologie orientální jsou sestry.

Celou antikou se táhne toto statické, matematické pojetí světa; vidět, postihnout analogií je tu cílem filosofie; dialektika a mystické zření je tu metodou. Pythagoras, Platon, Plotin jsou základní pilíře, na nichž tento názor byl vystavěn.

#### **d) Mystika čísel**

Spekulace o tom, jak všechno je harmonické, vede snadno k mystice; Pythagoras anebo jeho žáci založili na učení o harmonii věcí mystiku čísel. Že prý láska a přátelství jsou projevy harmonie, ovládané tímž číslem jako oktáva v hudbě, tedy osmičkou. Podstatou zdraví je sedmička, spravedlnost je dána čtvercem, protože souvisí s odplatou, která se má rovnat zločinu, což připomíná dvě strany čtverce. Příležitost je dána číslem sedm, sňatek číslem tři, vesmír číslem jedna, neboť z jedničky všechna čísla pocházejí. Také rozdíl sudých a lichých čísel měl zvláštní význam atd. Na této mystice, která je, jak známo, základem starých snářů, je dobře vidět onu matematickou metodu studovat jen tajemné, originální vztahy věcí, vystihovat je analogiemi a nevidět vůbec příčinného svazku.

#### **e) Jiné důsledky učení o harmonii**

Mezi pythagorejci se učilo, že vesmír je dokonale vyvážen; mezi jeho částmi vládne matematické vztahy. Člověk je prý obdobou vesmíru, a tak i v něm vládne podobná harmonie: duše je jen výrazem harmonie orgánů. V Krotonu, kde Pythagoras působil, byla stará lékařská škola; snad i ta byla v nějakém vztahu k jeho učení. Lékař *Alkmaion* prý tam patřil a byl prý žákem Pythagorovým; učil, že zdraví je výrazem harmonie šťáv; rozeznával v těle studeno a vlhko, hořko a sladko a žádal od lékaře, aby tyto síly těla držel v rovnováze. *Hippokrates*, největší lékař starověký, přijal toto učení a na něm založil svoji lékařskou teorii, která v nauce o tzv. temperamentech vládla až takřka do našich dob.

# HLAVA ČTVRTÁ

## FILOSOFOVÉ PŘED SOKRATEM

### 1. *Xenofanes, rapsod*

V téže době, kdy se Řecko soustřeďuje kulturně na jižní cíp Bal-kánského poloostrova a na jižní Itálii, se zrodilo mnoho filosofů, na důkaz veřejného zájmu o tento druh literatury; většinou prozrazují příbuzenství s náladou mýtu Pythagorova: tato nálada zachvátila tehdy celou společnost. Snad emigranti z Východu přinesli tyto nové metody myšlení; ovšem Pythagoras v nich nejdále zašel, ostatní byli kritičtější, tj. svobodnější, filosofičtější.

*Xenofanes* z Kolofónu (asi 570–470), mladší současník *Pythagorův* a snad i *Parmenida*, o němž bude řeč, hájil v mládí vlast proti perskému nepříteli; když podlehla, opustil ji, cestoval a usadil se v italské Eleji. Filosofové, kteří pak z tohoto města pocházejí, slují *eleaté*. Zachovaly se jen úryvky jeho elegií a filosofických básní, z nichž není lehké si udělat obraz o jeho tendencích.

Xenofanes nebyl vůdcem lidu; byl to rapsod, básník, předchůdce minnesängerů a moderní bohémy, živící se z milosti pánů, na jejichž dvorech při hostinách uplatňoval svoje umění. Nechápal poslání básníkovy; ponížoval se stížností na atlety, kteří prý mají u publika větší úspěch než básník. Vtip, posměch ze slavných filosofů (Pythagora), osvětářství, přezírání lidové víry v bohy byly tématem tohoto nového druhu filosofie. První stopy sofistiky u něho pronikají.

Místo poslušnosti bohů kázal panteismus, který je v dějinách civilizace po každé ukazovatelem nízkého tlaku duchovního. Učil: „Kamkoli dám bloudit svému duchu, všechno se mi rozplývá v jednotu.“ Je to bytí povýšené na trůn božství, je to natura sive deus, pan-

theos, jak budou v daleké budoucnosti učit nástupci Xenofanovi. Za tímto světem nekonečně rozmanitým a proměnlivým je prý jediná pravá podstata, věčná, neproměnná, která je najednou i jednotlivá i všeobecná, „hen kai pan“, jedno a všechno; později se dodávalo: „kai pan ho theos“, a toto vše je Bůh.

Takový je výraz doby, ztrativší důvěru v pomoc a soud boží, důvěru, kterou starší doba řecká ještě znala; vypravuje o ní pasák vepřů v Odyssei. Odysseus nepoznán přijde k tomu stařečkovi a ten si stěžuje na zhýralé své nynější pány; že je bohové netrestají! „Jednání bez šetrnosti je nemilé blaženým bohům, kteří si práva váží a řádného jednání lidí.“ Bohové Xenofanovi ztratili tuto vůli k činu; jsou to jen předměty pro rozumování, a proto se Xenofanovi zdá Homérovo spoléhání na ně dětinstvím. Homér a Hesiod prý přičítali bohům všechno to, co u lidí je zločinem, páchat cizoložství a lhát. Jsou to prý jen obdoby lidí: kdyby prý krávy a koně zobrazovali své bohy, zobrazovali by je v podobě krav a koňů. I jiné vtipy toho druhu Xenofanes udal. Nedejme se mýlit zdánlivým moralistním tónem jeho slov: mravním přesvědčením nebyl nadiktován tento posměch. Jsou snad bohové Xenofanovi mravně přísnější? Pro panteismus, v němž existuje pouze „jedno a všechno“, odjakživa bylo dobro a zlo jen relativním pojetím; nemůže být jinak; jestliže existuje toliko božství a všechno je božské, pak i nemravnost je božská. Xenofanova skepse je jen výmluvou, aby nemusel bohů poslouchat; jestliže jediné to je vada v Homérovi, že jeho bohové jsou lidsky nedostateční, proč je Xenofanes neučinil mravně dokonalými? Proč se neopřel o ta místa v Homérovi, kde bohové jsou mravní? V Homérovi stojí: „Vždyť jsou Prosby také Dia velmocného rozenky; zchromlé, vráskovité, a očí v stranu šikmo hledících, ježto chodíce třebas za Vinou, rmoutí se starostí. Však Vina je silná a hbitá; proto veškery Prosby o mnoho předbíhá a kolem po vši zemi lidstvo v záhubu dříve vodí, ale Prosby je později léčí.“ Ten, kdo přijde s námitkou, že se v těchto verších nemá psát „Prosba“ a „Vina“ s velkým písmenem

a že „Prosba“ nemá chromé nohy, divně pochopil Homéra. Stejného druhu je posměch Xenofanův z bohů Homérových. Je posměchem intelektuála z prosté víry, posměchem *nevěřícího, nikoli kritičtější věřícího*. I učí, že není svrchovaného Boha, protože lze logicky dovodit, že by ho nižší bohové neposlouchali. Bůh prý ani neposlouchá, ani neporoučí; není bohů; je prý jediné božství, které je celé najednou okem, uchem, rozumem; božství nepohyblivé, nerozdělené, které pouze mocí myšlenky hýbá světem, „nesluší se božství, aby sem a tam chodilo“.

Tuto skepsi náboženskou Xenofanes doplňuje, jak se sluší, skepsí rozumovou. Není prý jistého vědění; příliš jsme spoutáni pouhým věřením. I kdybychom nakrásně narazili na pravdu, jak to víme, že je to pravda? Jdeme slepě za ní, jsouce omámeni jen zdáním. Buddha by spokojeně kýval hlavou k této malátné skepsi; moderní filosof, stejně nakažený nedůvěrou v rozum, by řekl, že všechno je jen psychologie, nic není pravda. Obojí pak je vzpourou instinktu proti vůli k rozumu.

Do takových obtíží se dostala filosofie, sotva se probudila; bylo to probuzení rozumu, scházelo mu však probuzení vůle; filosof byl podle předpisu Pythagorova pouhým divákem na tomto světě, a konec byl, že mu hrozilo, že se vrátí do toho mýtu, z něhož měla být filosofie vysvobozením.

## **2. Herakleitos, monista**

Herakleitos z Efesu (asi 535–465), přímým „temný“, vlivný muž své maloasijské obce, vzpomíná už kriticky, často zlostně, svých předchůdců filosofických, Xenofana a Pythagora. „Nestydatý kult Dionýsův“; nefilosofické „lpění na pouhých podrobnostech“ u Hesioda; nic neplatí ani „filosofující matematik“ Pythagoras, ani „světem sešlý“ Xenofanes; takovými charakteristikami chce kriticky

zachytit učení předchůdců. Tento fakt, že filosof jedná o svých předchůdcích, v tom onom s nimi souhlasí, v tom onom nesouhlasí, se nám zdá samozřejmý, ale není: nikde v orientálním mýtu nenajdeme zřetelné doklady pro takovéto navazování na minulost, které je plným projevem vlády vzdělanosti. V době mytické člověk jedná, jako by všechny jeho projevy byly přímým hlasem přírody; vzepne-li se vysoko, je z něho předchůdce Fausta, vzor to lidí od civilizace odpoutaných, jenž chtěl obejít kulturu a spojit se přímo se samou podstatou přírody a s absolutnem.

„Und wenn Natur dich unterweist,  
Dann geht die Seelenkraft dir auf,  
Wie spricht ein Geist zum anderen Geist.

Bin ich ein Gott? Mir wird so licht!  
Ich schau in diesen reinen Zügen  
Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.

Wo fasst ich dich, unendliche Natur?  
Euch Brüste wo? Ihr Quellen alles Lebens,  
An denen Himmel und Erde hängt – – –

Faust, v němž mýtus a spinozovství si podává ruku proti vládě vzdělanosti, nedbá předchůdců; protestuje proti nim jako proti omezování genia; nanejvýš se jde načerpat myšlenek do podzemí, „k matkám“, které jsou tam, „kde není ani místa, ani času, a jichž ani slovem nelze vyjádřit“. Ani mýtus nezná předchůdců; v orientálním mýtu, u Číňanů a Indů se mýty jen řadí jeden vedle druhého. Teprve v civilizovaném životě jeden myslitel se opírá o druhého, užívaje jeho názorů jako materiálu pro svůj nový program. Tento způsob kritické tradice se od začátku ukazoval v řecké filosofii. U Herakleita už nabývá konkrétnějších forem kritiky předchůdců.

Ve filosofii Herakleitově se doplňuje panteismus Xenofanův a mýtus Pythagorův mystikou. Herakleitos chce svět jen a jen vidět: jak se kolotá, jak věci vznikají a zanikají; jen probůh, neposkvrňte tuto absolutní skutečnost nějakou vaší vlastní myšlenkou, soudem, výrokem! Neříkejte tedy, že toto je *pravda*, toto *neplatí*, toto je *pravý smysl*; dívejte se jen nezaujatě, jak svět běží, vnímejte a mlčte. Pak všechno je částí jednoho filmu, všechno je jedno a totéž: duch a svět, Bůh a příroda, rozum a hmota, mravnost a nemravnost. Jediné, co jest, je pud, slepě se kupředu ženoucí, slovy nepostihlý a jen analogiemi zobrazitelný; vedle něho nic není než zdání. Spinozův deus sive natura, buddhistická Maya neboli svět mámení připadají na mysl při čtení Herakleitovy mystiky, bohaté na obrazy, ale opakuující pořád stejnou písničku monistickou.

A přece jen zase Herakleitos chce být uvědomělým myslitelem! Lidé prý jednají jako ve snách; „vědí tak málo o tom, co dělají, když bdí, jako jsou si sebe vědomi, když spí“; pro lidi „probudilý platí jeden a týž svět, ve snách však se obrací každý ke svému zvláštnímu světu“. Není tu pěkně filosoficky řečeno, že filosof hledá pravdu jednu jedinou?

Člověk filosoficky probudilý vidí prý pouze jeden zákon, platný pro všechno: *proud dějství*; jsme jím strhováni a marně si myslíš, že se myšlenkou nad něj povzneseš; i naše myšlení je jen částí tohoto proudu, letíc s ním nahoru a dolů. Stoupenci Herakleitovi vyjadřovali později tuto identitu myšlení a dějství paradoxem: „Do téhož proudu vstupujeme a nevstupujeme; jsme a nejsme najednou.“ Neboť slova „tentýž proud“ jsou pouhým produktem mysli, která sestavuje nehybné pojmy, kdežto skutečnost zatím pořád uniká. Řeka pořád teče, a tedy se mění; jak by bylo tedy možno do této reálné řeky, která vlastně není, vstoupit? Slovo „řeka“ však označuje *pojem*, který platí bez proměny pořád. Říkajíce, že vstupujeme do téhož proudu dvakrát, děláme rozdíl mezi neproměnnou myšlenkou řeky a mezi skutečnou tekoucí řekou; jen ta nezůstává tatáž. Nec manet



ut fuerat, nec formas servat easdem: sed tamen ipse idem est. Ale dotknuv se tohoto rozdílu mezi pojmem řeky a skutečnou řekou, Herakleitos, monista, hned onen pojem popírá a tvrdí, že existuje pouze reálná, tekoucí řeka; proto nelze do ní dvakrát vstoupit.

Neřku dvakrát: ani jednou nevkročíš do téže řeky, učili příliš důslední následovníci Herakleitovi, protože prý není vůbec nic takového jako „tatáž řeka“, jest jen změna za změnou. Jeden z přívrženců Herakleitových, *Kratylos*, předchůdce cyniků, odvodil z této negace pojmů závěr správný, třebaš paradoxní: že člověk nesmí vůbec mluvit; vždyť každé slovo označuje něco všeobecného, zatím co příroda jen a jen proudí od jednotlivosti k jednotlivosti. A tedy nemluvil náš milý *Kratylos*, jen prstem prý hýbal. Marné však jsou vaše pokusy, *Kratyle*, založiti filosofii na nemyšlení a nemluvení: což není kývání prstem jen mimikou, jen řečí svého druhu, která také vyjadřuje obecné myšlenky?

Tento vesmír je prý všechno, učí dále Herakleitos; „žádný bůh ani člověk jej nestvořil, nýbrž byl odevždy, jest a bude pořád živým plápoláním, které podle míry vzplane a podle míry hasne“. Jest jediná a tatáž základní síla, živá, neustále působící, nestvořená, rozumná (to sofon), která všemu vládne; lidé žijí jen na povrchu věcí, když věří, že každý z nich má svůj rozum. Základní přírodní pud je sám v sobě zápasem; lze jej připodobnit ohni (*pyr aei zoon*), oheň vždy živý; jako oheň neustále plápolá a jen hořením žije, věci stravuje a tím je mění, a jako oheň je neustálým zápasem mezi chladem a horkem. Všechno tedy neustále plápolá, mění se, teče (*panta rei*). I slunce, největší ohnivě těleso, je každý den jiné. Toto plápolání, neustálé přecházení z protivy v protivu, je jakoby věčnou válkou tmy a světla, života a smrti, nemoci a zdraví. V tom smyslu je „válka otcem všech věcí a králem, jedny dělá bohy, druhé lidmi, jedny otroky, druhé svobodnými“, tj. všechno, co jest, je koneckonců neustálým plápoláním a střídáním protiv: tuto vzniká otrok, tuto se zvedá jeho protiva, svobodný člověk, a tak se osud za osudem valí.

Duch lidský i podstata světa je jen toto plápolání. „Bůh, to je den i noc, zima i léto, válka i mír, nadbytek i hlad.“ Duch-dech udržuje život, tu člověk zachycuje oheň světový a jím se živí i pořád spaluje. Země je jen proměněným ohněm, oheň proměněnou zemí, jako jsou mrtví proměněnými živými a živí jsou jen vzkříšení mrtví.

I jest život neustálé umírání a obživování; jen proměňování samo trvá, a to je najednou mrtvé i živé, nesmrtelné i smrtelné. Oheň duše (tj. dechu, větru, vzduchu) se spaluje ve vodu; voda se spaluje v zemi, ale ze země opět vzniká voda a z ní duše. Tělo lidské je tedy jen jakoby dohořívající duše, jako spálený vzduch. Každá smrt je zároveň zrozením; duše živého člověka přechází v duši mrtvého; po smrti se vznáší neviditelná jako pouhý dech a vrací se opět do života koloběhem zrození.

Nemysli tedy na to, postavit se proti světu jako jeho soudce; nehledej ani jeho soudce a pána na nebesích. Jediná ona síla neustále plápolající existuje. Ta je také, tak jak jest, rozumná, krásná a spravedlivá; co lidé jmenují rozumným a dobrým, jsou jen jejich nahodilé nápady. Neprávem říká Homér: „Kéž by zmizel spor ze světa bohů a lidí!“ – vždyť spor jest dávnou podstatou věcí! I dobro a zlo jsou jen proudem věcí; „dobro a zlo jsou totéž“, jsou to jen dva stupně plápolajícího ohně. I myšlení a řeč lidská jsou jen částí onoho plápolání; slova nejsou *řečí o předmětech* (tehdy by tvořila svět pro sebe, od předmětů rozdílný), nýbrž jsou sama částí světového proudění, a mají tedy přirozený obsah, vyjadřující sama sebou to, co označují. Řecká slova *bíos* a *biós* (kde čárka znamená přízvuk) znějí podobně, vykládá Herakleitos; je to tedy podobná část přírodního dějství, a tedy i smysl jejich musí být podobný. První slovo, *bíos* znamená život, *biós* znamená luk; není jejich smysl podobný? Není luk nástrojem na zničení života?

Nekonečné plápolání věcí je jediným nutným přírodním zákonem, je neodvratným osudem všech věcí; je to „míra“, „rozum“ (gnomé, logos), je to osud (heimarmené, ananké); je to jediná

„spravedlnost věcí“ (diké), je to vlastní světový řád. Proto jest jediným možným mravním příkazem podřídit se této nutnosti a podle přírody žít, tj. prakticky vzdát se rozumu, vzdát se všeho reformního úsilí, odevzdat se slepě běhu věcí. Buddha by souhlasně kýval, poslouchaje tuto mystiku západního kolegy; opakoval by si svoje učení: „Všechno, mnichové, stojí v ohni... Oko, mnichové, stojí v ohni. Viditelné věci stojí v ohni... Ohněm žádosti, ohněm nenávisti, ohněm zaslepenosti všechno plápolá, skrze zrození, stárnutí, smrt, bolest, nářky, utrpení, starost a zoufání.“ Jenže Buddha z toho monismu odvozoval odvrát od plápolání tohoto světa, kdežto Herakleitos, méně důsledný a méně mdlý, piloval své věty a polemizoval se svým okolím. Ale aťsi; daleko od buddhismu tato mystika „temného filosa“ nebyla!

### **3. Parmenides**

Parmenides pocházel také z Eley v jižní Itálii, ve které už Xenofanes učil; založil směr, který se podle tohoto města nazývá *eleatický*. Žil v šestém století a byl snad současníkem Herakleitovým a Xenofantovým; znal snad Pythagora a v stáří prý se sešel se Sokratem. Později se o něm vypravovalo, že prý dal městu ústavu; na jeho filosofii však není vidět ani stopy praktického zájmu; naopak, je to učení krajně intelektualistické. Monisté a dialektikové pozdějších dob naň vzpomínali jako na svého předchůdce. Po prvé prý v řecké filosofii užíval slova „logos“ ve smyslu rozumný důvod.

V básni neobratného slohu, z níž se zachovaly jen úryvky, vypravuje Parmenides o sobě, jak jel na slunečním voze, provázen jsa nebešťankami, k branám podsvětí – myšlenka, kterou snad vzal z orfického mýtu své doby. Tam jsou dvě cesty, cesta dne a cesta noci. Brána se otevřela a Parmenida přijala bohyně, která jej chce vésti cestou dne, cestou čisté, absolutní pravdy a zrazuje jej, aby nic

nedal na tento svět pouhého zdání. První díl básně jedná o této čisté pravdě; druhý o pouhém zdání. Co je pravda, co zdání? Parmenidova odpověď je zdánlivě jiná než Herakleitova; jen zdánlivě však.

Poučení o čisté pravdě se točí okolo otázky, co doopravdy existuje. Pythagoras i Xenofanes i Herakleitos se právě touto otázkou zabývali a točili se do kruhu v monismu: *tento svět jest* a nic jiného; myšlení je jen částí, jen projevem tohoto světa. Ani Parmenides se nevytočil z tohoto začarovaného kruhu; drží se z přesvědčení, že jest jen jedna jediná věc, a tou prý je *logický soud*; rozuměj: nikoli tento svět, který vidím, nýbrž ten, o němž koneckonců mluvím, když pravím *svět jest* (slovo „jest“ tu má význam dvojí „svět existuje“ a „svět jest nějaký“, popř. kulatý). Bohyně varuje Parmenida, aby nic nedal na konkrétní zkušenost; aby nevěřil očím, které prý vidí jen chaos věcí, ani uším, které slyší jen příboj zvuků; o čem smysly vypravují, to se pořád kolotá, vzniká a zaniká: tedy to „není“. Tento svět smyslový, v němž vedeme svůj denní život, je prý jen zdání (doxa); poznání pravé se skrývá za zkušeností, v oblastech, kterých lidé dosud ani netušili. Bohyně otvírá básníkovi nový svět, v němž vládne to, co doopravdy „jest“ (to on), tj. to, o čem člověk pronáší soud, že to jest takové, onaké. Ne to, co vidím, nýbrž to, o čem pravdivě soudím, že jest, to vskutku existuje. To, o čem soudím, že jest, o tom se vyjadřuji; proto není jiného pravého světa než ten, který je obsahem řeči, disputace, soudu. To gar auto noein estin te kai einai: *být obsahem soudu a existovat je jedno a totéž*. Svět smyslů, to, co vidíme, slyšíme, hmatáme, předměty poznání, jest proměnlivé: toto je zde, ono onde, toto dnes, ono zítra, toto je černé, ono bílé, toto vzniká, ono zaniká. Nic takového však neplatí ve světě soudů; řeknu-li např. „zlato jest žluté“, tu důraz kladu na slůvko „jest“; vztahuji výrok na něco neproměnného, tj. nemyslím na změny zlata, na jeho vznik, chemické sloučeniny atd., nýbrž jediné na znak pojmu zlata, že je žluté, znak na času a místě nezávislý. Nezáleží na tom, je-li kde zlato jiné než žluté (to je otázka pro smysly); jde jen o logický soud,

který podle Parmenida jediné platí a vedle něhož všechno ostatní je jen zdání. Protože soud mluví jen o tom, že něco „jest“, je prý pravá skutečnost věčná, neproměnná, homogenní. Připomeňme si řeku Herakleitovu: Parmenides by souhlasil s Herakleitem, že jest jediná pravá řeka, ale to není přírodní proud, nýbrž jen ta, na kterou myslím, tedy pojem řeky.

Parmenides první postihl, že filosofie nekonstatuje pouze věci, které vidíme, nýbrž že jejím vlastním zájmem je hledat „pravdu“ o věcech. Pravdu jsme našli, když o něčem s jistotou tvrdíme, že to „jest“. Parmenides také vytyčil, že pravda, jakožto věc soudu, jakožto výrok, vynesení rozsudku, je mimo čas a prostor; je to výrok o skutečnosti, nikoli část skutečnosti. Slova „zlato je žluté“ jsou výrokem o skutečnosti; mají se k dané skutečnosti, jako se má zvonění k obědu k samému obědu. To je smysl jeho učení, že skutečnost je jediná a neproměnná. Ale Parmenides nedovedl ještě jasně rozeznávat mezi skutečností a soudem o skutečnosti a pokládal výrok o skutečnosti za skutečnost samu, jako kdyby zvonění k obědu bylo samým obědem. Jako jest zvonění k obědu jen znamením oběda, tak jest i řeč jen znamením skutečnosti. Parmenides nečinil tohoto rozdílu; to je smysl jeho nejasného výroku, že skutečnost je jediná, věčná, neproměnná, homogenní.

V slovech „být znamená myšleno být“, „myšleno být“ neznámá snad „představovat si“ (jak tomu učil po staletích Schopenhauer), nýbrž znamenají: být podmínkem věty, kdežto druzí filosofové myslí na její předmět. Ve větě zlato je žluté, těžké, tvrdé atd. Parmenides klade důraz na *zlato*, které jest takové, onaké; druzí filosofové (i naše filosofie nové doby) však kladou důraz na žlutost, těžkost, tvrdost zlata atd., a zlato samo jim uniká. Pochop podstatu věci: podej její přesný výměr; odvoď její vlastnosti z daných premis: toto je jediná cesta k pravému poznání. Ne že bychom přírodu poznávali rozumem, nýbrž vedle rozumu už žádné přírody prý není.

Uvedu ještě jeden příklad, abychom rozuměli omylu učení Parmenidova, z něhož se už nevymaní ani antika, ani středověk. Jsou slavné Parmenidovy verše:

„Jeden učí: co jest, to je; nebytí je nemožné.  
To jest cesta k pravému poznání; ta jde za pravdou.  
Druhý míní, že také nebytí jest, že nutně  
Musí být; to však, pravím ti, je holý blud.  
Neboť to, co není, nemohu také nikdy poznat  
Ani vyjádřit slovy.“

Parmenides předpokládá tu, že v slovech „zlato *jest* žluté“, slovo „jest“ znamená, že zlatο existuje; není to *výrok o zlatě*, nýbrž je to podle něho sama skutečnost. Proto se mu zdá být absurdní věta, že „něco není“. „Všechno je plné bytí... nikde není mezery.“ Uvidíme, jak ještě scholastici budou marně zápasit s tímto naivním „realismem“ (jak toto pojetí světa pojmenují); a i dnes opět se moderní fenomenologie topí v tomto zaměňování soudu o skutečnosti a skutečnosti samé.

V druhé části básně Parmenides vykládal o „zdání“, tj. o tom, co je dáno zkušeností, o fyziologii těla lidského, o mechanice myšlení, o vzniku zárodků, o hvězdách, opíraje se o Herakleita a o starší filozofy. Jak tato část jeho filosofie souvisí s první, není odborníkům jasno.

I jest Parmenides první, který ukázal na význam logiky. Umíněně postavil to, co je logicky správné, nad to, co existuje podle smyslů, a skutečnost popřel směle ve jménu logiky. Toto stanovisko se pak stalo základem řecké i středověké filosofie. Řecká *dialektika*, tj. *metoda, pomocí bystrého abstraktního usvědčování odpůrce dokazovat pravdu*, se Parmenidem začala. Tu je pramen sofistiky i Sokratových důkazů o existenci ctnosti i Platonovy ideologie; tu je první projev onoho druhu myšlení, které zakládá filosofii řeckou v podstatě na

metodě obhájce, kdežto novodobá filosofie se řídí metodou vyšetřujícího soudce. Tu je zárodek ontologického důkazu jsoucnosti Boží (podle něhož Bůh jest, protože je nutno si jej myslet); tu je i kořen oné divné scholastické metody, která dokazovala, že lidská lebka je složena z pěti kostí, protože lze rozumem dedukovat, že jich musí být pět. Toto vše je už v jádře obsaženo v temném učení našeho dávnověkého filosofa, že „býti znamená myšlenu býti“.

Parmenides sám se pokusil už dedukovat svět touto metodou. Odvozoval, že o tom, co jest, nelze říci, že to není (neboť by to byl protimluv); z toho uzavíral, že tedy hmota, která „jest“, je všude, a proto je prý celý prostor vyplněn. Svět, který „jest“, nesmí být proměnlivý, a proto je prý kulatý a homogenní. Učení, že se svět točí v kruhu a učení o sférách planetárních bylo pak jen důsledkem těchto dedukcí.

Parmenides udal tedy základní tón pro starověkou dialektiku a pro scholastiku; ba v jednom ohledu i novodobá filosofie se potácela a potácí za tímto dávnověkým vůdcem. Parmenides totiž předpokládá, že to, co jest, je už hotové, je možno pouze vzít na vědomí. Ale nemá pravdu ani on, ani jeho nástupci, že existuje skutečnost, ať přírodní, ať duchová, kterou si pouze uvědomujeme. To, co „jest“, doopravdy ještě neexistuje, nýbrž „má být“, tj. přejí si, aby to bylo, doporučuji to, je to program, ustanovuji to. I v tak jednoduchém případě jako ve větě „zlato je žluté“ člověk teprve upozorňuje na žlutost, ustanovuje, že se jí má dbát, udává směr pro myšlení; naše výroky o tom, co jest, jsou jakoby svoláním ať žije! a výroky o tom, co není, mají v sobě tón: ať zhyne! Pravda „vítězí“; není nám dána.

Filosofie nové doby neměla dlouho porozumění pro Parmenida (a pro dialektiku), až je Hegel a fenomenologové znova probudili. Problém však, v jakém poměru jest to, co jest, tj. co platí, k tomu, co existuje, dodnes je nevyřešen.

Žáci Parmenidovi rozvedli dále jeho advokátskou metodu, vypočítanou na překvapení posluchače, tak, aby mu rozum zůstal stát, a aby se tedy filosofovi vzdal; udivovali své posluchače paradoxními vývody (prakticky bezvýznamnými), že mezi tím, čeho se prý dopravuje správně myslící rozum, a tím, co vidí smysly, je nepřekonatelný rozpor.

Podobně jako některé školy básnické sestrojovaly propast mezi poezií a šedivým denním životem, a pokládaly za poetické to, co je provokativní, co není věčné, co vydražďuje mysl jako alkohol, tak i škola Parmenidova začala stavěti filosofii na dualismu mezi tím, co prostí rozumní lidé uznávají za platné, a mezi tím, k čemu dojde jednostranně důsledný filosof. Byl to – po Xenofanovi – druhý velký projev vnitřní slabosti řeckého intelektualismu, který nutně filosofii řeckou zaváděl na scestí. Připomíná se zvláště *Zenon* z Eley (kolem r. 500 př. Kr.), jehož paradoxy se ještě dnes uvádějí těmi, kdo mají rádi duchaplnosti. Uvedeme pro znázornění jediný. Šíp vystřelený pořád stojí: neboť v každém okamžiku jest na určitém místě, teď zde, teď onde, pokaždé tedy někde jest, stojí – a tedy se nepohybuje. V tomto paradoxu po způsobu Parmenidově se proti sobě staví logický soud, že šíp „jest tuto“, proti smyslovému dojmu, že „letí“; logický soud se prohlašuje za správný, a tedy popírá pohyb. Je to ovšem hříčka slovní, ale ukazuje názorně, kam mířila filosofie Parmenidova a oč se zajímali tehdejší filosofové. Sofisté rozvedli pak ve velkém tento kult duchaplnosti.

Jiným parmenidovcem, významu menšího, byl *Melissos* ze Samu.

#### **4. Empedokles, fantastický lékař**

Empedokles z Akragas na Sicílii (kolem 495–435), z vážené rodiny, politicky činné, vyrostl v prostředí lékařském, které dalo klasické filosofii mnoho podnětů filosofických. Pythagoras byl v nějakém



vztahu, blíže neznámém, k lékařům; filosof jemu blízký, *Alkmaion*, byl lékařem. *Hippokrates*, největší lékařský myslitel starověku, byl současníkem Empedoklovým. Nebyli to lékaři podle našich novodobých představ; byli to vůdcové škol nebo cechů jakýchsi, představení velkých nemocnic, v nichž se léčilo podle tajné metody, jen zasvěcencům známé; tyto školy bývaly při chrámech a vznikly asi z chrámových zázračných nemocnic.

Empedokles byl velký fantast, bouřlivého temperamentu, připomíná Paracelsa bombastickou směsí materialismu a mystiky. Byl básníkem, inženýrem, zázračným doktorem; křísil mrtvé, tišil větry, způsoboval sucho a déšť. Byl prý také zakladatelem rétoriky, učil Aristoteles. O sobě učil, že je nesmrtelný; bájilo se o něm, že vstoupil prý po smrti přímo do nebes.

Učení Empedoklovo ukazuje vliv Pythagorův; kázal, jako tento mág, stěhování duší; o sobě říkal, že byl jednou dívkou, ptákem, rybou a roštím. Jedna duše prý proniká všechny bytosti; nezabíjeme tedy zvířat, svých bratří! Desetitisíce let prý duše bloudí na tomto slzavém údolí (v této „louce bídy“), než je vysvobozena.

Věci vznikají prý mícháním čtyř prvků, kořenů věcí, země, vody, vzduchu, ohně. To však nejsou hmoty, nejsou to obdoby moderních prvků; jsou to tajemné vlastnosti, které Empedokles i personifikuje a dává jim božská jména: Zeus, Nestis, Aideneus, Here. Ženoucí silou změn je prý přátelství a spor, tj. asi soudržnost a odpudivost; jsou to tedy přírodní síly, nikoli snad projevy vůle. Na počátku prý všechny prvky spolu souvisely a splývaly v lásce v jednu kouli. Nenávist, která odděluje od sebe věci, které patří k sobě, rozdělila věci a způsobovala větší a větší rozmanitost a zmatek, tak že hrozil zánik světa. Láska znovu spojovala, co patří dohromady, a spojí všechny věci v kouli a tato historie se bude opakovat donekonečna.

„Dvě věci hlásám: brzo vyrůstá z mnoha částí celek,  
Brzo zas celek se rozkládá v mnoho částí;

Oheň a voda a země a vzduch v nekonečné výši;  
Stranou od nich zhoubná nenávist, rovnováhu mezi  
nimi držíc,  
A uprostřed láska, stejně široká a vysoká.  
Na tuto hled' v duchu, ne však s nehybným úžasem!  
Sice ji znají lidé jako pud v údech těla,  
Jak budí touhu a dokonává dílo zasnoubení.  
Jmenují ji rozkoší a také Afroditou.  
Ze však hmotou pohybuje, dosud nevěděl  
Žádný člověk.“

V tělech sídlí duše nesmrtelné, stěhují se z těla do těla; jsou v těle cizím hostem z cizích oblastí, a vztah mezi nimi a tělem je jen nahodilý. S těmito dušemi nesmíme míchat duševní schopnosti, (tj. to, co Pythagoras pokládal za výsledek harmonického spolupůsobení částí těla), zvl. vnímání a soudnost. Ty jsou funkcí hmoty: „Podle toho, jaká hmota je v těle, vyrůstá poznání.“ „Zemí poznáváme zemi, vodou vodu.“ Všechno tedy obsahuje schopnost myslící a všechno myslí podle hmotných vloh. Na změnách prvků závisí naše myšlení: „Jak se tyto samy mění, tak ve stálé změně se střídá myšlenka s myšlenkou.“ Proto nadání závisí na vhodném chemickém smíšení látek v těle: řečník má prý např. dokonalejší jazyk, sochař dokonalejší ruku.

V bohy Empedokles nevěřil, drže se panteismu. Dovedl však mu dát poetickou formu.

„Bůh nemá lidské tělo, jehož ozdobou je hlava,  
A neklátí se mu od ramen jako větve dvě paže,  
Ani nemá nohy, ani tvrdé koleno, ani pohlavní  
ústroj,  
Nýbrž posvátný duch, nevýslovný jest,  
Jenž s rychlostí myšlenek vesmírem proletí.“

## 5. Materialismus

Rozeznávají se tři doby, kdy víra v hmotu ovládla mysl lidské: v klasické době, tj. v době po Parmenidovi a před Sokratem; představitelem materialismu byl tehdy *Demokritos*. Po druhé v 18. stol., v osvícenské Francii má materialismus několik zástupců, z nichž se nejčastěji uvádí *De la Mettrie*. Konečně v Německu kolem r. 1848 se objevil materialismus jako protest proti politické a duchovní reakci; *K. Marx* je z té doby nejznámější.

Vedle těchto klasických vzorů typického materialismu jsou dlouhá období, v nichž se lidé potáceli kolem materialismu, užívajíce jeho formulí, ale oslabující a zakrývající je všelikými hesly odjinud vzatými. Tak zvláště orientální mýtus, (zvláště konfucíánský a indický) spojuje materialismus s mystikou. Helénismus žil z nepřiznaného a polovičatého materialismu, kombinovaného s mystikou; zvláště stoikové a epikurejci mu byli blízko. Nová doba, počínaje Galileim, také neustále se vracela k ideologii materialistické.

Materialismus nové doby vyrůstal z horkých otázek doby; materialismus německý byl radikálním protestem osmačtyřicátníků proti zpátečnictví; francouzský vyplazoval jazyk na důstojné obhájce církve a mravnosti. Klasický materialismus, o němž máme teď jednat, neměl této výbojné síly; neprotestoval proti ničemu ani nebudil u nikoho protestů; žádné zvláštní sociální ani politické prostředí, pokud lze přehlédnouti, mu nedalo vznik. Byl jen „zajímavým“ případem důsledku Parmenidovy dialektiky a vládnoucího pantheismu – a to je jeho slabá, příliš slabá stránka. Neboť jakou cenu má filosofie, která nepomáhá člověku v bídě jeho životních zápasů?

### a) Směřící se filosof

Zakladatelem materialismu byl prý *Leukippos*, snad žák Zenonův, který založil školu v Abdérách na hranici Thrákie a Makedonie. Od

něho pochází deterministický výrok, že „nic se neděje bez důvodu, nýbrž všechno má svůj důvod a všechno se děje nutně.“ Jinak není o něm známo nic.

*Demokritos* z Adbér (460–370), žák Leukippův, byl prý největším polyhistorem starověku a chlubil se, že nejvíc cestoval; napsal prý velmi mnoho knih pěkného slohu, ale nic se nezachovalo než úryvky jeho výroků. Tento fakt a některé jiné činí z něho jeden z nejzáhadnějších zjevů literárních. Proč odolal náporu času Platon, a nedolal Demokritos jen o jednu generaci starší? Byl opravdu vynikajícím spisovatelem? Stačí na výklad skutečnost, která se uvádí, že Platon zatlačil zájem o materialismus? Nelze tomu věřit, neboť po Aristotelovi, v době helénistické, byl zájem o materialismus větší než o Platonovy idey. Když byl Demokritos tak vynikajícím plodným učencem, proč byla jeho sláva u současníků tak malá? Snad proto, že nežil v Athénách, středisku filosofie? Teprve asi sto let po něm se jeho jméno proslavilo; tehdy se Demokritos stal pro vzrůstající se mýtus tajemným mágem, jako druhdy Pythagoras. Plinius ho pokládá za nejmocnějšího znalce černého umění. Někteří vzpomínali, že se vyučil u orientálních čarodějů. Začali mu připisovat autorství podvržených spisů alchymických a stal se jakoby největší autoritou v oboru těchto tajných věd, které prý nasbíral na svých cestách po dálném Východě. Bylo v něm snad něco, co lákalo k tomu mytickému výkladu jeho filosofie?

Zánik spisů Demokritových připomíná zánik přecetné literatury gnostické a nedostatek pramenů o lidovém kacířství středověkém. I tu se druhdy vykládalo, že spisy gnostické a kacířské byly páleny církví, a proto že dnes scházejí. To však jest výklad nedostatečný, protože mnohé směle kacířské spisy se zachovaly. Neměly snad spisy Demokritovy dosti vnitřní hodnoty, a proto nevydržely duchovní konkurenci s jinou literaturou?

Demokritovy zachované výroky znějí jasně a důsledně a není v nich mnoho stop po mýtu. V pozdější nekritické době ovšem

i Sokrates a Mojžíš byli líčeni jako černokněžníci; ale není nemožno, že Demokritův zájem přírodovědecký, který pozdější spisovatelé chválili, souvisel s okultismem. Jestliže mnoho cestoval a byl-li znalcem přírody, jak o něm později báji, pak je sotva co jiného očekávat, než že tradoval mýtus, protože přírodovědy bylo tehdy málo. Byl však i kritickým učencem, neboť zná filosofy své doby, uvádí Pythagora, Parmenida, Zenona, Anaxagora a Protagora. Platon ho nezná; Aristoteles jej uvádí často. Povoláním byl asi spisovatelem, jak lze soudit z toho, že za spis Diakosmos dostal od své obce cenu. V době helénistické se stal Demokritův materialismus obecným vyznáním víry, ačkoli nebyl důsledně proveden; opět nedovedeme rozhodnout, pokud odpovídá materialismus stoický a epikurejský jeho učení, zvláště pokud myšlenková malátnost těchto systémů má a nemá původ v Demokritovi. V nové době, od vystoupení Galileiho, jenž Demokrita znal, a F. Bacona, jenž jej pochválil, opět došel Demokritos slávy (středověk neměl pro něho pochopení) a mnozí novodobí spisovatelé jej začali stavět na roveň Aristotelovi a mluvili o křivdě, která se mu stala v minulosti. Zdá se však, že tento kult Demokrita se podobá jeho kultu od okultistů; ti chválili okultismus a za tím účelem povznesli Demokrita na velkého mága, aby jeho autoritou kryli své tajemné vědění. Podobně nové době jde o atomy a materialismus; Demokritos se jen svezl při té příležitosti jako starobylá autorita pro toto učení.

### **b) Opět skutečnost a soud skutečnosti**

Demokritos mluví řečí filosofů, kteří se objevili v době mezi Pythagorem a Sokratem; už staří filosofové rozpoznávali v jeho učení příbuznost s Parmenidem; vždyť jeho učitel Leukippos byl žákem žáka Parmenidova, Zenona. Parmenides sice popíral existenci toho světa smyslů, který Demokritos pokládal za jedině jistý; takové přesuny učení nejsou však v historii filosofie nic zvláštního. I Hegel

byl „idealistou“, jako Parmenides, a jeho žáci z „levice hegelovské“ byli materialisty. Nejde o dogmatickou formulaci učení; jde o způsob myšlení. Parmenides rozeznával „jistotu“ a „zdání“; jistota byla v souzení, zdání ve vnímání. Demokritos mohl jen přesunout hodnocení těchto dvou druhů poznání a prohlásit objekt, který vnímáme za jediné pravý a měl východisko pro svůj materialismus. „Co jest, to jest“ je základním argumentem jak Parmenidovým, tak Demokritovým; u Parmenida je to soud, myšlenka, že něco jest, u Demokrita je to existence věcí; oba však jsou monisty a neuznávají dvojího světa, světa dané skutečnosti a logického soudu o ní. *Aristoteles* vytýkal Demokritovi tento monismus, tuto identifikaci rozumu s přírodou; že prý Demokritovou jedinou odpovědí na otázku po posledním důvodu, proč se něco děje, je: „je to tak, vždycky tak se děje, i dříve se tak dalo“. V této formě odpovědi se shodnou mystikové i panteisté i materialisté; jediné kritický filosof poznává, že není tu jen skutečnost a dějství přírodní, nýbrž že on sám tu stojí proti skutečnosti se svojí otázkou: proč?

### c) Atomy

Slovo i pojem atomu pochází od Demokrita. Jsou to prý malinká tělíčka, nedělitelná (odtud řecké jméno), věčná, hmotná, nespočetná, nekonečně rozmanitého tvaru. Parmenides znal jen jedno takové „jest“, které je podle něho kulaté, věčné, neproměnné; Demokritos zavádí těchto „jest“ mnoho a různotvarých. Rozmanitost věcí prý je jen zdáním, pochází z toho, že atomy různých tvarů jsou všelijak seřazeny. „Vskutku existují jen atomy a prázdnota, všechno ostatní je jen míněním“, rozumějte tímto vším ostatním logiku, myšlení, řeč, kulturu. Atomy se liší tvarem; *Aristoteles* tento rozdíl znázorňuje rozdílem písmen A a N; rozdíl jejich uspořádání znázorňuje tím, že AN se liší od NA; jindy se liší polohou, jako se liší např. N od H. Rozmanitost dojmů je jen zdáním; např. ostrá chuť pochází od ato-

mů špičatých, sladká chuť od kulatých. Atomy se od věčnosti sem a tam kmitají v prázdném prostoru, větší padají rychleji a narážejí na menší; spojují se pomocí háčků, které mají na povrchu, ve skupiny. Všechno, co jest ve světě, vzniká jen tímto pohybem a nárazem atomů. Atomy stejného druhu se řadí dohromady a tvoří vodu, zemi atd. a z nich se tvoří všechno ostatní, tak jako se na břehu mořském hromadí tu štěrk, tu písek a jako se pod sítím oddělují tu zrna, tam plevy.

I jest Demokritos předchůdcem novodobého atomismu; ovšem jeho atomy mají s atomy moderní fyziky a chemie jen to společné, že jsou to nepatrná tělíška, z nichž jsou všechny věci složeny; jest ovšem i předchůdcem novodobého materialismu, podle něhož mimo hmotu nic není. Z ničeho prý nepovstane nic; co jest, nemůže být zničeno; všechny změny jsou jen zdánlivé, jsouce v podstatě jen spojováním a rozpojováním částí.

#### d) Duše

Jako všichni filosofové starší i Demokritos rozumí duši sílu pohybující tělem, tedy věc, a pokládá ji za hmotnou; vlastní problém psychologický mu byl ještě cizí; neprotestoval ještě proti víře v ducha, protože jí neznal; znal jen tělo, a duše byla jen slovo a něco na těle. Záleží prý v atomech zvlášť lehkých, malinkých, hladkých, kulatých, takových, jaké jsou prý i základem ohně. Duše, dech, vzduch byly pro něho příbuzné; dýcháním se prý atomy duševní vyměňují. Jsou vsunuty mezi jiné atomy a sdělují jim svoji pohyblivost a tak koneckonců pohybují celým tělem, způsobujíce i vnímání a myšlení. Tato duše, která je koneckonců jen objektem pro smysly, proniká všechno; všechno je tedy oživeno; zvláště vzduch je pln atomů duševních. I jest tato duše všudypřítomná a mnoho zmůže *v přírodě* (jedinou věc nedovede: ničemu nerozumí, nic nemá ráda, za nic není odpovědná; je to jen faktor přírodní; vstoupiti do říše ducha jí

není dáno). Při smrti se duševní atomy prý rozptylují do světa; nesmrtelnosti není. Nejen duševní atomy takto létají světem; vzduch je také naplněn obrazy věcí; sny např. jsou způsobovány obrazy z jiných těl, myslí a duší, které vnikají otevřenými póry do těla a do mysli lidské; tak člověk věští budoucnost.

Co je na tomto materialismu Demokritově filosofického a co zbytkem spiritismu, příbuzného mýtu Pythagorova, je těžko rozeznat.

### e) Determinismus

Demokritos prý převzal tezi svého učitele Leukippa, že „nic se neděje náhodou, nýbrž všechno z daného důvodu a nutně“ (ek logu te kai hyp'anankes). Není, bohužel, známo, co chtěl Leukippos touto větou říci; je v ní spojeno dvojí různé tvrzení, totiž, že všechno má *bud'to* důvod, *anebo* příčinu. Mezi důvodem a příčinou je přece rozdíl: důvodem rozumíme logický důvod (např. odůvodnění, proč se součet vnitřních úhlů v trojúhelníku rovná dvěma pravým); příčinou naproti tomu rozumíme *přírodní dějství* (příčinou požáru byla jiskra). Leukipp a Demokritos však ani Parmenides nedělají tohoto rozdílu; pro Parmenida byl jedině skutečným svět logiky (v němž vládou důvody), pro Demokrita svět přírody (v němž vládou příčiny). Tento monismus je překážkou pro nás, abychom postihli pravý, mystický smysl učení Demokritova. Schází v něm subjekt, který pozoruje, který pronáší soud; proto je od začátku už uzavřena cesta k porozumění svobodné vůle.

Staří filosofové neznali ještě svobodné vůle. Dokud mýtus vládl, člověk viděl jedině tajemný svět; děsil se jeho hloubky; byl zmítán jeho tajemnými nápady; vůle byla vzpourou proti posvátnému osudu. Filosofové pokročili nad mýtus; pokoušeli se vidění světa formulovat; ale i pro ně byl svět ještě tak drtivě mocný, že pro samé objektivní dějství zapomínali, že oni sami jsou na světě pozorova-



teli a pracovníky. Odtud fatalismus mýtu a prvních filosofů, odtud báje Pythagorova a Empedoklova o stěhování duší, v níž osud byl jediným pánem ve světě a lámal každý pokus o svobodnou vůli. Ve víře v činné bohy byla odkryta cesta k objevení svobodné vůle; čím více však řeční filosofové tuto víru opouštěli, tím více byla pro ně vláda osudu nasnadě, tím menší hodnotu měl ve světě podnikavý a osobně odpovědný člověk, tím přirozenější bylo myslet na determinismus, který je pravidlem jen názvem pro kritičtější stadium fatalismu.

### **f) Co je víc, co vidíme, nebo čeho posloucháme?**

V bitvě se domnívá každý voják na frontě do široka roztažené, že zrovna okolo něho se rozhoduje osud zápasu; čím větší je hřmot a čím větší zabíjení, tím více se v pozorovateli tento dojem upevňuje. Zatím však těžiště bitvy je snad daleko odtamtud na místě nenápadném, od pozorovatele sotva povšimnutém. A tak je i v zápase myšlenkovém; i tu se sváděly rozhodující bitvy; i tu se každý domnívá, že on se svými nápady je středem světa, zatím co skutečná rozhodná bitva se svádí v místech, o kterých sotva ví a kterých si nejen prostí čtenáři, ale ani historikové filosofie snad nevšimnou. První rozhodující zápas, který dal v Evropě moc do rukou intelektualismu, se odehrál v době kolem Pythagorova působení; ani není známo, kdo jej provedl; tehdy byl opuštěn Homér s jeho vírou v zákon a znovu nastolena víra v primitivní mýtus. Víra v zákon, jemuž se lidé podrobují, byla tehdy poražena a nastoupila víra v poznání, které rozumem chápeme. Víra v zákon se pokusila ještě jednou o odpor; stalo se tak v debatách řeckých filosofů o rozdílu mezi „přírodou“ a „zřízením“, které se zvedaly a zvedaly intenzivněji v době před Sokratem, u Demokrita byly už velmi aktuálním problémem a u sofistů se staly nejaktuálnější otázkou. Tento zápas „přírody“ proti „zřízení“ byl druhou rozhodující bitvou

v antické filosofii – a intelektualismus opět zvítězil. Poté už držel pak vládu až do vzniku křesťanství. Povíme o tomto zápasu několik slov.

Pojem, slovo, řeč mají smysl; něco znamenají; něco se jimi vyjadřuje; žádají, aby se jim rozumělo – a podle nich jednalo. Smysl řeči (neboli „obsah“) je také „něco“; působí na lidi (že by obsah řeči nepůsobil?), lze konstatovati vliv např. filosofie, vliv politického učení; analyzovat působení básně např. Danteho Božské komedie; upozorňovat druhé lidi na smysl slov řečníkových. Smysl řeči je tedy možným předmětem studia jako přírodní zjevy; a studium tohoto smyslu je toto genere různé od studia přírody. Každý živý obsah řeči je dále jedinečným případem, zrovna jako je jedinečná každá přírodnina; udál se v určitou chvíli na určitém místě za určitých okolností. Vypovězení války, rozsudek smrti, rozkaz: palte! – není to skutečnost, jedinečná skutečnost, působivá, se svým místem a datem? Ačkoli však smysl řeči existuje a působí, je zcela nepřístupný vnímání: nelze ho ani vidět, ani slyšet; lze jej však chápat. Proto při rozboru řeči podstatně jinak si vedeme než při rozboru přírodnin; ty analyzujeme na chemické sloučeniny, o nichž beze všeho předpokládáme, že jsou částí přírody; ale formule vypovězení války aneb vůbec řeči (podmět, výrok, předložka) nejsou nic v přírodě, nelze jich nikde „najít“, nelze jich objevit ani mikroskopem, ani dalekohledem, ani chemickým rozbořem, ba neexistují ani v mysli jako její stavy, neboť *jsou to jen části výroku, nikoli části přírody*.

Smysl slov, pojmů, řeči je tedy jakoby z jiného světa než příroda; jsou ze světa, kde věci *platí, mají význam*, vládnou, poroučejí, kdežto v přírodě věci *existují*.

Jmenujeme tuto oblast říší ducha; nikde není, ale je pánem nad námi i nad přírodou; odtamtud dostává autoritu vládá logiky; tam odtud pocházejí zákony mravní; tam je „pravda“, „zákon“, „obsah“ toho, o čem mluvíme a nač myslíme; tam je poslední instance pro náš duchovní život. „Slovo je sídlem inteligencí, jako je prostor

sídlem těl," napsal Malebranche; toto „sídlo inteligencí“ to je říše ducha, vládnuící nad světem smyslů.

Zákon *neexistuje* v přírodě, nýbrž je *ustanoven* lidmi; nelze ho *odkrýt*, nýbrž jen *uznat*. Není z tohoto světa; mluví k nám „jako moc maje“; je to něco, co platí, *má platit pro tento svět*, co mluví k porozumění, co má smysl, obsah. Zákon není příroda; je to víc než příroda; je hlouběji založen: ze zákona pochází příroda, nikoli naopak.

Moderní právníci říkají: *přírozeným* právem jest *správné* právo; slovo „správný“ se však nedovolává dané skutečnosti, nýbrž soudu lidského o ní.

Řečtí filosofové z doby Demokritovy se začali dotýkat rozdílu mezi zákonem (zřízením, ustanovením) a přírozeností. Ukazovali na to, jak v každé zemi platí jiné zákony; jak co platí jako správné v Persii, je hříšné v Řecku; jak příroda, tj. přírozenost lidská naproti tomu je všude jedna a tatáž. Všichni byli v zajetí přírodnického pojetí světa, byli fyziology, filosofové přírodními, tj. domnívali se, že posledním absolutně daným faktem je příroda, z níž lze všechno, i nahodilé zákony, odvodit. Nedovedli pochopit, že zákon je nad přírodu; že nahodilý zákon je jen zvláštním případem absolutního zákona, tj. že každý zákon, i nespravedlivý, je případem nařízení – a nikoli projevem „přírody“; že zákon, norma, smysl je ustanoven pro přírodu, a je tedy nad ní. I domnívali se, že původně je příroda a přírozenost; že pravé zákony jsou jen jakoby projevy přírozenosti lidské; že samo božství (které je samou svojí podstatou autoritou, zákonem, rozkazem) je prý jen jakýmsi vyvrcholením přírody.

Takto jest rozuměti úvahám některých starověkých filosofů o nepřírozenosti otroctví, které nám někteří příliš lehce nadšení moderní historikové předkládají. Řekl prý sofista *Alkidamas*: „Bůh všechny lidi stvořil svobodnými, příroda nikoho neudělala otrokem“. Podobně později básník *Euripides*: „Co otroka ponižuje, je jen jméno (otrocké); ve všem ostatním je ušlechtilý sluha ro-

ven svobodnému muži“. A sofista *Hippias* prý podle Platona prohlásil v řeči: „Pánové, pokládám vás všechny za příbuzné, bratry a spoluobčany – podle přírody, nikoli podle zřízení. Neboť rovný s rovným je podle přírody příbuzný, zřízení však, tento samovládce nad lidmi, nás často znásilňuje proti přírodě.“ Nedejme se svéstí rétorikou těchto duchaplníků; kdo takto kázali, byli příliš intelektuály, aby cítili závaznost těchto lyrických hesel. O žádném z těchto a takových intelektuálů se nevypravuje, jak se snažili o odstranění otroctví a o rovnost občanskou; jak také? Jejich zdánlivě pokrokové učení bylo jen výrazem nepochopení pro význam společenských zřízení. Co chtěli říci tito starověcí anarchisté, bylo, že *příroda nezná vůbec institucí ani zákonů*; že otroctví je jen sekundárním zjevem, *protože jest důsledkem kultury*; že je tak sekundárním zjevem jako řeč nebo oděv, jako zákony politické i mravní. Zříkali se otroctví, jako se zříkal Diogenes obydlí a Sokrates vlasti. Tito starověcí předchůdci Oswalda Spenglera pokládali civilizaci za úpadkový zjev a přírodu za původní. *A neměli pravdu*, přes své kázání o rovnosti otroků se svobodnými lidmi! Neměli pravdu, protože zákon je dříve nežli materiál, který zákonu podléhá. Je známo, jak to bylo doopravdy s otroky. Bylo to zřízení poměrně pokročilé. Původně byli všichni váleční zajatci, ženy i děti povražděni; ještě v starověku a i v středověku platil tu a tam tento zákon, např. při válkách křížáckých proti albigenským; ba slyšíme, že se to děje i dnes. Později bylo toto zřízení nahrazeno milosrdnějším: místo aby zajatci byli vražděni (nebo barbarsky komoleni, oslepováni, ruce jim usekávány atd.), byli zachováni při životě, ale zotročeni. Není tedy otroctví kontrastem k přírodnímu stavu, nýbrž pokrokem jednoho zřízení nad druhé. Proti nespravedlivosti zřízení otrockého *se nedá bojovat přírodou, nýbrž jedině zase zřízením, ale spravedlivým...*

Také Demokritos zná tento rozdíl mezi přírodní přírodou a zřízením z ní odvozeným, a také on je ponořen do přírodnického pojetí starověkého, a proto pokládá projevy ducha za pouhý sekundární

zjev přírodní. Nejen řeč, myšlení vůbec je podle něho jen přírodním zjevem a jen epifenomémem. „Nevnímáme,“ tak píše, „nic bezpečného, nýbrž jen takové věci, které se mění podle struktury našeho těla a toho, co do těla vstupuje a proti němu se staví.“ Rozuměj: objektivní skutečnost je sama sebou pravda; myšlení pouze reprodukuje to, co je přírodou dáno; nemyslíme my o přírodě, nýbrž příroda dochází uvědomění skrze nás. Ostřeji ještě zní druhý jeho výrok, který odkrývá pravou podstatu materialismu: „*Podle lidské úmluvy* pouze existuje sladkost, podle úmluvy hořkost, podle úmluvy teplo, podle úmluvy studeno, podle úmluvy barva; *vpravdě* existují jen atomy a prázdnota.“ Rozuměj: sladkost, hořkost je jen soud o věcech, platí o věcech, a proto to nic není, to je jen výsledek srovnání počitků, je to jen mluvení, lidé se tak vyjadřují; co jeden jmenuje sladkým, druhý jmenuje snad hořkým. Podobně bychom mohli říci, že  $\sqrt{2}$  ani zákon „nepokradeš“ nejsou nic původního, daného, nýbrž jsou jen „podle lidské úmluvy“, tj. lidé ustanovili (nahodile) tyto pojmy a zákony, aby mohli o skutečnosti jednat. Tyto pojmy a zákony jsou občany říše ducha; jsou *ustanoveny*, nikoli *objeveny*. Demokritos právem zařazuje pojmy jako sladkost, teplo do téže kategorie, kam antika zařazovala otroctví, mravní zákon: je to produkt ducha, je to něco, co platí o zjevech, a není to zjev sám. Demokritos ovšem tvrdí, že tato zřízení ducha neexistují, že existuje pouze příroda. Byl příliš „fyziologem“; někteří filosofové jeho doby určitěji vyjadřovali tutéž myšlenku, dávající jí praktický výraz: sofista Protagoras určil, že „dobro“ a „zlo“ (tedy to, co má a nemá být) je jen „smluveno mezi lidmi a není nic přirozeného“ (jest „*nomo*“, nikoli „*fysei*“). Do takových důsledků nutně dospěla filosofie, která neznala říše ducha.

I tvrdí Demokritos důsledně, že ani obsah řeči není nic přírodního, původního. Rozuměl řečí pouze přírodní zvuky a nechtěl dbáti toho, že řeč *něco vyjadřuje*; i učil, že slova mají prý jen smluvený význam; lidé se prý dohodli o pojmenování věcí. Toto učení má

u něho znehodnocující význam: slova a řeč mají význam proměnlivý, nahodilý, relativní, kdežto atomy jsou neproměnné, pravé, objektivní. Jak se mohli však lidé dohodnout o významu slov, jestli si nerozuměli? Jestliže na začátku nebylo *shody o obsahu toho*, o čem se lidé domlouvali? Kde není porozumění, tam slova nemají smyslu. Tu jest překážka, kterou nepřekoná žádný filosof, který chce odvodit z přírody, tj. z toho, co jest *prostě dáno*, to, co chápeme a co jest *nám uloženo*.

Pozdější pokračovatelé Demokritovi, epikurejci, odhodili učení o tom, že řeč vznikla dohodou, a podávali učení jednodušší:

„I to je nesmysl, věřit, že snad věcem  
Někdo jednou dal jména, od něhož se pak lidé  
Prvým slovům naučili. Jak by byl mohl tento první  
člověk všechno hned slovy  
Označit a sám hned různých zvuků užívat,  
Když věříme, že druzí ještě to nedovedli?

— — —  
Což nevidíme němé zvíře a zástupy zvěře  
Vydávat různé zvuky, když strach  
Nebo bolest je jímá nebo když radostí hoří?

Tak horlí ve své známé básni materialistické *Lucretius Carus*, ale ani tak nezachránil teorii, neboť nejde o výklad *přírodních zvuků živočišných*, nýbrž o fakt, že si lidé rozumějí, že umějí vztahovat slova na věci jimi označené. Tuto nesnáz nepřekonal ani Carus, ani ji nepřekonali novodobí pozitivisté.

V pozdějších dobách, za stoicismu, tyto úvahy o „přírodě a ustanovení“ znova ožily; marně se však filosofové chtěli uhnouti nesnázím, do nichž se zaplétali. Říkalo se např., že jsou dvojí zákony: psané a vrozené (*haec non scripta, sed nata lex, Cicero*); vrozené jako by byly přírodou, psané zřízením; ale tu nesnáz vystupuje

z druhé strany: jak může být vrozeno něco, co není, nýbrž co má být? I vrozený zákon je „ustanovením“, jestliže vůbec něčím je.

Co je víc, co vidíme nebo čeho posloucháme? V době Homérově a v době židovského Starého zákona se dávala přednost tomu, čeho posloucháme. Řeční filosofové dovedli získat veřejnost pro to, co vidíme. Důsledek byla rostoucí a rostoucí anarchie, rozklad víry v jakýkoli řád. Tuto byla prohraná na století velká bitva. Křesťanství se pokouší věc napravit; pustí se do bitvy nové – a prohraje také!

### **g) Etika**

Demokritova etika není originální, jako není originální žádná antická etika; jen opakuje průměrné zásady řecké životosprávy. Klid, rovnováha mysli, neotřesitelnost (euthymia, ataraxia) jsou základní jeho postuláty. Jak bylo zvykem v tomto druhu myšlení, i Demokritos líčil pesimisticky bídu tohoto světa, neklid lidí, kteří se neustále pachtí po štěstí a toho, onoho se chytají. Štěstí (hédoné) je prý cílem života; štěstí však záleží v sebevládě; v subjektu samém leží k němu klíč; rozuměj, nikoli v jednání, nikoli v pomoci bližnímu, nýbrž v duševní rovnováze subjektu do sebe uzavřeného. Ten smysl má zásada Demokritova, v úpadkové době starověku často opakovaná, že mužný není ten, kdo překoná nepřítele, nýbrž ten, kdo je pánem svých vášní.

Že by Demokritos měl nějaký smysl pro veřejné otázky, není vidět, a jeho kvietistická, maloduchá etika tomu nenasvědčuje. Zachvacovaly ho už kosmopolitické nálady, charakteristické pro úpadkové doby starověkého myšlení a vyskytující se tam, kde není politického zájmu. Mudrci jest prý, říkal, každá země otevřena, neboť vlastní ušlechtilé duše je celý svět.

Demokritův vliv se v nové době nedoceňuje; historikové se dali oslniti vlivem Platonovým a faktem, že se Demokritovy spisy nezachovaly. Ale epikurejství a stoicismus, nejrozšířenější populární

směry filosofické v době helénistické, se opíraly o Demokrita. Zvláštní nedostatek odvahy k pojmové analýze je vlastností těchto dvou směrů: byl snad už znakem spisů Demokritových?

## 6. Objev rozumu

Anaxagoras (nar. kolem 500 př. Kr.) z Klazomén nedaleko Smyrny, odkud uprchl do Athén před perskými dobyvateli, přinesl do tohoto města filosofii a probudil tam mezi vzdělanci o ni zájem; od té doby se staly Athény střediskem filosofie skoro celé tisíciletí – r. 529 po Kr. císař Justinián zakázal v Athénách školy filosofické. Anaxagoras byl však nakonec lidem z Athén vyhnán pro rušení náboženství; lid nesnesl jeho estétského posměchu z bohů. Odešel opět do Asie.

Anaxagoras je předchůdcem Sokratovým v tom smyslu, že první odděloval „rozum“ od přírodního dějství. Až dosud totiž pro všechny filosofy příroda, *fysis*, byla jedinou a poslední danou věcí; rozdíl mezi nimi byl jen v tom, že Parmenides učil, že podstatou přírody je logika, kdežto Demokritos ji viděl v hmotě. I když filosofové jednali o duchu nebo o lásce, rozuměli tím přírodní sílu; viděli jsme, jak Empedokles rozuměl láskou něco, co má dokonce délku a šířku; současník Anaxagorův *Diogenes z Apollonie* (kolem 450 př. Kr.), filosof méně významný, píše např.: „tato látka, která myslí, je to, co lidé nazývají vzduchem, a ta je všechny řídí a ovládá. Neboť právě tato látka je bohem, všude vnikne, všechno pořádá a jest ve všem obsažena“. Anaxagoras první se dotýkal možnosti, že skutečnost je v podstatě dvojí, hmotná a rozumná. Učil, že z původního chaosu, z jedné prahmoty, povstala „semena věcí“ (*spermata pantón chrématón*), nekonečná počtem i tvarem; přírodniny pak povstaly jejich rozmanitým kombinováním. Jenže toto přírodní dějství není prý slepé, nýbrž je řízeno svobodným rozumem (*nús*). O tom, co doopravdy je tento rozum, nedovedl si však Anaxagoras udělat zře-



telnou představu: učil, že je to svého druhu hmota, ale je to i myšlení a chtění; dal prý první popud k dějství na světě; nestvořil sice svět, ale řídí „jeho běh podle plánu“. Je prý příbuzný duši: „všechno, co má duši, je ovládáno rozumem“. Je to přírodní síla jakás, na svět působící a vlivu světa nepodléhající; ale je to také přírodnina, neboť Anaxagoras jej popisuje jako věc „velmi řídkou a čistou“; vznikl prý z mrtvé přírody, u rostlin, zvířat, lidí je ho víc a víc. I mluví tento Anaxagoruv rozum jen k smyslům, nikoli k porozumění – divný rozum! Ale je to po prvé v dějinách filosofie, že vystoupila na povrch myšlenka na ducha, zatím takto nejasná.

# HLAVA PÁTÁ

## REAKCE PROTI PŘÍRODNICTVÍ

### *1. Sofisté*

Za válek peloponéských, v době, kdy Athény už překročily vrchol moci, filosofie učinila první pokus nabýt jakéhos takéhos vlivu na veřejný život. Provedli jej filosofové zvláštního rázu, sofisté. Nebyl to typ lidí tak nový, jak jej někteří líčí; byli to intelektuálové jako druzí řeční filosofové; od starších filosofů se většinou liší jen tím, že směleji počítali s praktickým úspěchem svého učení. Ale nebyli „jen“ spisovateli; čím vlastně byli? Nebyli ani vůdci lidu, ani básníky, ani cestovateli, ani lékaři; byli to lidé studení, bez pevného cíle života, někdy i bez vlasti, bez solidní víry, bez pevných zásad mravních, příliš moderní, příliš skeptičtí, příliš kosmopolitičtí; polo advokáti, polo profesori, polo žurnalisté, polo filosofičtí herci; profesionálové dialektiky.

Co připravovala filosofie řecká od počátku, intelektualismus, skepse k opravdové víře, duchaplná hra pojmy místo věčného rozboru, to nyní v sofistice rozkvetlo. Potulní rapsódi, kteří zpívali na panských dvorech při hostinách, byli přímými předchůdci sofistů. Někteří z nich měli i duchaplné proslovy vzdělávací a všeobecné tendence anebo výklady Homéra. Filosof Xenofanes si takto dobýval slávy a živobyť. Sofisté tuto metodu teď zdokonalili.

V lehkomyšlné společnosti se platí duchaplnost dražší než pravda, parátnost dobude lepšího úspěchu než solidnost. Ochablost víry, začavší se kultem Dionýsovým a orfismem, nabyla u sofistů formy anarchismu; všemu se posmívali, politickým usnesením, literárním hodnotám, mravním zásadám. Bohové jsou pro ně jen předmětem důvtipu a vtipu; nevědí, jsou-li bohové, či nejsou; bohové jsou jen

stvářky lidské; je to zosobněná příroda; Homér a Hesiod stvořili bohy; chytráci je vymysleli, aby ovládli lid. Ostatně, čemu se sofisté neposmívali? říká se k jejich pochvale, že byli předchůdci osvícenství a volného myšlení; byli však pouze předchůdci lehkomyšlnosti, scházela jim pokrokovost a bojovnost osvícenců, chuť stvořit lepší svět a víra v nové pravdy.

Nuže tito sofisté začali ukazovat zájem o veřejné otázky. Byli obratnými řečníky; filosofie byla u nich průpravou k politické kariéře; učili, jak ovládat lid duchaplnými obraty. Byl to zájem nesolidní; ani jeden sofista nebyl opravdovým zastáncem určité, věčné politiky, ani demokratem, ani aristokratem, ani vlastencem, ani bojovníkem za pravdu proti vládě zaslepené masy. Byli jen politickými advokáty; dalo se však po přípravě, kterou dala řecká filosofie od počátku, lhostejná k veřejným otázkám, čekat něco lepšího? Nicméně, sofisté se zajímali o veřejné otázky.

Sofisté byli předchůdci „škol“ filosofických. Do té doby byli jednotliví filosofové, kteří jistě měli také přívržence a žáky, ale žádnou metodu vyučování. Sofisté začali cestovat světem jako učitelé moudrosti; vybírali vstupné do populárních přednášek (asi 25 Kč od osoby za přednášku); začali okolo sebe sbírat posluchače a kvůli nim přednášeli svoje názory, tj. sbírku věcí, zrovna potřebných, něco politiky, něco vědy, něco etiky. Paideia se nazývala tato směs a byla stavěna na roveň filosofii. Už ne tedy „sofia“, pevná životospráva, nýbrž paideia, výchova druhých. Škoda, že její základ byl tak chabý! Snadno a rychle naučit stalo se chloubou sofistů; pravda byla při tom vedlejší věc. Tak se chlubil *Hippias* (jak o něm vypravuje Xenofon) že o každém předmětu dovede po každé něco nového říci; jiní se chlubili, že dovedou sestavit dokonale řeči o nejhlupejších tématech, např. o soli. I byl účel sofistů praktický: „Dobrá rada ve věcech soukromého i veřejného života, také úspěchu a neúspěchu v manželství, o majetku a o politickém působení“ byla tématem učení Protagorova, podle něho samého.

Nejslavnějšími sofisty byli *Prodikos* z Keu, předchůdce Sokratův, *Hippias* z Elidy, *Georgias* z Leontini, *Protagoras* z Abdér, *Antiphon*, *Kritias*. Uvedeme několik rysů z učení Protagorova; ostatní sofisty probereme sumárně.

## 2. Protagoras

Protagoras působil kolem r. 440 v Athénách, odkud jej vypověděli pro rouhání bohům. Navazoval své duchaplnosti na filosofii Herakleitovu a Parmenidovu. Herakleitos učil, že se všechno pořád mění; jak tedy můžeme, ptá se, něco poznat, když poznání se týká toho, co *jest* (a tedy se nemění)? Už v problému Parmenidově bylo sofistické zahrávání si s dvojitým významem slova „jest“; ale teď Protagoras vzal tento intelektualistický paradox jakoby prakticky a dokazoval, že tedy není žádného jistého vědění, že pravda vůbec neplatí. Což nemá být pravda jedna jediná, svrchovaná, neproměnná? A tuto slyšíme, že se všechno mění; tedy není pravdy, je jen lidské mínění. „Člověk je mírou všech věcí,“ vyvozoval Protagoras, „těch které jsou, že jsou, těch, které nejsou; že nejsou“. Dvojitý význam slova „jsou“, je tu provokativně postaven vedle sebe, jako by ho nebylo. Stačí, abys myslel, aby ses dal přemluvit, abys druhého obratně přemluvil, že něco je nebo není, a to platí, nic jiného. Je to důsledek Parmenidova učení, že jen v logice, tj. v dokazování, přesvědčování je pravda. Patrně jeho učení působilo na veřejnost, takže si Protagoras mohl dovolovat, odvozovat z něho tak drzé závěry.

V čem je omyl paradoxu Protagorova, není těžko nahlédnout. Věříme, že řeč naše je *pokusem* vyjádřit to, co doopravdy jest; řečí se jen blížíme tomuto cíli, nikdy ho nedostihující. Řeč, logika, důkazy *ukazují na* pravou skutečnost, kterou lze toliko cítit, lze se jí jen blížit vlastní myslí, myslí pro pravdu otevřenou. Parmenides i Herakleitos tuto propast mezi řečí a skutečností, o níž se řeč vede,

přehlédli; Herakleitos věřil pouze v přírodu, Parmenides pouze v řeč. Protagoras zmaterializoval řeč a odvozuje: je-li řeč jedinou pravdou a za ní už nic není, pak ovšem není absolutní pravdy a je jen lidské mínění. Dialektika, tj. obratné dokazování a usvědčování je jediným zdrojem poznání. Nikoli ukázat, pochopit, poznat, vyložit – nýbrž *přemluvit* se stává pak cílem filosofie. A protože každý člověk jinak myslí a mluví, je tolik pravd, kolik je lidí: „O každé věci existují dvě řeči, které proti sobě stojí,“ řekl Protagoras, rozuměj dvě řeči, řeč státního návladního a obhájce, které žádným rozeznáváním skutečnosti, na které se snad obě vztahují, nespojíš.

O bozích už Protagoras ani neví, že by mohli být autoritou v jednání; jsou mu jen předmětem pro vtip. „Co se týče bohů, nevím, jsou-li, či nejsou; neboť mnoho věcí překáží takovému vědění, zvláště temnost toho problému a příliš krátký lidský život.“ I dobro a zlo jsou prý jen lidským nahodilým názorem; nejsou prý ničím přirozeným, jsou jen zvykové.

### ***3. Nebesa a země***

Sofisté přinesli i pokrok velmi podstatný: po prvé od dob fylogů řeční filosofové se začali vybavovat z naturalismu a začali studovat problémy kulturní.

Starověcí filosofové mluvili o nebesích, tj. o modré obloze a hvězdném nebi tam, kde my mluvíme o absolutnu. I my dnes s tichou úctou patříme na nekonečnou noční oblohu; Řekové vzhlíželi k ní s city daleko posvátnějšími. Nebesa byla sídlem pravdy, tam vládlo neproměnné božství, tam nebylo poruch, nebylo ani utrpení, ani touhy; nebesa byla však ztělesněním „přírody“ (přirozenosti věcí). Odtud astronomie měla v antice význam bezmála kultický. Takto psal o nebesích slavný astronom starořecký *Klaudios Ptolemaios*. „Vím, že jsem smrtelný a pomíjející, ale když patřím na

mnohotvárnost kroužících sfér hvězdných, tu nestojím už na zemi, nýbrž sedím po pravici Dia samotného a беру svůj podíl ambrosie s bohy.“

Filosofie a metafyzika o přírodě, o „hvězdách“, splývaly z počátku v jedno; zákon přírodní, zákon božský, osud i zákon mravní byly jedno a totéž. Ještě Parmenides, Herakleitos i Anaxagoras byli v tomto smyslu filosofové přírodními; teprve sofisté se začali osvobozovati od pout pouhého přírodnictví; místo studia přírody zaváděli studium toho, co dnes nazýváme „kulturou“.

Nejstarší sofista Prodikos ještě napsal spis s obvyklým u filosofů titulem „o přirozenosti věcí“; a i druhý slavný sofista Gorgias napsal prý spis s podobným názvem. Vlastní zájem sofistů však byl jinde: byli tvůrci antické prózy; studovali jazykovědu; učinili sloh spisů předmětem rozboru; založili rétoriku; Protagoras byl učitelem ctnosti; Gorgias politikem, Prodikos gramatikem a synonymikem, Hippias polyhistorem; někteří vykládali staré básně, jiní učili umění vojenskému. I logika, státověda, estetika byly předměty jejich studia; nikoli „přirozenost věcí“, fysis, nýbrž „mínění lidská“, to, co je produktem vůle, kultura se dostaly teď do filosofie.

Jaký veliký pokrok mohli přinést sofisté, kdyby byli opravdově uvěřili, že kultura je výš než příroda! Bohužel, byli příliš povrchní, aby postihli, co nového jim klade příležitost na jazyk. Nepostihli, že není jen pravda přírodní, tj. objektivně daná skutečnost, nýbrž že vládne i odpovědnost, cíl, program; objevili kulturu, ale hned zas ji zlehčili tím, že ji vydávali za pouhé nahodilé mínění lidské, praktický plod konvence, za pouhý odpadek přírody (jak si to představují i dnešní pragmatisté). Mnoho vtipů nadělali o rozdíl mezi tím, co je „od přírody“ a co „z ustanovení“. Zájemem kultury je pokládat za původní a svrchované to, co je „z ustanovení“: když totiž kultura, tj. mravnost, vzdělanost, zákony, vůbec duch, mají vládnout nad přirozeností, je nutno, aby byly významnější, platnější, hloub zakořeněny v podstatě věcí než příroda. Kdo věří v kulturu, nutně

věří, že básník je bližší pravé podstatě věcí než statistik, filosof blíže než vědec, že zákon mravní je hlouběji založen než zákon přírodní. Sofisté však prodali tento důsledek za laciné duchaplnosti a učili i nadále, jako jejich předchůdci, že to, co je od přírody, je původní, jisté, základní, to, co je kulturní, že je pouze nahodilé. Důsledky, které odtud odvozovali, nejlépe prozrazují jejich lehkomyšlnost; kázali mravní relativismus; učili, že pravdy není; vyvozovali, že v přírodě prý vítězí násilí, a že tedy násilí je jediným pravým základem vlády ve společnosti; že spravedlivé je to, co prospívá lidem, kteří právě jsou při moci, že chtíče jsou přirozené, a tedy vyšší než vláda rozumu. Slovem, byli se svojí filosofií asi tam, kde jsme my dnes se svojí.

Sokrates pochopil bídu tohoto pragmatismu; vytyčil, že přírodu nelze vzít za východisko mravnosti, že příroda sama je vystavěna na duchu, a že co má být, je zákonem pro to, co jest. V Gorgiovi Platon uvádí světově známý rozbor tohoto sofistického učení o přírodě. Sofista Kallikles tam po prvé teoreticky formuluje názory, kterých se dodnes drží všichni političtí násilníci: Zbabělci a slaboši prý dávají průměrné zákony, aby zastrašili lidi silné. Příroda však prý ukazuje, že silný má mít větší moc. Jakým jiným než přirozeným právem táhl Xerxes na Helladu? Je prý proti přírodě vychovávat lvíčata na otroky. „Povstane-li muž mohutnou silou od přírody nadaný, vše to setřese a stranou odhodí ty naše řády a kejkle a čáry a zákony nepřirozené všechny a stane se pánem naším, a tu v slávě se zaskví právo přírody.“ Jak časová je tato vzpoura proti lidství ve jménu domnělé přírody! Sokrates protestoval; ovšem ani on se nedovedl vymanit dostatečně z víry v přírodu; i on se domníval, že spravedlnost a lidskost jsou něco přírodního...

Sofistika byla přirozeným stupněm v rozkladu řecké filosofie a řeckého života vůbec. Intelektualismus, sám na sebe odkázaný, nepraktický, musí se skončit duchaplnictvím; tam, kde Xenofanes a Parmenides jsou zakladateli myšlení, sofistika musí být střechou. Jestliže však je dnes třeba v něčem na sofisty navazovat, jejich prag-

matismus je poslední myšlenkou doporučení hodnou; pozitivní význam jejich jest v tom, že probouzel se v nich kulturní zájem.

Sofisté se rozmnožili v poslední čtvrtině pátého století př. Kr., ale jejich sláva brzo zašla; místo nich nastoupily méně náročné školy filosofické.

Devatenácté století se pokoušelo zachraňovat čest sofistů; od dob Hegelových stoupali v ceně, protože přemrštěný intelektualismus předešlého století nedovoľoval oceňovat osobní charakter filosofů. Na počátku 20. století pak filosofové pragmatičtí dokonce se dovolávali sofistů jako autorit.



# HLAVA ŠESTÁ

## SOKRATES

### 1. Život

Sokrates (469–399), jeden z největších charakterů všech dob, byl prý dobrým sochařem v Athénách. Pozorováním života a kritikou druhých filosofů se dopracoval nové metody; necestoval, nenadchl se pro žádného učitele a pohrdal přírodovědou (jako jiní sofisté). Nic nenapsal; znám je ostatně jen jako stařec. Byl chudý, chodil nedbale oblečen a bos; zevnějšku byl prý ošklivého. Jeho filosofování připomínalo učení sofistů: na náměstí, v tělocvičnách, v dílnách, tedy tam, kde se scházeli lidé, aby si popovídali, vykládal mládeži, nových věcí chtivé, své nové pravdy. My bychom dnes řekli: působil na schůzích a v novinách – nikoli v knihách ani v učebnách. Rozprávěl, vyptává se svých posluchačů a užívá příkladů prostého života: o ševcích, jirchářích, oslech; v tom ohledu byl a chtěl být tento plešatec nehezkeho zevnějšku s ohrnutým nosem demonstrativně málo distingo- vaný. Mnoho však studoval a měl starší filosofii dobře promyšlenou; jeho úsudky o ní bývají ku podivu kritické.

Divný byl jeho vztah k mládeži; po řeckém způsobu, který snad byl zbytkem tradic orientálních, si vybíral hezké jinochy za miláčky a laskal se s nimi jako s ženami. Je divné, že v tom neviděli ani on, ani jeho okolí nic nepřírozeného. Zato neměl asi mnoho smyslu pro svoji ženu a pro děti.

Působil v době rozvratu athénské. Válka peloponéská se skončila porážkou Athén a Sparta nabyla vrchu. V Athénách nastaly domácí nepokoje, země klesala politicky, hospodářsky i kulturně. Byly to už zřejmé počátky konců klasické slávy. Bránil se Sokrates, či se nebránil?

## 2. Proti přírodovědě

Současníci počítali Sokrata mezi sofisty (tehdy ještě to jméno nebylo příhanou). Vskutku k nim Sokrates patřil v důležitých věcech; zvláště přijal veliký obrat, který provedli v řecké filosofii: s nimi se odvrátil od přírodní filosofie k otázkám duchovním, kulturním, etickým, politickým. „Od stromů a krajin se ničemu nenaučíš, zato však od lidí,“ řekl; nikde necestoval; žádnou kosmologickou teorii nevymyslel. Cicero o něm napsal, že svedl filosofii z nebes na zemi, tj. od studia astronomického k zájmu o poslání člověka na světě. Xenofon takto charakterizuje jeho kulturní zájem: filosofové, kteří studují přírodu, za mnoho prý nestojí, když nedovedou ji ovládnout, nedovedou dle libosti způsobit deště a větry; sám Sokrates studoval prý věci „lidské“, „zkoumaje to, co je zbožné a bezbožné; co krásné a mrzké; co spravedlivé a nespravedlivé; co mírnost a ztřeštěnost; co zmužilost a zbabělost; co stát a státník; co vláda nad lidem; co muž vlády schopný...“ Hlavní Sokratova námitka proti přírodovědě jest, že podává vědění *pouze empirické*, kdežto on žádal poznání *podstaty věcí*, to, co koneckonců *rozumíme* zbožností, krásou, spravedlností: nikoli přírodovědu, nýbrž metafyziku chtěl Sokrates! Vypráví, jak se mu líbil Anaxagoras, protože učil, že rozum učinil všechny věci; ale jak byl zklamán tímto učením, když viděl, že Anaxagorův domnělý rozum je také jen přírodní síla, nesrozumitelná, podobná chemickému působení. Totéž namítal i proti sofistům, ba jeho boj proti sofistice je vlastně bojem metafyzika proti empirismu, bojem za poslední, jistojistou pravdu proti pouhému nahodilému „mínění“, kterým podle něho jest zkušenost. Všichni uznávají, že se Sokratem počíná vrchol řecké filosofie: a tento počátek slávy je zahájen odsouzením přírodovědy a objevem duchovního života. Muž, který první důsledně dokazoval, že jest jediná, věčná pravda, stál při tom zády k přírodě...

Od té doby metafyzika, studium pravé podstaty věcí, se stalo předmětem vědeckého zkoumání: Platon, Aristoteles a celý středověk jiného zkoumání neznali; teprve nová doba zájmem přírodovědeckým se pokusila překonat Sokrata.

### **3. Dialektika**

Sokratovy problémy se týkaly podstaty ctnosti, otázek politických, podstaty dobra, přesného definování pojmů. I jeho metoda byla sofistická: byl dialektikem, tj. neznal moderní metody důkazu *ad oculos*, nikde se nedovolává názoru ani objektivních fakt, nikde není jeho snahou poznat danou skutečnost; jeho metodou je usvědčovat spoludebatéra: předpokládá, že bystrým rozbořem pojmu, o který jde, stálým vyptáváním a analyzováním odpovědí přivede soubesedníky hloub a hloub, až k pravému poznání. Byl to typicky řecký způsob myšlení; jeho metoda je hra otázek a odpovědí; má radost z usvědčování odpůrce někdy větší než z nalezení pravdy. Metoda dialogu nebyla snad jen nahodilou vhodnou metodou literární, jak jí užil Platon ve svých spisech, nýbrž odpovídala podstatě filosofického myšlení Sokratova; ostatně, už žáci Parmenidovi jí užívali. Dialog není rozbořem věcí, jaký zná přírodověda (není to popis, důkaz, experiment, hypotéza, ověření), nýbrž je to pouze a jen diskuse.

### **4. Pravda jedna jediná!**

Metodou tedy Sokrates patřil mezi sofisty; cílem se však filosofie Sokratova radikálně lišila od sofistů a byla protestem proti jejich lehkomyšlnosti. Základní tezí Sokratovou je, že jest pravda, že skutečně *existuje* mravnost, že *vládne* jedna jediná spravedlnost, že je dobro – nikoli snad jako mínění lidské anebo jako pomíjející zjev,

nýbrž jako *nejjistější podstata všeho*. Pravda je prý jedna jediná; platí jedna věčná spravedlnost; bohové jsou autoritou; mravní důslednost je nade vše. Sokrates protestoval tímto učením proti sofistické nesolidnosti; jen proti ní? Od vzniku řecké filosofie nebylo takových slov v Řecku slyšet; všude jen a jen lehkomyšlnost a posměch duchaplných intelektuálů z poctivosti. Tuto je význam učení Sokratova, na který navázal Platon: že jest jedna věčná pravda a že filosofie jest v jejích službách. Že této pravdy nelze najít ve smyslové zkušenosti, nýbrž že je obyvatelkou říše ducha. Že o pravdě nerozhoduje žádná autorita, nýbrž každý si musí o ní koneckonců rozhodnout sám: „Nebo tam jedni se domnívají, že druhé vyvracují, když... svědky četné přivádějí a vzácné... ale já sám jeden za pravdu ti nedávám!“

Sokrates nedovedl říci, co je pravda a spravedlivost, ačkoli ji pořád hledal; tak velice však byl přesvědčen o tom, že vládne a vládnout musí, že šel za ni na smrt. To byl jeho důkaz proti skepsi řecké filosofie.

Na tomto velikém objevu stojí Platon a Aristoteles; s ním počítá i scholastika; helénismus a novodobá věda se od toho učení odvrátily. Tu je význam Sokratův. Sokrates se opřel proti přírodnictví prvních filosofů a proti kultu duchaplnosti v druhém období řecké filosofie; tu a tam proniká u něho i nechuť k samému intelektualismu: celá předsokratovská filosofie byla zvážena Sokratem a shledána lehkou – v tom je pravý význam tohoto neobyčejného muže!

## **5. Definovat pojmy!**

Ovšem že už filosofové před Sokratem mysleli v pojmech; jak by jinak mohli myslet? Z počátku se však tak ponořovali do otázek přírodně filosofických, že pro zájem o přírodu jim unikal zájem o to, jak se o přírodě vyjadřují. Až dodnes bývá vlastností přírodovědců,

že pro samý zájem o věcný obsah poznání nedbají mnoho řeči, kterou toto poznání sdělují: řeč přírodovědců nebývá vzorem jasné a přesné řeči.

Když Herakleitos a Parmenides začali tápat kolem fakta, že vedle přírody existuje ještě myšlení o přírodě, postavili své nástupce před úkol obsah myšlení přesně formulovat. Paradoxy žáků Parmenidových jsou jakoby pokusem o přesné pojmy. Dialektika, nauka o usvědčení odpůrce, byla důsledkem. Sofisté ji znehodnotili; pohoršený Sokrates se jí ujal a začal soustavně zdůrazňovat: máme-li poznat pravdu, je třeba přesných výměrů. I stalo se jeho metodou přivádět posluchače k přemýšlení, co doopravdy je obsahem té myšlenky, kterou právě vyjadřují. „Co je to, co máš teď doopravdy na mysli? Tvůj výraz nevystihuje dokonale to, co chceš říci; hledejme výraz přesnější!“ Taková je pořád a pořád výzva Sokratova. Objevil pojmy a jejich definování: jaký to základní filosofický objev!

## 6. Indukce

Aristoteles chválí Sokrata, že má dvojí zásluhu: že objevil metodu indukční a definování pojmů. Indukcí jest u Sokrata rozuměti *objasňování myšlenek, které máme*. Pravíme-li např., že někteří lidé jsou spravedliví, neurčitě cítíme pravý smysl toho, co je spravedlnost: což všichni nevědí, co spravedlnost znamená? Kdybychom to nevěděli, neužívali bychom toho slova. Sokrates však přivádí své žáky k tomu, aby nedali na tento neurčitý dojem: připomíná jim případy, kdy ten onen byl nazván spravedlivým a ukázalo se, že omylem, protože dobře nevěděli, v čem spravedlnost záleží. I srovnává příklad s příkladem a krok za krokem vylupuje z chaosu řeči lidové pravý smysl slova „spravedlnost“. Sokrates tedy předpokládá, že je dáno, (rozuměj, v porozumění lidském dáno), co spravedlnost je; je to

něco jistého, jediného, o čem se všichni vědoucí lidé shodují; lidé na tuto jedinou věc ukazují řečí, když o spravedlnosti mluví; jde jen o to, co nejpřesněji vymezit, co to je. Indukce sokratovská nás tedy učí mířit svojí řečí přímo k srdci myšlených věcí.

V novodobé přírodovědě se také mluví o indukci; *nesmíme si ji mást s indukcí Sokratovou*. Nová doba předpokládá, že existuje jistá přírodní skutečnost, nám dosud neznámá, např. dráha nové planety nebo chemické složení dané látky; vědec zachycuje jisté úryvky přírodní skutečnosti a z nich krok za krokem se metodicky domýšlí, jaká ona skutečnost, ona celá dráha, ono chemické složení, doopravdy jest. Novověká indukce tedy *rozšiřuje hranice poznání přírody*. Sokrates, jak víme, nedbal přírody a nechtěl poznat věci lidem neznámých; předpokládal, že lidé koneckonců všechno, čeho potřebují, už mají v mysli vepsáno; protože však jen povrchně myslí, neuvědomují si, co vědí; aby si to uvědomili, k tomu pomáhá indukce. Indukce Sokratova tedy se týká oblasti ducha a je duchovědnou metodou na rozdíl od přírodovědecké indukce *novodobé*. Příklad věc objasní. Jeden moderní spisovatel dělá vtip: „O které mravnosti, pane, mluvíte? Jest mravnost sociální, jiná mravnost je politická, jiná jest náboženská, jiná obchodní atd.“ Tento řečník, aby poznal, co je mravnost vůbec, by užil *novodobé* metody induktivní a hledal by obecný výraz *pro nejrozmanitější názory mravní*. Sokrates si vedl jinak. V dialogu „Protagoras“ vypravuje Platon, jak Sokrates dokazoval tomuto sofistovi, že mravnost je jen jedna: neustále naléhal na to, aby Protagoras se držel smyslu své řeči o mravnosti. Nic nového neobjevili; dohodli se však nakonec o tom, co všichni rozumějí mravností a že mravnost je jedna, tj. jeden zákon pro všechny.

## 7. Interpretace

Indukce Sokratova není předchůdkyní novodobé indukce, nýbrž je prvním velkým projevem metody interpretační. Třeba jest vyložit rozdíl mezi přírodovědeckou indukcí a duchovědnou interpretací.

Předmět přírodní, tj. všechno to, co „je nám dáno“, je myslí naší cizí; studující tyto předměty, vedeme si jako vyzvědači v neznámé zemi: za každým sebemenším hnutím se snad skrývá neznámý nepřítel, který nás chce oklamat; dej si pozor na každou maličkost! Krok za krokem pronikáme do neznámé země: všechno v ní je nám cizí, nejmenší nový poznatek může rozbořit nejpyšnější naše stavby teoretické. I podrobuje si přírodozpytec vzpurnou přírodu se zbraní experimentu a pozorování.

Na projevy ducha se tato metoda zhola nehodí. Poznatky jako „krása“, „mravný čin“, „důvěra“, „ústava“ nejsou nic, jestliže jim od začátku nepodáváme ruku jako bratr bratru. Víme hned předem, oč tu jde, jen to nedovedeme vyjádřit. Chápeme je sice nedokonale, křivě, snad převráceně, ale jak bychom mohli říci o hudbě, že je krásná, kdybychom ji nedovedli v duchu hrát jakoby s sebou? Jde-li např. o to rozumět, co je „spravedlnost“, předpokládá interpretace všeobecnou, třebas neurčitou známost toho, co je spravedlivé; není-li této známosti, je všechna řeč o ní marná. Tygra nelze prosit o slitování ani od blázna se domáhat spravedlnosti. Úkolem interpretace je pomocí dokladů ze zkušenosti spravedlnost, kterou známe, přesně vymezit. I praví např. Sokrates: „Lidé, jsouce tázáni, je-li otázka dobře formulována, *sami od sebe* tak mluví o věcech, jak v pravdě jsou;“ tedy nikoli zkušeností docházejí poznání, nýbrž jen si je ozřejmují vhodně danými otázkami. A patří k slavným naukám Sokratovým a Platonovým, že prý člověk si pouze *vzpomíná* na své vědomosti, které duše s sebou přináší z onoho světa.

I jest pojem interpretace příbuzný pojům „výkladu“ (výklad textu), *exegese*, *hermeneutiky*. Klasického autora, filosofické dílo,

báseň, hudební dílo, obraz, mravní příkaz, státní zákon, stanovy spolku, politickou řeč interpretujeme, objasňujeme jejich smysl, obsah, cíl, to, co měl jejich původce na mysli, to, jakou mají tendenci. Sokrates metodu interpretační zavedl, Aristoteles ji soustavně rozvinul ve své „Logice“; středověk svými slavnými „komentáři“ ji prováděl ve velkém. V nové době interpretace pozbyla ve filosofii významu a stáhla se do filologie, práv, teologie a literární kritiky.

Ted' postihneme lépe rozdíl mezi pojmy u Sokrata a pojmy novodobé vědy. Pro přírodovědu je základním faktem přírodní skutečnost; pojem elektřiny, atomu, vývoje je slovní značkou pro něco v přírodě existujícího. Ne tak u Sokrata (Platona, Aristotela a v podstatě i u Parmenida); tam kořen pojmu je v říši ducha; nestojí proti sobě *příroda* a řeč, nýbrž *myšlenka* a řeč; pojem neoznačuje u Sokrata to, co jest, nýbrž to, co je v mysli. Příroda slouží leda k znázornění toho, co je v mysli.

## **8. Sokrates etik**

Opouštíme obor teoretické filosofie, v níž byl Sokrates reformátorem, a obrátíme se ted' k oboru etiky.

Počítá-li se Sokrates do malé skupiny mužů, kteří jsou vzorem pro všechny lidi všech dob, je to pro jeho mravní mužnost, kterou vyvrcholil řecké etické úsilí, jež se počalo sedmi mudrci. Spis Platonův „Obrana Sokratova“, jenž líčí a odůvodňuje zásady Sokratovy a zároveň ukazuje, jak chladnokrevně dovedl je provést do důsledků, je nejmužnějším dílem světové literatury, smělym vyznáním víry svobodného, nebojácného člověka. Jestliže byla teorie Sokratova vzorem pro Platona a pro středověk, jeho etika byla vzorem pro dobu helénistickou i pro některá období věku nového: „spravedlivý Sokrates“, „sokratická mužnost“ jsou dvojice slov, navždy spojené dohromady. Který Sokrates byl větší: teoretik, či etik?



Rozeznávejme v etice Sokratově vážnost a důslednost jeho učení od jeho obsahu. Vážnost a důslednost jsou nutnou vlastností každé opravdové etiky; tím lépe, že Sokrates zrovna v tomto ohledu nad jiné vynikl; vynikl zvláště nad druhé řecké filosofy: o kterém druhém řeckém filosofu je možno s podobnou pochvalou říci, že byl vážný a důsledný? Nic podobného se nepřipomíná o předchůdcích Sokratových; jeho nástupci pak jej jen v divných krajnostech napodobovali. Vážnost Sokratova je tedy světová; jeho princip, řídit se jen a jen rozumem, velkolepě důsledný; jeho ideál býti kapitánem své duše je mužný – zásady jeho však jsou jen průměrná antická životospráva, jakou jsme poznali po prvé u sedmi mudrců a jaká se od té doby ozývá z mravních příkazů všech řeckých filosofů. Ataraxia, autarkie, neochvějnost mysli, toto heslo, připomínající nehybnou tvář indiánských pohlavárů, je i heslem Sokratovým. „Byl tak velice pánem sama sebe (vypravuje Xenofon), že nikdy nevolil příjemnou věc místo dobré, tak byl rozumný, že nikdy se nezmýlil při rozhodování o tom, co je lepší, co horší.“ Jak chladný, abstraktní, nelidský je tento antický ideál filosofa! A také Sokrates, jako druzí filosofové, chápe vědění etiky: podstatou „moudrosti“ (safia) je uměřenost, sebevláda, která je základem ctnosti. Jako ostatní antičtí filosofové i Sokrates etik myslí jen na sebe sama, na to, jak se má zachovat na tomto bídném světě. Nám je dnes východiskem etiky bližní: mluvíme o lásce, službě, bratrství; co nechceš, aby ti jiní činili... Sokrates etiky tohoto druhu nezná; dovedl opravdu být kapitánem své duše; k čemu však koneckonců toto přísné kapitánství, vedoucí až k smrti?

Slovo „ctnost“ (areté) dostalo skrze Sokrata svůj historický etický význam; bylo později přejato stoiky a křesťany a odtud se dodnes traduje. Poznat ctnost a jednat ctnostně se stalo zvláště heslem filosofie úpadkové doby starověké. Nového pojetí ctnosti však Sokrates nepodal; držel se abstraktní formule, že cílem mravnosti je štěstí a prospěch; státní zákony mu byly měřítkem ctnosti („totéž je zákonité a spravedlivé“).

I Sokratovi bylo ctností jednání podle řádu zvykem ustanoveného: nerozeznával ještě mezi mravností a právem; obojí mu bylo stejně spravedlivé (diké). Kdo tuto spravedlivost plní, je dikaios, spravedlivý i mravný zároveň. Svědomí se Sokrates jen tak tak dotýkal; o právech individua proti společnosti ještě nevěděl, ačkoli byl prakticky krajním individualistou.

## **9. Ctnost je věděním?**

Zajímavější než obsah Sokratovy etiky je jeho formální zásada, že ctnost je věděním a že ctnosti lze učit. Je to zásada vlastní nejen sofistům, nýbrž charakteristická pro antickou filosofii vůbec; je plodem antického intelektualismu; je důsledkem učení, že cíl života je ve vidění pravdy.

Vypravovali jsme o tom, jak na začátku řecké filosofie formuloval její cíle mytický Pythagoras: že obyčejní lidé se pachtí po věcech tohoto světa, filosof však je nad všechnu životní shánku povýšen a miluje pravdu pro pravdu samu. Pravda tedy byla oddělena od života. Žádný řecký filosof neopustil tohoto stanoviska, třebaš sofistická praxe i praxe Sokratova mu byly nevěrné: filosofie byla útekem z tohoto světa klamu a mamu, útekem do říše pravého poznání, vidění pravdy. Boj životní, podnikání, organizování, praxe, cítění, nemělo u těchto mužů ceny filosofické; na těch jako by lpělo něco otrockého; jako by patřily jen k náhodám tohoto proměnlivého světa; svobodný muž má rád svobodné vědění, takové, které je samo o sobě. „Dáváme přednost zření skoro především jiným.“ (Aristoteles). *Teorie*, slovo Platonem stvořené, znamená vidění pravdy; život v teorii byl pravým životem filosofickým, povzneseným nad život otrocký. „Vědění a rozumění pro vědění samo jsou ze všeho ostatního nejspíše vlastností vědy; neboť ten, kdo touží po vědění pro vědění samo, bude především toužit po té vědě, která nejvíce odpovídá ideálu vědy.“ (Aristoteles).

Proto tito filosofové tak těžko nacházeli cestu k pochopení mravnosti, která ovšem se obrací k jednání, nikoli k vědě. Jak jsou vzletní v řečech o věčné pravdě, o svrchovaném Bohu, o absolutním dobru, tak jsou malomocní a průměrní, když mluví o tom, co máme dělat! Také Sokrates tonul v tomto přeceňování intelektu, odloučeného od praxe; odtud pak vychází jeho učení, že mravní zásady jsou jen svého druhu vědění a že není nic dobrého, co se koná neuvědoměle, a nic špatného, co je uvědomělé, neboli jinak, že „nikdo dobrovolně nechybje“. „Nikdo není dobrovolně ničemný, nikdo proti své vůli nešťastný.“ I hledal životní úkol ve „hledání podstaty ctnosti“, a „proto zkoumal, co je spravedlnost a co statečnost“, neboť „měl všechny ctnosti za vědění.“

Nebyl nikdy postaven před otázku: „Mistře, co mám dělat?“ Takto se ptát nebylo zvykem v řeckém světě intelektualistickém. A kdybychom se ho zeptali, odpověděl by jako všichni antičtí filosofové: odejdi z tohoto světa, ovládni sebe sama, patři na věčnou pravdu; všechno ostatní, činnost, láska, bude ti přidáno... *Poznání* dobra bylo pro Sokrata něčím tak svrchovaným, že mu ani nenapadlo, že by *jednání* nemuselo snad po poznání následovat; tak nepatrnou cenu přičítal jednání, na které my dnes vše stavíme. I my dnes jsme až příliš intelektualističtí a fantazujeme o mravní ceně vzdělání, cpeme do dětí abstraktní učnost, očekávající, že je tím mravně polepšíme, a někdy dokonce čekáme mravní pokrok od pokroku přírodovědy. Nicméně Sokrates nás daleko ve víře v rozum překonal: sotva dovedeme pochopit jeho učení, přes příliš antické, že ctnost záleží ve vědě a že nikdo vědomky nepáše zlo. Bylo to učení smělé, dokonalejší jistě než naše mravní nemohoucnost, která se schovává za pouhé vysvětlování toho, co se stalo, a za relativismus; byla to tvrdá víra, že rozum světem vládne. Bylo to smělé rozpoznání, že mravnost je uvědomělá mravnost; byla chyba, že Sokrates nehledal mravnost v dobré vůli, v uvědomělém jednání, nýbrž jen ve vědě, ale byla to velká přednost proti těm,

kdo mravnost matou s dobrosrdečností a hledají ji ve vrozených vlohách, ve zvyku a v podvědomí. Je sice pravda, že všechno jednání je ponořeno do podvědoma a na něm vyrůstá jako rostlina na záhonu a že bez zvyku by nebylo mravnosti; mravnost však vládne nad podvědomím a sama zvyky tvoří a řídí.

## ***10. Poznej sebe sama!***

Učitelé řečtiny nám s prsním tónem přesvědčení kázávali tento příkaz delfské věštírny, jako by v něm byla skryta největší moudrost. Máme však dost šťárání ve vlastní duši; i Dostojevský se svým přemrštěným psychologizováním se nám přejedl; svět, příroda a společnost nás tak absorbují, že nemáme kdy na vzdychavý subjektivismus. Heslo: Gnóthi seauton! (Poznej sebe sama!) bylo však základním vyznáním víry antického člověka; nešlo v něm sice o malomocnou psychologii, psychoanalýzu a jinou hypochondrii; slovům „*poznej sebe sama*“ se má rozumět „*ovládni sebe sama*“; ale i tak toto heslo Sokratovo bylo antickou zásadou intelektuála, uzavřeného do sebe sama, neschopného životního boje, a proto stavícího za jediný životní cíl zájem o vlastní duševní rovnováhu!

Toto heslo se zrodilo v prostředí, jež se odvracelo od veřejného zájmu: kolem zuřily války s hesly lokálními, vzpoury, boj politických stran o lokální moc; organizace řeckých států dohasínala; na severu rostla nová říše makedonská, na západě říše římská. Na tyto veřejné zmatky Sokrates neměl jiné odpovědi, než „*poznej sebe sama!*“ Odpověď ukazuje, jak řecká filosofie se ukázala bezmocnou v době nouze nejvyšší: byla příliš egoistická, příliš chladná, rozumářská, aby cítila s veřejným neštěstím a hledala pomoci zmatenému okolí. Heslo „*poznej sebe sama!*“ bylo aristokratické a bylo odpozorováno zásadám tyranů: jejich cílem byla moc, vláda, suverénnost vlastního já; i Sokratova zásada má tento cíl, jenže jej obrací do mysli samé

a mluví o *sebevládě* místo o vládě nad státem. Proto bylo toto učení řeckých filosofů jen přípravou k absolutismu. Při tom ještě Sokrates vysoko vynikl nad druhé filosofy veřejným zájmem: stíhal kritikou veřejnou podplatnost, demagogii, politické násilí; vždyť i politické ohledy měly vliv na jeho odsouzení! Ale apatie k veřejným zájmům, pěstovaná řeckou filosofií od dob fysiologů, se nedala snadno překonat; ani Sokrates si neuvědomil, že proti anarchii své doby měl bojovat lepším konkrétním programem veřejného života. Řecká kultura byla v rozkladu a Sokratovo učení koneckonců je jen jedním symptomem rozkladu: v době, kdy vlast byla v nebezpečí, kdy řecká vzdělanost valem upadala, kdy stav lidstva volal o pomoc, kdy lid, mládež, filosofie nevěděly kudy kam, Sokrates šel domů poznávat sebe sama! Předzvěst cynismu, stoických sebevražd a řeholnictví zaznívá z této zoufalé Sokratovy zásady, která se podobá směšnému podnikání indického proroka Mahátmy Gándhího, který jednou, když vypukla revoluce, kterou také sám podněcoval, utekl domů se postit, protože on, svatý muž, je proti násilí. Méně takových svatých mužů a pravdě by se na světě lépe dařilo.

## **11. Štěstí**

Ani Sokrates se však neuhnul praktickému odůvodňování mravnosti, otázce totiž, proč, k čemu mám být mravný? Nezdá se, že by ho tato otázka byla stála lámání hlavy; nejspíš jen mimoděk převzal od druhých pesimistickou nauku, že člověk na světě hledá „šťěstí“ (eudaimonia). Příliš často slyšíme toto poněkud šosácké heslo, ačkoli všichni uznávají, že nemožno říci, v čem záleží pravé lidské štěstí a ačkoli pořád vidíme, že lidé štěstí nehledají. Mluvíme o hledání štěstí tam, kde se bojíme mluvit o hledání konkrétních věcí: Kolumbus nehledal štěstí, nýbrž Ameriku; Hus nehledal štěstí, nýbrž právo proti koncilu; Napoleon nehledal štěstí, nýbrž vládu

nad světem. Lidské jednání není obráceno dovnitř, k průvodním duševním stavům, jakým je pocit blaha; lidé nemají ani na to kdy! Obrátí-li pak někdo jejich pozornost na „štěstí“, s odporem se odvracejí od tak ponižujícího smýšlení. Hledání štěstí je kvietismus; za Sokratovým „štěstím“ v pozadí se rýsuje stín buddhistické nirvány, popření zájmu o aktivní život. Řekl-li Sokrates, že „týž člověk je spravedlivý a šťastný“, budiž; co však potom máme hledat, spravedlnost, protože mimo ni není štěstí, anebo toto štěstí, které si koupíme za spravedlnost? Sokrates vskutku hledal spravedlnost; nač tedy odůvodňovat mravnost štěstím?

Eudaimonia, štěstí, se stala vlivem Sokratovým základem životosprávy helénistických filosofů; konstruovali si všelike divné štěstí, tu oblek z hadrů, tu stůl obložený jídlem a pitím, tu se důstojně halili v háv opovržení nad tímto světem a přeřezávali si ze samého štěstí žíly. Neboť všichni už dávno vědí, že není bezútešnější věci než hledat abstraktum zvané štěstím.

## ***12. Rouhání***

Když bylo Sokratovi sedmdesát let, byl obžalován, že nevěří v státní náboženství a že kazí mládež; byl odsouzen k smrti a vypil jed ve vězení.

Necht' byl Sokrates osobně vinen, či nic, jistě rouhání neobjevil; trpěl za všechny řecké filosofy, Thaletem počínaje. Někteří filosofové byli už před ním z rouhání obviněni; Protagoras byl proto vypuzen z Athén a jeho knihy byly veřejně spáleny; Anaxagoras byl obviněn v Athénách pro bezbožnost a uprchl. Jiní sofisté ani starší filosofové nebyli v tomto ohledu lepší.

Nechme zatím Sokrata stranou; panteismus a intelektualismus nebyl pravou náhradou za nedostatky Homéra a Hesioda; jestliže měli filosofové pravdu v jednotlivostech své kritiky daného ná-

boženství, byli příliš lehkomyšní a podkopávali víru v autoritu pravdy a mravnosti vůbec. Sofisté, to byla potopa, která přišla po tom, čemu učili Xenofanes, Herakleitos a jejich soudruzi. A lid se bránil, jak dovedl. Náboženská skepse řeckých filosofů se povyšovala aristokraticky nad víru lidu; filosofové se pokládali za smetánku a vyhrazovali si právo nevěřit. Co podávali lidu místo jeho víry, za- jisté nedokonalé? Žádný z nich neprojevil činnou lásku k víře lidu svého; opustili lid a posmívali se mu. A proto žaloby z bezbožnosti měly psychologické oprávnění. Lid se právem bouřil proti těm, kteří mu s posměchem všechno brali a nic mu nedávali. Je neupřimné vzdychat nad nesnášenlivostí a nevzdělaností lidu řeckého, protože pronásledoval své filosofy. Filosofové neměli práva od lidu očekávat sympatií.

Sokrates byl v tomto ohledu, ve víře v bohy a zákony, lepší než druzí filosofové. Ba jeho učení o bozích a jeho neustálé zdůraz- ňování autority zákona vypadá jako reakce proti té lehkovážnosti, se kterou si vedli jeho předchůdci. I on odsuzuje nemravnost bohů olympských; ale Xenofon chválí na něm, že byl tak zbožný, že nic neudělal bez porady s bohy; doporučoval věštírnu v Delfách, věřil ve vnučení ve snách, obětoval bohům, mluví o bozích s úctou.

Všechny tyto projevy znějí vážněji než projevy jeho předchůd- ců; snad bychom čekali více kritičnosti, více soustavnosti, ale to není hlavní; větší nedostatek je, že všeobecné skepsi neodolal ani Sokrates. Ačkoli tolik odsuzoval sofisty, proti filosofické nevěře neměl ani slova námitky; filosofové, rozebírající Platonovu obranu Sokrata, shledávají, že bylo Platonovi (a snad přímo Sokratovi) těžko se hájiti proti obžalobě z nevěry. Postavil se proti destruktivní filosofii své doby; hájil směle zákony; síly jeho však nestačily na překonání destrukce náboženské. Byl to příliš těžký úkol; Sokrates jej nesvedl – a lid se pomstil.

### ***13. Profanum vulgus***

Řeč, kterou měl Sokrates před soudem, háje se proti obžalobě, je v tom podání, jak je známe od Platona, překrásná; mluví ke všem lidem všech věků; je to vzor filosofické jasnosti, přímosti, mužnosti; je to jedno z největších děl světových. Neliší se však od dnešních obran, jaké slýcháme od obžalovaných na soudě, jen svojí formou a hloubkou; čtenáře naší doby zarazí na ní suverénní Sokratovo pohrdání citem. Přímo se chlubil, že nechce působit na cit soudců pláčem své rodiny a pláčem vlastním: „nesrovnává se to vůbec ani s pojmem spravedlivého soudce prositi a chtíti ujít odsouzení uprosením místo poučením a přesvědčením.“ Proto řeč působí skoro jako provokace soudců, bídných lidských tvorů, kteří sedmdesát-sedmkrát denně zhřešili; a i Sokrates byl jen slabý, hříšný jejich bratr. Potřebovali plakat nad sebou všichni a odpustit i odpuštění se doprošovat: „vždyť jsou Prosby také Dia velmocného rozenky!“ Není lidské jen a jen rozumem analyzovat pravdu; působit na cit je slušné a nutné. Sokratovo chladné pojetí vztahu mezi lidmi ukazuje, jak se v něm ještě neprobudil celý člověk; jeho následovatelé, podivínští cynikové a stoikové, zdělili právě tento jeho nelidský chlad; nedostatek prostého lidství nahrazovali úpornou vůlí: i to byla ataraxia!

Byla to neschopnost cítit konkrétně a lidsky. Není divu, že Athéňany tento dřevěný poměr k věcem daného života dráždil. Máme o něm i jiné doklady. Platon vypravuje ve Faidónu podrobně, o čem všem Sokrates před smrtí filosofoval: o rodině je tam pouhá zmínka, že Sokrates „promluvil s ženami, nařídil jim, co chtěl, a řekl ženě a dětem, aby odešly“. Dost. Bylo to řecké, bylo to lidské? Hektor v Iliadě byl také řecký hrdina; když odcházel do boje (také na smrt), loučil se se ženou, která měla dítě na ruce. Dítě se leklo chocholaté přílby tátovy:



Tehdy otec milený usmál se i máti velebná.  
Ihned sňal s hlavy přílbu slovutný vévoda Hektor,  
Pak ji na zem položil, zářící veskrze leskem;  
Když mileného synáčka zulíbal a v paži pohýčkal,  
K Zévu a k ostatním bohům jal se modliti takto:  
Zéve a všichni druzí bohové, dejtež, by i tento  
Syn můj, tak jako já předešel v boji všechny Troy,  
Tak statný jsa silou a mocí, aby Iliu vládl...

A onen dřevěný, pohrdavý, necitelný poměr měl Sokrates i k lidu. Působil v době politického rozvratu své vlasti; proti němu nedovedl postavit než pohrdání lidem a aristokratický útěk z veřejného života. Stal se otcem kosmopolitismu (ke kterému ovšem už filosofie jeho předchůdců, zvláště sofistů, tíhla). Přičítá se mu výrok, že prý „není ani Athénanem, ani Helénem, nýbrž světoobčanem.“ To je vkládáno do jeho úst teprve pozdější dobou; ale zárodky kosmopolitismu u něho jsou. Kosmopolita, světoobčan, svaluje ze sebe odpovědnost za osudy svého lidu; je bez vlasti, „déraciné“, tj. bez lidí, se kterými a proti kterým chce vésti denní boj duchovní. Kosmopolitismus jest pro veřejný život tím, čím je panteismus pro zbožnost: popření konkrétních závazků, odůvodňované abstraktní teorií. O otázky veřejné Sokrates nechtěl dbát; po prvé vystoupil jako veřejný řečník, když mu bylo 70 let a když sám sebe před soudem hájil. V té obhajobě pak provokoval vážný soud lidu; když už byl odsouzen a měl si podle platného zřízení navrhnout trest, postavil se s pohrdáním proti rozsudku a navrhoval si národní vyznamenání. To nebylo ani taktické, ani taktní, ani pedagogické. Dnes bychom užili o takovém jednání velmi ostrých slov. Učil, že prý, „kdo chce v pravdě bojovat proti bezpráví, toho místo je v životě soukromém, nikoli veřejném.“ To byla katastrofální zásada pro řeckou svobodu, a mládež se jí opravdu kazila. Necht' si veřejné poměry byly zlé; necht' si jeho zásada byla důsledkem intelektualismu řecké filo-

sofie, staletí připravovaným, byla to těžká chyba. Ať si byli žalobci Sokratovi jacíkoli lidé a nechť si byl Sokrates sebegeniálnější; proti apatii filosofické soudcové hájili – neobratně zajisté – svobodu lidskou, která se jen ve veřejném boji, a tedy politicky obhájití dá. Tento nezájem o lid vedl Sokrata k podezřelým sklonům; je divné, že se mezi jeho žáky a přáteli našlo nápadně mnoho lidí politicky nespolehlivých, ne-li dobrodruhů, jako byli Alcibiades a Kritias. Je divné, že vznikla proti němu výtky, že prý učí opovržení k platným zákonům. Z jeho vynikajících žáků Xenofon, Athénan, byl více doma v Persii a ve Spartě než ve své vlasti, Athénách; Platon, jeho největší žák, vymýšlel reformu ústavy pro Syrakusy, ale na politiku vlasti, Athén, hleděl s opovržením. Budme však spravedliví: i v politickém ohledu byl Sokrates lepší než druzí řeční filosofové, zvláště než jeho předchůdci; nejenže nebyl cynikem, ale opravdově se o politiku staral; jeho kritika sofistů a kritika demagogie je dokonce projevem soustavného zájmu o veřejný život. Bohužel i tu intelektualismus rozleptal už veřejný život tak, že Sokrates nenašel k němu zdravého poměru a chápal veřejnou činnost příliš kosmopoliticky.

## **14. Význam**

Přesné myšlení a spravedlivý život bylo programem Sokratovým. V obojím ohledu vysoko vynikl nad to, co obvykle jmenujeme slavným mužem; není druhého filosofa rovného Sokratovi velkolepou kritičností a přímočarostí jeho života. Těmito dvěma zásadami, přesným myšlením a spravedlivým životem, Sokrates také působil na potomstvo. Někteří se dokonce domnívají, že Sokrates je vtělením Řecka a jedině pro něho prý ještě dnes na Řecko pamatujeme.

Jest však dělati rozdíl mezi Sokratovým působením mravním a teoretickým.

Nade všechno Sokrates vynikl jako teoretik; tuto, v kritice, v požadavku přesných pojmů, v přesvědčení, že existuje jedna pravda, že platí jedna spravedlnost, je světodějný význam Sokratův. V tom ohledu vyvrcholil starší filosofii řeckou, překonav přírodnickou filosofii kritičností a monismus eleatů věčností; na jeho učení jako na pevném podstavci stojí filosofie Platonova o ideách a Aristotelova logika. Geniální Platon pochopil, co si má ze Sokrata vybrat: nikoli etiku, nýbrž jeho teorii. Byla-li řecká filosofie intelektualistická, tuto přinesla své krásné plody.

Sokrates je za druhé světovým etikem, i v tomto ohledu vrcholem řeckých etických ideálů. Zvláště je velkolepé, jak právem pochopil, že etika nezáleží jen ve vymýšlení nových systémů a v krasořečnění; etik, který nezápasí vlastním životem o své, své! zásady mravní, je sice příliš častý zjev v dějinách filosofie, ale příliš každodenní, příliš málo cenný. Sokrates měl své zásady a dovedl je uplatnit. Vskutku také jeho působení etické bylo převeliké: bylo mnohem větší, měříme-li je dobou působení a počtem žáků, než jeho působení teoretické. Jen Platon a Aristoteles z jeho velikých žáků dovedli pochopit jeho teorii; celá následující doba antická, zvláště helenismus, žili pod dojmem jeho etiky. Cynikové, hédonikové, stoikové, epikurejci na jeho učení stavěli svoje etické systémy; „nebojácný Sokrates“, důsledně myslící hrdina, muž, který vzdoroval vášním lidu, filosof bosý, bez pláště a chudý, kletba ševců, mistr v hladovění, spoléhající jen na rozum, staly se ideálem filosofickým v době úpadkové. I potom totiž filosofie byla „sofia“, životní moudrost, životospráva; a Sokrates se stal jejím vzorem. I v pozdějších dobách, za křesťanství, se vzpomínalo na Sokrata na prvním místě jako na hrdinu mravního.

Sokratova etika však se daleko nevyrovná jeho teoretické filosofii. Byl příliš intelektuální, příliš chladný, příliš nesociální, příliš antický. Jeho slavná slova ke Kritonovi v dialogu Faidón, „já však se řídím rozumem“ se stala heslem suchých dogmatiků, cyniků, stoiků, na doklad, že rozum pro mravnost nestačí.

Je podivuhodné, že takový veliký muž nezaložil žádný „sokratismus“, žádné hnutí, které by šlo za jeho zásadami; nebyl tvůrcem ani systémů, ani škol a neměl v sobě nic misionářského. Mužové mnohem méně významní a kritičtí se stali zakladateli velikých sociálních hnutí; Sokrates, jak byl chladný za svého života, tak kráčí sám a sám i po smrti, a ozvěna jeho kroků se osaměle odráží od ulic historie.

Antické učení o intelektuálním základu mravnosti, o tom, že posledním cílem života je pravdu vidět, ukazuje u Sokrata křiklavě své nedostatky. Sokrates odtrhuje mravnost od skutečného, teplého, intimního života; nutně vysušuje život. Jeho neurčitost náboženská, kosmopolitismus, malý zájem o politiku, nezájem o rodinu svědčí proti němu. Bez iracionálnosti není mravního života: láska, добрota, nejsou pouhým důsledkem rozumu; rozum je sice ovládá, ale netvoří jich. Ani Sokrates, ani jeho žáci Platon a Aristoteles nemají pochybností o vedení života, neznají protestů lidí nepochopených a po pochopení toužících, neměli náboženských ani jiných krizí, ani výčitek svědomí, nemají intimního duševního života. Proto také jeho etika se líbívala dobám s vysušeným vnitřním životem, cynikům, hypochondrům a lidem nemajícím smyslu pro kritické hloubání. Sokrates se stal po své smrti heslem filosofů, kteří suchopárným moralizováním zakrývali svoji slabost rozumovou; v nové době pak se dovolávali rádi Sokrata ti, kdo hledali zbraně proti teologii a proti filosofii ve smyslu jakés šedivé abstraktní etiky, jako byli mnozí osvícenci a volnomyšlenkáři.

Sokratova studená etika je průměrná občanská etika; je bližší orientálnímu fatalismu než novodobé účinnosti. Proroctví starozákonní, křesťanství, rytířství, demokracie položily propast mezi nás a Sokrata.

## 15. Sokratikové

Sokrates byl reakcí hluboko odůvodněnou proti dosavadní filosofii řecké; pokusem zvrátit její intelektualismus, pokusem ovšem nedokonalým. Jen u Platona a Aristotela se podařilo Sokratovi najít porozumění. Měl však mnoho věrných žáků, z nichž někteří založili samostatné školy. Říká se jim obecně sokratikové; je to škola *megarská*, *elická* a *eretrická*, *cynická* a *kyrenaická*. O cynické pojednáme později; druhé mají malý význam; uveďme tedy jen, že vůdci školy megarské byli *Eukleides* (jiný muž než známý matematik) a *Stilpon*, zakladatelem školy elické (podle města Elis) byl *Phaidon*; později byla škola převedena do města Eretria; zakladatelem školy kyrenaické byl *Aristippos* z Kyrene, který založil učení *hédonistické*, že smyslem života je hledání štěstí, tj. okamžitého požitku.

# HLAVA SEDMÁ

## PLATONISMUS

### *1. Platon*

Platon, (427–347), největší filosof všech dob ze starobylé šlechty athénské, dovedl se zamilovat do každé soustavy filosofické jako slečinka; měl ji hluboce rád, oddal se jejím nejlepším myšlenkám a přijal ji za svou; ale byl to muž krajně kritický, nezávislý. Starověcí světáci se chlubili heslem: jsem všude pán, ničemu se neodevzdám (echó, uk echomai), Platon byl neskonale lidštější; pořád se odevzdával, a proto byl pánem. Každá filosofie, se kterou se na svých velkých cestách světem setkal, přetvořila jeho mysl; nadchl se pro Sokrata, megariky, pythagoreismus, eleaty, ale zůstal Platonem, osnovatelem nejsamostatnější filosofie. Dovedl sympatizovat s mystikou, ale vyniká smyslem pro logiku; žádná pověrečnost se ho nedotkla, žádné vizionářství. Bohémství všeho druhu se mu příčílo. Vyniká vzletem a plastičností líčení. Jeho spisy jsou stejně díly uměleckými jako filosofickými.

Prožil na sobě politickou krizi své doby. Jako filosof a intelektuál se o politiku svého okolí nestaral; ale jako Sokrates tak i Platon proti vši tradici řecké filosofie byl zachvacován touhou po praktickém životě, touhou, kterou nedovedl realizovat; vnitřní boj mezi intelektuálem a organizátorem se táhne celým jeho životem. Dvakrát odešel na Sicílii s politickými reformními plány pro Syrakusy (jak pověst vypravuje). Pokus bídne ztroskotat; Platon se ani nedostal k reformování a byl prodán do otroctví, prostě proto, že se znechutil vládci města. Ostatně jeho funkce na dvoře syrakuském byla, zdá se, spíše funkcí vychovatele, jakéhos zpovědníka než funkcí politika. Nicméně založením akademie a dílem „Ústava“ se stal jedním

z nejvlivnějších organizátorů světa. Ale jest i jedním z největších intelektuálů. Zemřel v 81. roce života a pohřben byl nedaleko školy, kterou založil.

## 2. Akademie

Po devítiletém cestování po Velkém Řecku a Egyptě, které Platona stálo asi celé jeho jmění, vrátil se do Athén a založil společnost po způsobu pythagorejců, z níž vznikla první samostatná (vysoká) škola. Byla v tělocvičně („gymnasium“), zvané akademie, kterou pro něho přátelé koupili; členové její se mezi sebou nazývali „přáteli“. Vlastně to nebyla první škola toho druhu. Řečník *Isokrates* vedl tam školu konkurenční, velikou, slavnou, navštěvovanou žáky z blízka i z dále; chlubil se, že jeho učení je praktické, odchovává muže činu, řečníky a politiky, kdežto Platon podával jen teoretické vědění, založené na matematice. Vskutku mnoho významných politiků se u Isokrata vyučilo – za drahé peníze. Aristoteles, žák Platonův, napsal později obranu výchovy teoretické; z ní je vidět, že Platonovi šlo o výchovu pro život *nepřímou*, o kulturu ducha, vzdělání charakteru, kdežto Isokrates zdůrazňoval technické otázky aktuální. Budiž jakkoli, Platonova škola nabyla významu světového, Isokratova zanikla beze stop. Proč v tomto velkém experimentu praxe podlehla teorii? Je snad opravdu kultura ducha, odvrácená od praktických otázek neboli co ve smyslu ovšem zúženém nazýváme humanitním vzděláním, opravdu bližší poslání člověka na této zemi než zájmy praktické? Anebo byl snad jen Isokrates neobratný? Anebo nebyla doba ještě zralá pro pochopení praktičnosti? Budiž jakkoli, jde o těžkou a světovou otázku, aktuální dnes jako tehdy za živobyť Platonova.

Platon byl prvním ředitelem své školy; v ní žáci žili (zcela jednoduše), v ní byly speciální přednášky pro žáky zasvěcené a populární

přednášky pro obecnstvo; škola byla s lavicemi pro žáky, s učiteli a knihovnou i s vlastní dotací a s ředitelem, voleným všemi členy společenstva, z jejichž příspěvků se škola udržovala. Akademie je novým kulturním podnikem v dějinách civilizace; je tak novým zjevem, jako byla první republika, první církev, první aeroplán; od té doby nabývala různých forem, ale nikdy už nezmizela ze života lidstva. Platonova akademie se udržela i po jeho smrti a stala se vzorem pro mnohé školy jiné už za živobytí Platónova, pro školy v Athénách i jinde, zvláště v Alexandrii; pro kláštery středověké, pro univerzity středověké i pro mnohé vědecké ústavy doby nové. Jaké to slovo v dějinách řecké filosofie: Platon *zorganizoval* –! Ani jeden z jeho předchůdců na žádný podnik nepomyslel – ale tuto král intelektuálů organizuje se světovým úspěchem!

Mnozí organizátoři později rádi nazývali všelike podniky vědecké „akademiemi“ po příkladu Platonově; jenže jeho slavná akademie byla příliš antická, příliš platonická, aby se dala obnovit v dobách nakažených smyslem pro životní boj. Akademie Platonova měla být společností vyvolenců, jejichž duše se povznesla k poznání absolutního dobra a kteří opustili starostlivý lid tohoto světa i vědu a politiku, aby mezi knihami se odevzdávali čistému patření na dobro a krásu.

### **3. Vývoj Platonovy filosofie**

Platon byl věren Sokratovi celý život; jest světovým obrazem žáka věrného mistrovi až do smrti. Navazoval na Sokratovo učení o pojmech a o indukci; Sokratovy myšlenky čím dál tím samostatněji rozvíjel, až se dopracoval velikého systému vlastního. Následoval Sokrata také v etických zásadách, ale v tom ohledu byl tak málo originální, jako jeho mistr.



Zažil rozvrat vlasti; vliv Sokrata a rozháraná doba způsobily, že se uzavřel do učebny před veřejným životem; pokládal prý vlast za ztracenu. Nicméně zdědil po Sokratovi i zájem o abstraktní politiku, a tak zápasil mezi posláním filosofa, toužícího po vidění absolutní pravdy, a mezi posláním organizátora státu. Jako filosof odloučený od života vzlétl do nejvyšších sfér myšlenky a byl přesvědčen, že politické starosti jen znesvěčují čisté snahy myslitelovy. Jeho nejhlubší spis však, „Ústava“, je plán na organizování státu; tehdy učil, že „vládcové mají být filosofové“. Jeho politické experimenty selhaly, měly však světodějný význam: podle jeho plánu je organizována katolická církev a na jeho „Ústavu“ vzpomínají i komunisté.

Až na spisy stařecké jsou díla Platonova psána ve formě dialogu, který vede Sokrates s jinými mysliteli. Tato forma, které užil po prvé Zenon z Eley, se stala pak vzorem mnohým spisovatelům, v starověku mezi jiným Ciceronovi, v středověku Řehoři Velkému, pak v renesanci a ještě Humeovi; je připomínkou, jak řecká filosofie povstala ve společnosti z debat; nám se zdá rozvláčná.

Platon napsal 36 knih v 56 svazcích; zachovaly se všechny i s jeho korespondencí, jako doklad zcela neobyčejné úcty, kterou svět prokazoval svému myšlenkovému vůdci; zachovalo se však i mnoho spisů podvržených. Není znám postup, v jakém Platon svoje dialogy psal; komentátoři rozeznávají u něho období *sokratické*, kdy mladý Platon celkem věrně reprodukoval učení mistrovo (sem patří zvl. „Obrana Sokratova“, „Protagoras“, „Gorgias“); v následujícím období, *megarském*, slohově méně dokonalém, Platon měří učení mistrovo s filosofií jiných mužů, zvláště eleatů, jejichž nauky poznal na cestách („Theaitet“, „Sofistes“, „Státník“, „Filosof“). Ve vrcholném období, po návratu z cest do Athén, převládá zájem o mýtus, podněcený studiem pythagorovců. Ted' Platon rozvinul učení o *ideách*. („Phaidros“, „Hostina“, „Faidon“, „Ústava“, „Timaios“). Poslední veliké dílo, „Zákony“, patří období *stařeckému*.

## 4. Dialektika

Platon definitivně zorganizoval dialektiku jako metodu filosofickou. Začala se při hostinách velmožů řeckých, kde zkušení a v diskusi obratní mužové vykládali, dokazovali a hájili své originální pravdy. Byla posunuta kupředu, když eleaté začali učit, že pravé jsoucno je jen v mluvení (myšlení) a odtud začali dovozovat paradoxní závěry o tom, jak Achilles nedohoní želvu a jak letící šíp se nehýbe z místa. Tvrdili, že to dokážou rozbořením pojmů, výroků: o to, co je ve skutečnosti, se nestarali. Sofisté a Sokrates zdokonalili tuto metodu, nám dnes cizí (fenomenologové ji znovu zavádějí); Platon si jí tak velice vážil, že někdy užívá slova „dialektika“ záměnou za „filosofii“. Dialektika jedná tedy o věcech, pokud jich nelze smysly postihnout, ale o kterých lze mluvit. O smyslových věcech jedná „fyzika“, tj., podle dnešního názvosloví „věda“; ta však je prý (podle Platona) jen předsíní filosofie; nikoli základem, nikoli úvodem, nýbrž jen nedokonalou, nedosti promyšlenou dialektikou.

Ten, kdo by rozuměl slovem „dialektika“ jen obratné mluvení, chytračení, advokátství, postihl by sice nedostatky tohoto způsobu myšlení, ale jeho podstata by mu unikla; proti dialektickému chytřáctví mluvili Sokrates i Platon, a přece byli oba dialektiky. V dialektice jde o *smysl řeči*, o to, co se výrokem nějakým koneckonců povídá. Slovo „pozor!“ může mít např. různý smysl: pronáší-li je papoušek, nespíš nemá vůbec smyslu a je jen přírodním zvukem; volá-li tak druh na druhu po česku, upozorňuje jej snad na nebezpečí; volá-li toto slovo Rus, chce říci „hanba!“ Nejde tedy o přírodní zjev, o fyzické chvění vzduchu, o fyziologii hlasu, o skládání hlásek; nejde o nic, co by bylo pouze smyslům přístupno; slovu „pozor!“ musím *rozumět*, tj. podřídít se zamýšlenému obsahu jeho. Nuže, dialektika vychází od smyslu slov, výroků, řeči a předpokládá, že poslední podstatou všeho, tedy jakousi věcí o sobě, jest to, co jest u samého kořene všech výroků. Jako by všechno kolem nás hovo-

řilo: nebesa, hvězdy, povětrí, nitro zemské, lidé, společnost, dějiny, a jako by úkolem filosofie bylo najít poslední smysl této světové řeči. Filosofie takto pochopená je dialektikou.

Platon a jeho doba neupozorňovali však obzvlášť, že jim jde právě o smysl řeči; neznali ještě novodobé filosofie, která rozeznává danou objektivní skutečnost a její slovní popis.

V sedmé knize „Ústavy“ je slavný obraz Platonův o podstatě poznání. Představte si, píše, lidi jakoby v podzemním sklepení; tam žijí od dětství spoutáni na celém těle, takže jen nehybně hledí na zed' před sebou. Vysoko a daleko vzadu za nimi hoří oheň, a mezi ním a sklepením chodí bytosti, nosíce všeliké věci. Oni vězňové vidí jen, jak po zdi, na kterou patří, se míhají stíny těchto bytostí. To je jejich empirický svět; filosofie je pokusem popatřit přímo do onoho ohně a vyjít ven na denní světlo. Jak se však dostaneme k pravému poznání? Platon odpovídá jinak než nová doba. I novodobá filosofie hledá pravé poznání; také člověk neznající zákonitosti přírodní je na celém těle spoután a hledí do tmy, a jen stíny ho straší; také Newton a Kant hledali pravou skutečnost za zmatkem zjevů. Veškerá filosofie nové doby předpokládá, že jest jakási objektivní skutečnost, jakési „Ding an sich“, které poznáváme jen na povrchu; metafyzika má nám otevřít oči pro jádro této objektivní skutečnosti. Podstata věci je tu dána přírodou; je mimo nás, na obloze, v atomech, v energii. Filosof stojí proti ní jako pozorovatel; konstatování toho, co doopravdy existuje na kořenu věcí, je jeho cílem. Pro starověkého a středověkého filosofa, pro dialektika, objektivní skutečnost nebyla však posledním absolutnem, nýbrž jen jakoby slovem, gestem, které něco znamená. Smysl jeho postihnout bylo cílem metafyziky (dialektiky, ontologie). Smyslu řeči však rozumíme, když se nám vysvětlí, přesně logicky formuluje, zbaví všech nejasností; nuže, toto je cílem dialektiky. Přiznejte např., že vesmír je báseň nebo oblast zákonů božích; úkolem filosofie je pak upozorňovat na smysl této básně a těchto zákonů, vyjadřovat je

svými slovy, přesně formulovat pojmy, komentovat báseň a zákon, analýzou řeči, tj. debatou, disputací se dopracovávat pravého smyslu. Pro dialektiku je tedy *smysl věcí primární*, kdežto přírodní zjevy jsou jen jakoby hlásky řeči; pro soudobou filosofii příroda sama o sobě jest primární a vědění o přírodě jest jen jakoby odleskem pravé skutečnosti.

V nové době se význam „dialektiky“ zkresluje; předpokládá se totiž, že jest objektivně daná příroda, o níž si lidé tvoří soudy; předpokládá se dále, že toto souzení samo o sobě, jestliže odvozuje prostě logické důsledky z daných prvků a nedbá zkušenosti, je dialektikou. Ovšemže starověcí filosofové rozuměli dialektikou metodu provádění důkazu pouze logickými prostředky, ale činili tak proto, že předpokládali, že lidé vědí v principu, o čem jde, a že je to jen třeba přesně vyjádřit. Bez tohoto předpokladu by antická dialektika neměla smyslu.

Na počátku devatenáctého století nabylo slovo „dialektika“ nového významu vlivem *Hegelovým*. Hegel sice slovně uznává, že úkolem metafyziky jest hledat smysl dějství, mluví o tom, že podstatou všeho jest duch a rozum a že skutečnost jest jen vyjádřením absolutna. Přesto však dialektika Hegelova jest daleko bližší novodobé víře v přírodu než dialektice antické. Hegel je spinozovec; mluví-li o tom, že skutečnost je vyjádřením absolutna, nerozumí slovu „vyjádření“ tak, jako když pravíme, že člověk vyjádřil myšlenku. V tomto případě řeč toho člověka jest jen nedokonalým, nahodilým prostředkem pro myšlenku, která by mohla být vyjádřena také jinak. Hegel však se domnívá, že ta slova sama sebou jsou myšlenkou. Za druhé schází Hegelovi pojetí *porozumění*: vyjádření jest vskutku slovem jednoho člověka k druhému, kdežto Hegel se pouze domnívá, že absolutno se projevuje; *komu* se projevuje, na to nepamatoval.

## ***5. Platon a jeho předchůdci***

Čtenář, obeznámený s filosofickým učením předchůdců Platonových, snadno vyslouchá z jeho výkladů známé tóny: tu jako by slyšel Sokrata, tu Pythagora, tu Parmenida, tu Herakleita. Jest vztah Platonův k předchůdcům vývojem poznání lidského, které se valilo od generace ke generaci jako lavina a neslo s sebou staré myšlenky, na něž se nalepovaly názory nové? V tom případě by byl vztah mezi řeckými filosofy jen přírodní; jako po prahorách přišly prvohory, po noci přichází den, tak by po Pythagorovi přišel Sokrates, po Sokratovi Platon. Tato genealogická nástupnost však nevystihuje vztahu mezi filosofy, kteří se spíše podobají poradě přátel, zaujatých jednou myšlenkou; vyjadřují se podobně a hledají podobný cíl; jen jako by objasňovali věc s různých stran. Pozornost, kterou prokazovali jeden druhému, je sdružuje.

Dějiny řecké filosofie nejsou pokrokem v uvědomování a precizování jedné základní myšlenky, která by se vyvíjela jako nadosobní pravda; každý z filosofů, o nichž jsme dosud jednali, pokud se dá posoudit, cítil se samostatným a nikterak nepozoroval snad neukončenosti a prozatímnosti svého učení. Ani bychom nevystihli stanovisko Platonovo k jeho předchůdcům, kdybychom u něho hledali úmysl opravit, doplnit, prohloubit názory starší. Který sebevědomý filosof by se snížil k takovéto úloze, kterou mu předpisují některé pozitivistické názory o pokroku lidského vědění? Raději pokládejme filosofy za nezávislé občany, kteří ze svobodného rozhodnutí přinášejí své názory k obecné diskusi a debatují také se svými předchůdci. Nejsou služebníky cizích ideálů; nejsou pouhými hlasateli a zdokonalovateli nadosobní pravdy, nýbrž tvoří své osobní pravdy ze svobodné vůle svou osobní činností; vztah mezi nimi se spíše podobá vztahu poslanců v demokratickém parlamentě.

A přece jsou řeční filosofové na sobě závislí, přece lze v hrubých obrysech rozeznat předchůdce od nástupců. Tento problém dějin

filosofie stojí před námi ve velkém po prvé u Platona. Už dávno před ním se vyskytují stopy uvědomělého navazování na minulost; už filosofové z doby předsokratovské vzpomínali předchůdců a kritizovali je, jak jsme na svém místě upozorňovali; Sokrates sám byl mistrem kritiky starší filosofie. V úvodu jsme vyložili, jak bez tohoto historického navazování není filosofie, není duchovního života vůbec. Před vznikem civilizace, za vlády mýtu, bylo ještě příliš málo historického navazování. U indických filosofů, babylonských a egyptských mágů schází ještě kritická vzpomínka na předchůdce a vědomí, že myšlenky jednoho myslitele jsou materiálem pro myšlenky druhého. Teosofové a mágové vstávají nezávisle jeden po druhém z hlubin nekonečnosti a nanejvýš se dovolávají tajemných, mlhou předhistorie zahalených héroů, kteří pro ně nejsou předchůdci, nýbrž nadpozemskými posvětiteli. Každý teosof je jakoby nahodilou příležitostí, aby absolutní, tajemná pravda skrze něho se povznesla na povrch z hlubin přírody. Čínští myslitelé poněkud pokročili: tápají jako by ve snách po minulosti, ale ani oni neumějí kritikou spojit různá učení v jedno. Teprve v Řecku, se vznikem vzdělanosti, povstala historie; tu filosofové po prvé se dovolávají předchůdců, kritizují je, opírají se o jejich nauky, užívají jejich pojmů. Tu po prvé se tvoří filosofie tak, jako se tvořila řeč: ve styku lidí, spoluprací mnoha pokolení, samostatnou prací na základě toho, co dosud bylo vykonáno.

U Platona, vnímavého nadobyčej pro každé cizí učení, se stává toto navazování na minulost základní vlastností jeho systému, aby se pak u Aristotela vyvrcholilo v soustavné studium dějin filosofie. Platon se celý ponořil do studia svých předchůdců; loajálně se jim oddal; jediné tak se stal jedním z nejoriginálnějších myslitelů. Tuto je příklad, co znamenají opravdové dějiny filosofie: nikoli zaznamenávání abstraktních formulí v učebnicích, nýbrž svobodné navazování na minulost, tj. svobodné myšlení, při němž názory předchůdců jsou prostředkem, kterým filosof vyjadřuje samostatné myšlenky své.

Řeční filosofové přemýšleli o podstatě věcí; Platonovi se líbili zvláště *Herakleitos*, *Pythagoras* a *Parmenides*. *Herakleitos* uznával jen běh věcí tohoto světa; myšlení (tj. souzení) měl jen za přírodní úkaz. *Parmenides* uznával jen obsah myšlení (mluvení, souzení); vedle toho světa, který je podmětem, předmětem, příslovečným určením, vůbec částí věty (např. „svět je kulatý“, „myslím na svět“, „na světě jsou lidé“ atd.), neuznával než mam a klam. *Pythagoras* konečně bál o tom, jak podstatou přírody jsou čísla jako pomyslné, nadprostorové a nadčasové pomysly. Tyto názory vycházely vstříc Platonově potřebě; věřil se Sokratem, že je pravda jen jedna jediná, ale nemohl zavřít oči před rozmanitostí tohoto světa. Tuto našel názvosloví pro svůj nový objev, pro učení o ideách.

## 6. Dva světy

Existuje prý chaos smyslových dojmů, to, co vidíme, slyšíme, hmatáme; slovem příroda. Ta se neustále mění, jak učil *Herakleitos*; svět proudí, jako proudí voda v řece. Tento chaos dojmů je jakoby nesrozumitelná řeč; věda popisuje její slabiky a hlásky, zachycuje jen tu a tam úryvek nějakého smyslu. Jedině *Parmenidova* dialektika žije v plném a pravém středu věcí. Žije v něm podle Platona tím, že rozumem, jakoby duchovním zrakem, „vidí“, co doopravdy jest. „Teorie“ sluje u Platona toto poznání; je to něco jiného než moderní vědecké teorie, které jsou strukturovým zákonem zjevů; je to nazírání poznané pravdy a její krásy a štěstí z tohoto nazírání. Je to cíl filosofie. I rozeznával Platon dva světy, oba viděné; svět smyslově daný, materiál pro myšlení, do něhož patří (volím moderní příklady): hvězdy, skály, rostliny, lidé, síly, představy, nástroje, umělecká díla, státy atd., pokud to jsou viditelné, hotové, dané věci. Platon uvádí abstraktnější příklady: je to to, co je mnohé, dělitelné, neomezené, neurčité, bezměrné, co vzniká, co je relativní, veliké

a malé, co není. Za druhé rozeznává Platon svět ducha, rozumu, teorie, svět viděný duchovním zrakem, chápaný, svět porozumění, do něhož patří to, co je individuální, neproměnné, věčné, pravdivé, dobré, absolutní.

## 7. Idey

Tato říše světa sestrojeného duchovním zrakem je říší „idejí“. Co jest „idea“? Duch ovládá proměnlivost zjevů tím, že v ní objevuje smysl. „Člověk“, tj. nikoli člověk moderní vědy, člověk na pitevním stole, o němž mluví anatom, nikoli kamenný jeho nástroj, o němž jedná antropolog, ani to abstraktum lidské, které studuje sociolog, nikoli ten člověk, který je nám dán přírodou jako neznámá krajina, kterou prozkoumává věda, nýbrž ten „člověk“, kterého známe, na něhož myslíme, když pravíme: „ano, to je pravý člověk“; ten smysl, který tomuto slovu dáváme, to je idea. Víme, že toto dítě zde je člověk, ale i pan X. Y. je člověk; je ona bytost, kterou objevili antropologové, Pithecanthropus, také člověkem? V těchto tvrzeních a otázkách se vztahují různé zjevy, dítě, pan X., Pithocanthropus na jeden pomysl, jakoby na jednu míru; tento pomysl jest, platí, můžeme naň druhé lidi upozornit, pod jeho direktivou můžeme pojem člověka definovat. Není to ani názor o člověku, nýbrž jakoby strukturový zákon názoru; není to pojem člověka, nýbrž to, co pojem ten umožňuje; není to ani daný člověk, nýbrž jen jeho lidství. Člověk takto pochopený je „ideou člověka“.

Idea člověka je tedy to, *co rozumíme koneckonců slovem člověk, anebo ještě lépe, co máme rozumět*. Když se nám najednou objeví: „ano, to je člověk“, tu jako by na naši mysl sestoupilo něco, co předem platí, co je pro naše myšlení i pro přírodu společným zákonem; ve jménu tohoto zákona, který chápeme a kterému se sami podrobujeme, prohlašujeme pak tento zjev za člověka. Idea člověka tedy



doopravdy neexistuje, nýbrž platí, vládne, řídí; je to zákon jednak pro bytosti, které tak jmenujeme, jednak zákon pro naši mysl, aby je tak jmenovala. Ale neukládá jej naše mysl přírodě jako svůj subjektivní produkt ani jej neukládá příroda našemu rozumu jako svoji vlastnost, nýbrž v ideji rozum a příroda se podřizují vyšší vládě, pocházející z říše absolutna.

To, *ve jménu čeho mluvíme*, když mluvíme o člověku, osudu, trojúhelníku, spravedlnosti, co je pravdivé, platné, to co není jen subjektivní ani není objektivní, nýbrž obojí najednou, to, čím se duch a skutečnost k sobě vzpínají, to je idea. Idea není dána; nelze na ni ukázat; není to toto zde; žádná metoda moderní vědy ji neobjeví, protože dříve než tyto činnosti jsou, už je idea řídí. Idea je to, čemu je třeba rozumět, v duchu čeho říkáme, „ano, tak to je“; skrze ni poznáváme věci, bez ní by svět byl jen chaotický jako armáda bez velení. Platon volí tento příklad. Nejvyšší idea je idea dobra; je to svého druhu světlo; abychom předmět viděli zrakem tělesným, musí být osvětlený; čím je světlo pro zrak, tím je idea dobra pro vidění duchovní; tato idea ozařuje věci tak, že je poznáváme; a jako je slunce zdrojem všeho světla sekundárního, tak se vysoko nade všemi ideami ostatními vznáší idea dobra. I jest idea dobra příčinou i toho, co jest, i jeho poznání.

Příkladem idey v naší době je politická strana; nejsou to voliči ani žurnály ani vůdcové, ačkoli tyto věci jsou pro stranu nutné; idea je to, co stranu stranou dělá, to, co jí dává smysl, co seskupuje voliče a drží je pohromadě, co vede činnost časopisů, co je vyjádřeno programem, to, co koneckonců organizuje stranu. Idea tedy je programem pro skutečnost, nikoli daná skutečnost sama: je to to, čím má být daná politická strana. Uskutečnění idey není nikdy dokonalé; nedostatky politické strany nepatří k její ideji, jak vás ubezpečí každý straník; některé však k ideji její patří, jak vás bude ubezpečovat její odpůrce; oba mluví o tom, jaká by strana měla být; nuže, to je její idea. Předpokládejme, že svět je politickou or-

ganizací, pak pravá skutečnost nejsou dané materiální zjevy, nýbrž jest to idea, je to to, jaký svět v podstatě jest, jaký má být. V tom smyslu napsal sv. Anselm: „Res sunt verae quando sunt ut debent“; věci jsou pravdivé, odpovídají svému smyslu, jsou-li, jaké mají být; slova „ut debent“ znamenají, že záleží na jejich podstatě, určení, poslání, smyslu.

## ***8. Některé nedostatky Platonovy ideologie***

V ideách Platon objevil novou říši, říši ducha, jinou než tento svět smyslů; je lidské, že nechápal, že objevil Ameriku, nýbrž vyjadřoval se tak, jako by byl našel jen novou cestu do Indie. Platon se o ideách vyjadřoval jakoby o duplikátu tohoto světa; věta „Sokrates je člověk“ v jeho řeči znamenala: Sokrates je podílníkem člověčenství, které tedy existuje vedle Sokrata; slova „pět jablek“ znamenala, že vedle jablek existuje idea pěti, které se jablka stávají účastna. Mluvil o ideách postele, stolu, zdraví, ohně, vody, hlasu, matematických obrazců, o ideách špatnosti a nechuti. V různých svých projevech ostatně kolísal o tom, jaký rozsah ideám dát. Sama tato otázka, kolik je idejí, se však přičí jejich pravému pojetí, neboť určení „kolik“ patří do tohoto světa zjevů. Tak jako nemá mnoho smyslu mluvit o počtu zákonů a o tom, kterým konkrétním zjevům tohoto světa které zákony odpovídají, tak nemá smyslu mluvit o počtu a rozsahu idejí a o tom, kterým věcem odpovídají. Od Aristotela všichni kritické vytýkají Platonovi tuto chybu, která koneckonců v tom záleží, že se domníval, jako by idey byly obdoby věcí přírodních.

Větší nedostatek ideologie je, že podle Platona idey „existují“, jako existují věci tohoto světa, jsouce jejich „obrazem“ (homono-mata, eikones), „stínem“ (eidóla). Idey jsou prý nehybné, věčné, neproměnné vzory věcí; sídlí v nadsmyslnu, a člověk se k nim může povznést duchovním zrakem; slovo idea je příbuzné slovu „eidos“

a „idein“ s původním smyslem „zevnějšek“, („na pohled“, „viděti“); jsou to tedy podle Platona také předměty poznání, třebas jindy Platon proti tomuto pojetí protestoval. Zvláště jsou idey prosty historie: jsou to zákony pro dějiny, nikoli plody dějin. Tak Platon sestrojil druhý paralelní svět k tomuto světu zjevů, který měl všechny jeho vlastnosti, jen že byl „duchovní“; věci tohoto světa prý „mají podíl“ na ideách, jsouce pouze zkaleným jejich projevem. Tento omyl Platonův je pochopitelný; je to týž omyl, jaký učinil Parmenides, když prohlašoval svět logiky za jedině „jsoucí“, existující; je to omyl souvisící s dialektikou, která vůbec věci logicky správné pokládala za věčně existující. Jindy ovšem se Platon vyjadřoval jinak; učil, že všechny idey vycházejí z nejvyšší idey dobra a že se dají z ní všechny odvodit logicky; učil, že Bůh „tvoří“ idey a užívá jich jako vzorů při tvoření světa; tu idey se spíše podobají jen programům.

Tak Platon, jda ve stopách Parmenida a Pythagora, vytušil nad tímto viditelným světem druhý svět bytostí duchovních, které jen rozum náš duchovním zrakem vidí. V tom nadsmyslném světě sídlí předně idey přírodnin, tedy hvězd, nerostů, rostlin, zvířat, lidí; každá pomíjející jednotlivá bytost tam má věčnou ideu. Jsou idey věcí člověkem vytvořených: nástrojů, domů atd.; idey mravní, jako dobro a spravedlnost; tam existují také duše; ale i čísla a matematické pojmy jiné prý tam bydlí jako zvláštní druh duchovních bytostí, přechodných mezi ideami a věcmi tohoto světa. Jaký zvláštní a ohromný svět je tato říše ducha! Kde je hranice toho, co vše může být duchovní bytostí? Zdá se, že všechno to, co mysl lidská může pojmut, ať už vnímat, anebo vysoudit jako správné, platné a působivé, vše to jest už proto obyvatelem tohoto nadpozemského světa. Zkuste obydlet planetu Marsu sebepodivnějšími obyvateli, jaké nám sugeruje paleontologie anebo na jaké myslí ve svých fantaziích H. G. Wells; jak chudý je to svět proti říši Platonových idejí! A tyto duchovní bytosti stojí nehybně a věčně, čekajíce jen na filosofa, který u vytržení se povznese k tušení jejich existence!

Není však toho nadsmyslného světa duchovních bytostí, kterým Platon chtěl oblažit lidstvo; idey, duše, bohové a čísla nejsou ani částí tohoto, ani onoho světa; marně se snažíme je uvidět duchovním zrakem. Nelze se vůbec postavit mimo ně a pohledět na ně. Říkáme o nich, že jsou z „jiného světa“, ale tento svět není světem, nemaje prostoru. Idey nepůsobí „odtamtud“, jak Platon říkal, na tento svět. Jsou částí duchovní říše, jejíž je i náš duch částí, tj. jedině pokud je jich náš duch účasten, mají moc. A nejsou to věci viděné, nýbrž jsou obdobné zákonům, které nám vládou. Z každé idey se ozývá volání, že něco má být, chce být, že na nás je, aby to bylo. Idea stolu je plán stolu, který má být zhotoven; idea člověka je ideál, za kterým lidská bytost má toužit; idea spravedlnosti je zákon pro naše jednání. Idey nemluví jen k očím a k mozku, nýbrž i k svědomí a ke svalům.

Platon si někdy sám nevěděl rady s ideami; jednou přemýšlel o tom, zdali také výrobky jako stůl mají ideu, když jsou pomíjejícím dílem. Nebyl si zcela jist; vždyť idea podle něho patří jen tomu, co má nárok na věčnost! Byl mužem antiky a ještě neznal relativnost historie. Jestliže např. odepřeme ideovost tomu, co v čase vzniká a zaniká, jak ji připíšeme plemenům zvířat a rostlin, která jsou výrobkem lidským také? Druhy zvířat a rostlin však jsou, jak dnes víme, také výrobkem přírody; nejsou to bytosti absolutní, nýbrž vytvořené v určitém čase a určitých podmínkách, na základě určitých daných předchůdců; organismy jsou útvary tak historické, jako je starověk, národ řecký, egyptská říše. Všechny naše pomysly však jsou zatíženy historií: nevnikají do mysli z absolutna, nýbrž tvoříme je na základě toho, co jsme slyšeli a poznali dříve. Všechno naše vědění jest možné jen zpracováváním dřívějšího vědění; bez historie není duchovního života. To starověk ještě neznal, a proto Platon se tak příliš lehce povznášel od myšlenek k absolutnu jakoby k jejímu věčnému originálu. A přece cítíme, že naše myšlení se týká právě podstaty věcí; jak jen upravit Platona, aby relativnost zjevu se dala smířit s absolutní pravdou?

Kde není ducha, organizujícího myšlenky, tam není idey: idea státu, spravedlnosti, koně jest jen, pokud ji někdo provádí. Ne že by si ji „představoval“, ne že by ji nosil v hlavě, jako nosí nůž v kapse, třeba představování samo už také bylo stínem organizování. Idea není ani subjektivním zdáním, není stavem jednotlivého člověka ani není tolik jako sen ani tolik jako „fixní idea“, která člověka strhuje; v ideji se uplatňuje dokonalá svoboda a kritika člověka; *člověk ve jménu idey jedná*, nepodléhá jí jako něčemu cizorodému; je to jeho idea, a přece je pro něho zákonem.

Ať idey chápeme jakkoli; pravou vědou jest pro Platona věda o ideách, nikoli vědění o faktech tohoto světa. Už Sokrates se vyslovoval s pohrdáním o tom, co novodobá věda jmenuje „zkušenosti“; za tou prý jdou ti nenávidění, povrchní sofisté; pravý filosof má hledat jen to, co věčně a absolutně platí. I Platon i Aristoteles jsou tohoto názoru, který tak se zakořenil, že středověk vědu empirickou *ani za možnou* nepokládal. Což neučil Platon, že tento smyslový svět je prchavý a jen zdánlivý? Jak by bylo možno vědět něco např. o koni, když se pořád mění, roste, pohybuje se, stárne, umírá?

## 9. Duše

Mezi současníky Platonovy bylo už rozšířeno několik názorů o duši. Byl tu pythagorejský mýtus o duši jako nesmrtelné bytosti, uvězněné na čas v těle; byla rozšířena učení filosofů o duši jako funkci (harmonii) uspořádání prvků v těle a jiná učení, že duše je jemnou hmotou, příbuznou ohni a vzduchu; konečně i učení Anaxagorovo, že duše je projevem světové síly rozumné, organizující dějství. Platon se odevzdal těmto teoriím a z nich vystavěl novou, která se stala základem středověkého i novodobého názoru o duši.

Duše je prý čistě duchovní, prosta hmotnosti, tj. prosta prvků, z nichž se skládají přírodniny; patří do říše neviditelná; je rozum-

ná, jednoduchá a nerozlučitelná; je příbuzná duši světové, která proniká celý vesmír a sama od sebe se pohybuje; vstupuje do těla, oživujíc je, dává mu pohyb; po smrti tělo opouští; tělo je pro ni těžkým závažím a příčinou zla. Duše dosud nevtělená jest jako vozataj na voze s okřídlenými koni (což jsou duch a vášeň) v zástupu bohů, letících po báni nebeské, tam, kde věčné idey sídlí; duše, která nezvládne koní, klesne bezkřídla na zem, vtělí se a zapomene na nebesa; láska ke kráse a pravdě je jedinou vzpomínkou na život mezi bohy a prostředkem najít znovu křídla.

Duše je nesmrtelná; na zemi prožívá krátkou dobu; jejím cílem je poznání a svět nadsmyslný. Necht' si je však duše jakákoli, Platon ji pouze „vidí“, jak „jest“; duše jeho je příliš řecká, příliš do sebe samé uzavřená; nevidíme jí v činnosti na tomto světě, odpovědnou za osudy lidské; není to duše Aristidova, Thersitova, dobrodějova, vrahova; je příliš málo připoutána ke konkrétnímu životu.

Těžko je postihnout pravý poměr duše k ideám podle Platona, ačkoli právě tento poměr objasňuje v podstatných věcech i nauku o ideách. Duše podle Platona žije na tomto světě; je to bytost, a tedy nejen idea; vždyť se stěhuje z bytosti do bytosti! Je to tedy bytost; má prý stránku podvědomou, nerozumnou, která tkví v tomto světě, a rozumnou, která původem a cílem patří světu onomu; „nejvíce se podobá podstatě božské“. Jest tedy prý duše mezi proměnlivostí zjevů a věčností idejí; není smyslová, ale smyslovost na ni působí, ponižujíc ji do hrubého zmatku tohoto pozemského života. Může se však odpoutat od smyslovosti a soustředit se na sebe samu; pak se stává účastna idejí a může se věnovat „lovu toho, co v pravdě jest“. Kdežto tedy duše je bytost, idey jsou normy, zákony; duše je brzo na zemi, brzo na nebi, idey jsou jen v absolutnu; duše chápe idey, podřizuje se jim, ale stojí také na tomto světě, prožívajíc jeho osudy. Idey, toť pravda, dobro, spravedlnost, zbožnost; duše jest bytost, která těmito ideami žije.

## 10. Bůh

Bohové už dávno byli z Olympu vyfilosofováni; jméno Olymp slouží Platonovi leda jako metafora pro označení božství, božství, jež i u něho jako u řeckých filosofů druhých je zajímavým, chcete-li, hlubokým problémem pro akademika, ale zbytečnou přítěží pro život. Proti nevěrcům sice Platon, muž v duchu konzervativní, protestuje a dává je stíhat velikými tresty, ale božství, ve které by on rád uvěřil, je příliš filosofické, aby mohlo vzbudit důvěru v pomoc boží. Že vládnu bohové, lze prý rozumem dokázat; jména a funkce však už ztratili; jsou to jen metafyzické pomysly. Jejich cílem je svrchované dobro, a proto organizují daný svět (daný se všemi jeho přednostmi i neřestmi) tak, aby dobro konečně zvítězilo. Živých bohů Homérových a Hesiodových, kteří bojovali po boku Achájských a Trojanů, Platon už nevzpomíná; orientální mýtus o stěhování duší je mu vzorem pro jeho filosofii světové spravedlnosti: „Tak se mění vše, co má duši a chová v sobě příčinu změny. Těmito změnami se ubírá tam, kam velí řád a zákon osudu. Kdo po stránce mravní podlehne lehčí a menší změně, ubírá se na jiné místo na povrchu prostoru, kdo však poklesl více a k větší nepravosti, ten putuje do hlubiny a na místa, která se zovou spodní...“ V Timaiu líčí Platon božství ještě neutrálnější ke světu: tvůrce a organizátor vesmíru jej vytvořil z dobroty svého srdce podle věčných idejí; proto prý je tento svět nejdokonalejší. Není to panteismus; bůh jest na nebi, člověk na zemi; ale bohové Platonovi jsou příliš vysoko na nebesích; marně se po nich ohlíží člověk utlačený; konečná světová spravedlnost jest jedinou jeho příliš chladnou útěchou. Při zápase s dobrem a zlem je člověk pořád jen sám a sám; není tu už žádná Pallas Athéna, aby našeptávala Achillovi, co má a nemá udělat; bohové už se nepřevlékají do šatů lidských, aby skrytě navštěvovali pod maskou cizinců města, přesvědčovali se o jejich zločinnosti a připravovali jim zlý konec, jak se připomíná v Odyssei. Bohové neboli božství zřídili tento svět; ať

si v něm vedou lidé, jak umějí; jest zařízen tak, že nakonec všechno vyjde na dobré. Božství vidět duchovním zrakem, tj. přiblížit se mu odloučením od labyrintu tohoto světa, jest ideálem filosofie. Tato učenost nebyla schopna zachránit lid řecký před rozvratem; byla nanejvýš pokusem, zachránit z řecké lehkomyšlné filosofie, co se zachránit dalo. Nestala se zdrojem nové víry, získala však křesťanské filosofy: v středověkém učení o Prozřetelnosti i v novodobé filosofii Leibnizově byl tento kompromis mezi teismem a panteismem uvítán jako pomůcka najít přechod od teologie k přírodovědě.

## **11. Příroda**

Až do doby sofistů byla řecké filosofii přirozenost věcí základním metafyzickým faktem; sofisté začali se zabývat „kulturou“; Sokrates už přírodovědu odsoudil a plně žil otázkám duchovním. Platon zápasil; odvozoval poslední důsledky ze Sokratova zájmu o věci duchovní a uvědoměle prohlašoval, že duch je více než hmota; ale intelektualismus mu nedovoloval provést toto stanovisko důsledně, a proto upadal znovu do přírodnického pojetí světa. V Zákonech, svém posledním velikém díle, Platon vzpomíná učení Empedoklova a starých fyziologů, kteří prý „chtějí, aby se přírodou rozuměl prvotný původ věcí“; i ustanovili prý prvky, oheň, vzduch, vodu a zemi a z nich odvozovali člověka a z jeho podstaty vyvozovali bohy, umění, zákony rozumové, politické i mravní. Odtud prý nahodilost náboženství, mravních názorů i politiky: nejsou „podle přírody“, nýbrž jsou „z ustanovení“. Převrátili prý však výklad věcí tito lidé (příliš četní, stěžuje si Platon), „rozum, umění, zákon jsou původem starší než tvrdost a měkkost, těžkost a lehkost“; jsou základní, vycházejí z věčné pravdy a dobroty. „Přirozenost věcí stojí v druhé řadě a závisí na umění a rozumu.“ „Povaha, mravy, hnutí vůle, úsudek, správné mínění, péče a paměť jsou tu dříve než délka,



šířka, hloubka a síla těl“; duše je prý dříve než tělo. I tu Platon, jako v mnohém jiném ohledu, vysoko vyletěl nad průměrnou řeckou vírou v přírodu: Bůh vytvořil svět; zákon je dříve než příroda; idea je dříve než její vtělení. Nemá být jasné básníkovi, že obsah, tj. myšlenka básně, jest dříve než její provedení? Neví architekt, že plán stavby je dříve než stavba sama? Není každý politický pracovník hrdý na to, že jeho program byl základem politického činu? A tak soudil Platon, že jest i program, myšlenka, cíl tohoto světa dříve než atomy a hvězdy.

Na učení Platonově o prioritě zákona nad přírodou je vidět, jak bychom zkreslili dějiny řecké filosofie, kdybychom Platona stavěli pouze do vývojové řady filosofů řeckých a chápali jej jen jako zdokonalovatele Pythagora, Parmenida, Herakleita a jako odpůrce sofistů. Co namítal proti sofistům, platí proti celé předsokratovské filosofii; ta věřila, že příroda (fysis) je základem, na kterém se vyvíjí duchovní svět; Sokrates a Platon naopak svět ducha, kultury činí základem, přírodu sekundárním zjevem. Tuto jest i problém pro naši dobu: pochopit, že se civilizace nevyvinula z primitivního života divošského a tento ze života zvířecího a ten z přírody neživé, nýbrž že tento vývoj jest pouze sekundárním zjevem, vskutku však že základy civilizace jsou hloub položeny než základy vesmíru; mravní zákon jest elementárnější než zákon přírodní, pravda je víc než skutečnost. Sokrates jako spravedlivý muž, umírající za svoji pravdu, jest elementárnější katastrofou v dějinách vesmíru než vyhasnutí milionů sluncí. Jak je to možné, to právě Platon po prvé hleděl objasnit.

Platon však nestačil na tento úkol, který se příliš vymykal z rámce antického myšlení. Neměl mnoho zájmu o to, kde jsou vlastní ženoucí síly, kdo je původcem, kdo viníkem, kdo vůdcem a kdo vedeným. Jeho zájmem bylo jen „vidět“, jaký je svět ve své podstatě, pohlédnout za vznikání a zanikání věcí, které podle něho zakrývá skutečnou pravdu, a uvidět tu hloubku skutečnosti, kde se už nic

nehýbe, nic nechce, netouží, nýbrž jen věčně trvá. Sotva tedy v dialogu „Timaios“ mytickou formou pojednal o tom, jak demiurgos podle věčných idejí stvořil světovou duši z chaosu a v ní tento svět, složený ze čtyř prvků, už jej líčí jako věčný obraz nehybného dobra; svět jest kulatý, protože se blíží dokonalosti, pohybuje se v dokonalém pohybu, tj. v kruhu, hvězdy jsou nesmrtelné bytosti, země stojí uprostřed vesmíru. Toto učení, které pak Platon rozvádí v základy přírodovědy, biologie, medicíny a psychologie, se stalo učebnicí přírodovědy pro starověk a ještě více pro středověk. V něm příroda trvá; pohyb a změna je něco nedokonalého, pozemského, smrtelného; čím výše k nebesům, tím méně změny; hvězdy jsou už neproměnné, protože jsou božské, a člověk hledí k nim toužebně, aby byl vysvobozen z nízkého kolotání pozemského.

## **12. Etika**

Etika je nejslabší stránkou učení Platonova. V učení o přírodě se vypjal až na hranice přírodního pojetí a pohleděl i za ně; v etice zůstal pohlcen názorem přírodnickým, podle něhož mravnost je částí přirozenosti věcí, anebo je odvozena jen z přírody. Proto nenašel pravého východiska pro etiku; cílem života je prý štěstí, ovšem štěstí duchovní, za které pokládá rozumnost, uměřenost (sofrosyné); hlavní důraz klade na ctnost, která má být uvědomělá; podle průměrných názorů své doby pokládá za zvláštní ctnosti moudrost (sofia), statečnost (andria), umírněnost (epithymétikon), jež drží smyslové pudy na uzdě, a spravedlnost (dikaiosyné), která uvádí prý v soulad jiné mohutnosti duševní. Uskutečněním spravedlnosti je stát; neodchýlil se od názoru Sokratova, že ti, „kdo po zákonu obce jednají, bohabojně jednají“.

Platonova etika je uzavřená do jedince; druzí lidé jsou pro ni tak vzdáleni, jako jsou pro nás mlhoviny; vidíme je, žasneme nad ohrom-

ností jejich rozměrů a nad záhadností jejich stavby; snad se pohledem na ně i naše mysl povznese k mravnímu patosu; ale mlhoviny nám zůstanou vždycky cizí, nedostižné. Tak cizí jsou Platonovi jeho bližní; i jeho pojetí lásky (erós), o němž vznikla celá mytologie u novodobých spisovatelů, je takto egocentrické; není to láska k lidem, nemá dva póly, milujícího a milovaného; je to elementární touha jedince, stojícího s rozpjatýma rukama před vesmírem. V Hostině Platonův Sokrates líčí takto anticky vrcholné pojetí lásky: „člověk *je sám a sám a hledí a hledí*,... až konečně... k oné vědomosti přijde, jež není než pouze vědomost svrchované krásy, a až konečně pozná krásu samu o sobě“. K tomu je pomocníkem erós, a proto je třeba eróta cítit.

Budiž však jakkoli, mravnost je pro Platona jen sekundární, nahodilou věcí; touha po poznání je vlastní podstatou mysli; kdo poznal pravdu, ten už od základu vystavěl svůj charakter a nutně bude prý mravně jednat.

### **13. Vidění pravdy**

Platon dal světový výraz klasickému učení intelektualistickému: zřít pravdu jest prý nejvyšším cílem lidským.

Jest třeba nejprve odlišit Platonův názor od estetických hesel, která bavila některé umělce a literáty předešlého století.

*W. Pater*, anglický estét, vyjadřuje jejich myšlenku: „hořet pořád tímto tvrdým plamenem, jenž jako z drahokamu září, udržet pořád extázi jest úspěchem v životě;“ „tomuto poznání“ jest nejblíže básníková vášeň, touha po kráse, láska k umění pro umění; „neboť umění přichází k nám, vyznávajíc upřímně, že nedává nic než nejvyšší kvalitu těm chvílím prchavým a jen pro tyto chvíle samy.“ Platonovo pojetí je vznešenější; Platon není estét; není ani extatikem; pravda pro něho není požitkem. Pravda je jediným vyznáním; jděte za ní přese všechny překážky; záře z pravdy vás ob-

laží! Vaše štěstí nebude cílem, nýbrž výsledkem, průvodním zjevem. Pravda však jest jednou provždy napsána a nelze než ji číst a dáti se unášet v duchu její velkoleposti.

Platon, největší filosof všech dob, učením o vidění pravdy se hluboko dotkl nejupřímnější touhy lidské. Kolik geniálních lidí šlo za tímto jeho ideálem! Nejen starověká filosofie, ale i scholastika i novodobá filosofie z velké části obětují dosud před tímto oltářem. Obětují právem? Jestliže vidění pravdy, poznání, objev jsou cílem vědy, *proč vědci o svém vidění píší a učí?* Jest hluboký protimluv v řecké filosofii, která pořád utíkala z tohoto světa a každou činností pohrdala jako přerušením posvátného zření pravdy, a přitom přinejmenším o tomto zření psala knihy: vždyť spisování, poučování druhých, zlost na ty, kteří nerozumějí, dokazování a přemlouvání je na překážku čistému zření pravdy; patří do oboru té sprosté činnosti, kterou filosofové opovrhovali! Platon, *zakladatel* filosofie o věčných *ideách*, jaký to protimluv! Nechť každý, kdo upřímně přemýšlí o té slavné teorii, podle níž poznání pravdy je nejvyšším úkolem člověka, ve svém srdci si volí mezi těmito dvěma možnostmi, a bude řešit svůj poměr k Platonovi: Kdy je člověk doopravdy svůj; zda tehdy, když stojí sám a sám pod hvězdnou oblohou, zapomíná na všechny světské starosti, na čas i prostor, tuší nekonečnost vesmíru, uvědomuje si jeho neproměnné zákony a nepřehlednost dob minulých i budoucích, a cítí se za jedno s ním? Či snad tehdy, kdy opět stojí sám a sám, opuštěn ode všech, zmaten útoky lidí a vlastní slabostí, když všechno se zdá řídit do propasti – ale on se nedá; kupředu přátelé, pravda vítězí!

## **14. Asketické ideály**

Idea je něco nehybného, vznášejícího se nad touto poskvrněnou pozemskostí a nepřístupná jakémukoli jednání; jedině ten, kdo se

dovede pohroužit do čistého vidění jejího, dosahuje ideálu života. I jest prý úkolem člověka odpoutat duši od těla, očistit a osvobodit ji ode vši smyslnosti a činnosti. „Dokud žijeme“, píše Platon ve Faidónu, „jen tehdy co nejbližší k vědění pronikneme, když se co nejvíc od těla odloučíme a nebudeme obcovat s ním, leda pokud toho nejhrubší potřeba jest, a když se nedáme nakazit přirozeností jeho, nýbrž od něho čistí zůstaneme, až nás Bůh od něho vysvobodí. A tak, dočista jsouce sprostěni tělesné pošetilsti..., poznáme sami o sobě vše, co čisté jest: to však zajisté je pravda.“

Platon, největší filosof klasického Řecka, formuloval asketický ideál, který byl ideálem všech řeckých filosofů. Ani jediný řecký filosof ani jedinou myšlenkou se od tohoto ideálu neodchýlil; většinou jen nedostihovali výše pojetí Platnova a podávali askezi hrubší. Jaký omyl, když se řecký světový názor stavěl proti křesťanskému, jako prý by měl smysl pro tělo, pro pozemskost, kdežto křesťanský ideál je prý nadpozemský, bezkrevný, mnišský! Pokud v křesťanství se takové ideály objevily, opíraly se o řecké filosofy; jestliže v naší době nechceme tomuto příliš pasivnímu pojetí života rozumět, je to proto, že jsme překonali řecké statické ideály, časově i myšlenkově příliš blízké nirváně Gautamy Buddhy.

Platon se dovedl ovládat, a proto neupadl v mystiku, ale jeho nauka o vidění pravdy otevřela dveře mystice dokořán. Není průpravou pro mystiku jeho učení, že se duše musí oprostít ode vši smyslnosti a zkušenosti? Že se musí soustředit na sebe samu? Utéci z tohoto světa a připodobnit se věčným ideám a jejich vrcholu, božství? V absolutním klidu, v odloučenosti od světa nachází tento filosof cíl svého myšlení. Takový myslitel by byl prý nejlepším státníkem; ale nemyslete na moderního státníka, který má na odpovědnosti svůj lid a o jeho pozemské starosti zápasí, když Platon vám mluví o státnících. Myslete spíše na čínského potentáta z dob Lao-c', o němž psal tento orientální mág, že se nejlépe stará o svůj stát, jestliže jej nechá běžet, jak běží, a stará se jen o spásu své duše. I Platonův filo-

sof-státník si povede takto: až se ideál Platonův splní a státník bude filosofem, „nestaral by se o přístavy a hradby, a daně a jiné takové nicotnosti“, nýbrž o spravedlnost a svatost a všechny takové věci, které platí na světě onom. Velicí politikové, Themistokles, Kimon, Perikles, se prý minuli svým posláním, učí tento ultraintelektuál, protože se starali jen o věci pozemské. Organizace státu má sloužit jen tomuto nadpozemskému cíli filosofovu; hierarchie povolání je jen k tomu, aby na jejím vrcholu mohli státi filosofové, tj. mužové, kteří se odevzdali nezaujatému zření idejí. Všechny ostatní stavy, všechna zřízení státní jsou jen prostředkem k tomuto cíli; občanské ctnosti zanikají ve stínu tohoto mystického zření absolutna.

I dnes, jako v době Platonově, vidíme kolem sebe ve veřejném životě ohavnost spuštění: kde je dnes ten ideál, za který se bojovalo ve světové válce? Kdo si troufá dnes jít přímo za pravdou, která prý vítězí? Kdo vydrží dnes hájit ty zásady spravedlnosti, které prohlašoval před válkou? Psychologicky se dá pochopit, že Platon utíkal z tohoto prozhaného světa. Ale – nelze utéci, bohužel; necht' si je boj sebemeně slibný, nelze než bojovat. Talmud vypravuje tuto legendu. Jeden rabín a jeho syn se utekli před politikou tohoto světa do jeskyně. Tam zázrakem byli živeni: narostl tam strom s chlebem a vyprýštila ze země voda. I žili tam dvanáct let na modlitbách. Pak vyšli z jeskyně. Ale ach, kolem vidí jen lidi, jak sejí a orají. I zvolali: Běda, tito lidé se starají jen o věci tohoto světa a zanedbávají modlitbu. A kam pohlédli, tam vyšlehl plamen a všechno spálil. Tu však zahřměl hlas z nebes: Což jste přišli proto z jeskyně, abyste zničili můj svět? Pryč odtud, zpátky do jeskyně!

A tak není výběru: buďto být uzavřen v jeskyni, nebo bojovat...

## 15. Stát

Stát Platonův, jak jej vylíčil v jednom z nejlepších svých spisů, jest zásadně nepodobný našim státům moderním; spíše připomíná orientální despotie a nejvíce ovšem katolickou církev, která se podle jeho vzoru zorganizovala. Platonův stát je dokonalá organizace lidstva (obce) za tím účelem, aby svrchované dobro, které jinak Platon jmenuje i Bohem, ovládlo na zemi; jednotlivec je obětován ideji; jeho vůle se nesmí odchylovat od všeobecné vůle státní; bude to stát komunistický, v němž všechno, duševní majetek jako tělesný, volba povolání, volba ženy, výchova dětí, všechno bude určováno obcí samou. Stát bude velkým výchovným ústavem, nahradí rodinu, udá smysl života pro jednotlivce a zreguluje jeho činnost.

I básnictví se děje v státu Platonově pod dozorem soudců; Homér a Hesiod konečně dojdou osudu, který jim připravovala od začátku řecká filosofie, a budou vyloučeni ze státu, protože kazí mládež. Království je prý nejlepším státním zřízením, povolání ve státu buďtež též tak přísně oddělena, jako jsou duševní mohutnosti. Rozumu odpovídá třída vládnoucích (archontes), statečnosti třída strážců (fylakes) neboli vojáků, smyslovosti třída řemeslníků (chrématistai); vládcové dávají zákony, strážcové brání zemi, řemeslníci pečují o výživu.

Ústava, spis, v němž Platon tuto svoji utopii vykládá, je dílo velkolepé, jeden z nejlepších spisů Platonových, jeden z nejhlubších světových spisů vůbec; v něm se spojuje metafyzický vzlet, touha po mravním spořádání světa a smysl pro praktické provedení ideálu; je to spis právě tak moderní dnes jako byl za časů Platonových. Pod živostí a plastičností myšlenek táhne se jím však jako spodní proud i zvláštní orientální dřevěnost, která ruší už pohled moderního člověka na velikost Sokratovu, a která jako morová rána paralyzovala pozdější cynickou, stoickou, epikurejskou filosofii. Jaký nevkus jest např. Platonovo vylučování vší poezie z onoho budoucího státu!

Jak to, že vzdělaný Platon neprohlédl bosáctví Sokratovo v této věci? Jaký stejně veliký nevкус je paradoxní úcta filosofa Platona, syna vzdělaných Athén, k zaostalé Spartě! Spartané byli hrubí vojáci beze vší kultury. Ani Platon to nemůže popřít. Ale pomáhá si dětinstvím, že prý Spartané se jen tváří neumělými, aby se neprozradili; jediným důkazem, že znají filosofii, mu jest, že úsečně mluví. Jaké dětinství, zkomunizovat ženy a děti! Nestálo by za to, se o tomto trapném nedorozumění zmiňovat; bohužel však to nebyl nahodilý omyl. Jako by zůstaly v Platonovi stopy asijského neporozumění pro kulturu, stopy, které měly vliv. Platon připravoval těmito nápady půdu pro pozdější úpadkovou filosofii; cynismus, když se posmíval kultuře, mohl se dovolávat jeho odsouzení poezie; a když tito bosáci odhodili porozumění pro kritickou filosofii kvůli paradoxům, mohli ukázat na Platonovo uctívání spartánské „filosofie“.

Na tuto partie honteuse platonismu dosud historikové si netroufali ukázat.

## **16. Vliv**

Platon, největší filosof všech dob, měl ohromný vliv na všechny lidi a doby vnímavé pro filosofii; největší vliv měl na tu dobu, která byla nejvíc nadšena pro filosofii, na středověk.

*Jos. de Maistre* poznamenává o Platonovi, že prý je nudný tam, kde je řecký, jest však veliký a pronikavý tam, kde je teologem. Není to zcela správné, nehledě ani k tomu, že Platon nebyl teologem, neboť teologii v plném smyslu objevilo teprve křesťanství; nesouhlasím ani s tím, jak de Maistre tuto myšlenku dále rozvádí, ale něco na ní jest. Platon je nudný a dávno vyřízen v etice; a jeho etika je typicky řecká, občanská. Jest také překonán, anebo, řekněme opatrněji, měl by být překonán, ve svém intelektualismu, ve víře v nazírání na nejvyšší pravdu. Jest však dosud živý tou částí svého učení, kterou



navázal na Sokratovu analýzu pojmů a na jeho víru v pravdu svojí metafyzikou, tj. učením o ideách. Aristoteles, jeho veliký žák, právě toto učení, upravené ovšem, učinil základem svojí filosofie; poté, v době helénismu, filosoficky zhola nekritické a chabé, Platon upadl ve vážnosti a stal se nanejvýš představitelem mystiky. Za to však chápavý středověk jej povznesl na štít; pro celý středověk je Platon autoritou. Nová doba všelijak se potácí okolo jeho ideologie; napřed jí nerozuměla; Kant však se pokusil originálním způsobem opět jí dopomoci k vládě.

Platonovo učení o státě mělo ohromný vliv: ozývá se z něho klasické pojetí společnosti, které ještě neznalo individuální svobody; ale na všechny doby působilo přesvědčení Platonovo, že lze stát organizovat podle jednoho rozumného principu. Na Platonově pojetí státu je založena organizace katolické církve.

# HLAVA OSMÁ

## FILOSOFIE PERIPATETICKÁ

### *1. Aristoteles*

Klasickou filosofii dovršil, metafyziku uvedl v soustavu a antický intelektualismus korunoval učeným životním dílem Aristoteles.

Aristoteles ze Stageiry (nedaleko hory Athos), ze staré lékařské rodiny (384–322 př. Kr.), vyrostl v dvorském ovzduší; jeho otec byl osobním lékařem makedonského krále. Nabyl u otce lékařského vzdělání a vstoupil, když mu bylo 18 let, do školy Platonovy, v níž zůstal dvacet let a vyvinul se tam ve vynikajícího i literárně známého učitele. Po smrti mistrově se stal vychovatelem Alexandra Velikého, tehdy třináctiletého; to mu zjednálo vliv za života a slávu v středověku, když Alexandr se stal světovým vzorem pro rytířství. Aristotelův vychovatelský vztah k Alexandrovi pak byl příkladem pro způsob, jak se filosofové veřejně uplatňovali až do konce antiky. Na politické názory Aristotelovy neměl styk s Alexandrem vlivu; byla to už doba úpadková, když už se uplatňovaly cynické nápady, že filosofa jakákoli politika ponižuje, protože je jen marnou slávyčtivostí. Později se styky Aristotelovy s Alexandrem uvolnily, ale zůstali přáteli; když se Alexandr vydal do Asie, Aristoteles odešel do Athén, kde založil novou školu v „Lyceu“; od loubí jejího, v němž se Aristoteles se žáky procházel, dostala škola také název „peripatetická“. Žáci se do ní hrnuli, takže měl pry přes 2000 žáků.

Aristoteles byl na poměry doby zámožným, osobně nezávislým učencem bez politického programu; byl dvořanem, měl známosti mezi dvořany. Alexandr byl nepřitelem lidu řeckého i athénského; Athéňany svými rozkazy velice dráždil. Zrovna v tu dobu, kdy proti nim Alexandr despoticky zakročil, Aristoteles, jeho učitel

a jakoby důvěrník, se přistěhoval do Athén a založil tam svoji školu (r. 335 př. K.). Býti pro Alexandra, diktátora, držícího se jen mocí posádky, bylo chápáno v Řecku jako být proti Řekům; pod protektorátem Alexandra a jeho přátel byla škola založena a byla udržována jeho subvencemi. (Akademie, druhá významná filosofická škola v Athénách, založená Platonem, zůstala naproti tomu věrna tradicím řeckým.) Roku 324 Alexandr poslal ze své asijské výpravy svého emisara, osobního přítele a později zetě Aristotelova, s rozkazem, čteným veřejně na olympijských hrách (tedy na největší, oficiální národní slavnosti), že řecké státy musejí povolát domů všechny osoby, které odsoudily (z politických ohledů) k vyhnanství. Rozkaz byl podán bez odůvodnění a bez vyšetřování; byla to prostá vůle mocnáře, zvyklého už na asijské metody vládnutí. Aristoteles se patrně s tímto emisarem Alexandrovým a přítelem svým stýkal veřejně za olympijských her a tím ovšem veřejnost tím více proti sobě podráždil.

Jeho tchán byl despotou v městě Ataineos, pod ochranou Alexandrovy vlády. Byl to bývalý otrok a byl eunuch. Když byl pro jakési politické pletichy ukřižován, Aristoteles napsal naň hymnus, v němž jej přirovnává k řeckým héroům, Heraklovi, dioskurům, Achillovi, Ajantovi. Aristoteles snad v tom neviděl provokaci, Athéňané viděli. Rozhořčení Athéňanů, kteří přece jen *všechn* charakter neztratili, proti Aristotelovi, učícímu v Athénách, nebylo tedy překvapující; když po smrti Alexandrově jeho posádka opustila Athény, utekl Aristoteles z města. „Aby se po druhé Athéňané neprohřešili na filosofii,“ tak prý odůvodňoval svůj útěk. Oh, filosofie, jaká nelidská práva si někdy osobuješ!

Aristoteles byl ve vědě velikým odborníkem, velikým sběratelem materiálu, velikým systematikem. Dbá toho, co bylo o věci pověděno před ním; přehlíží kriticky současníky; podává soustavně zpracovaný materiál, pokud byl současníkům znám; provádí soustavnou a hlubokou kritiku vládnoucích teorií, to vše suchým tónem

přednáškovým. Ovšem pro *historii*, tj. pro skutečnost, že jeden názor se vyvíjí v zápase s druhým, ještě smyslu neměl; minulost byla pro něho jen rozšířenou přítomností. Některé jeho spisy jsou nám zachovány ve formě revidovaných přednášek, jak si je zapisovali jeho posluchači, tedy v podobné formě, jako jsou dnes „archy“ přednáškové. Také se zdá, že některé jeho spisy jsou výsledkem spojené, jakoby seminární práce jeho žáků.

Je-li Sokrates filosofem etiků, Platon umělců, je Aristoteles filosofem učenců, il maestro di loro che sanno, pán těch, kdo vědí, a ti nejsou pány světa; z jeho činnosti nedýchají ani touhy, ani zápasy, ani podniky, žádné napětí mezi chtěním a vzdorným světem. Vynikl nejvíce jako systematik, metafyzik, logik, biolog; postavil logické základy vědy i filosofie; od něho pochází mnoho jmen, dosud užívaných ve vědě i ve veřejném životě, jako jména demokracie, aristokracie; jeho teorie umění (o dramatu) se dosud pokládá za aktuální. Dovršil intelektualismus řecký, učiniv z tohoto hnutí, původně blízkého literatuře, dogmatické, školské učení; dovršil také hnutí, jež začal Sokrates, hnutí za analýzu pojmů, dialektiku, a tudy metafyziku. Jeho výchova lékařská způsobila, že nepřezíral tolik přírodovědu jako Sokrates a Platon; v tom ohledu se přiblížil starším směrům.

Zachované spisy jednají o logice, rétorice, metafyzice, fyzice, biologii, psychologii, etice, politice, poezii.

Vyložíme stručně základní pojmy Aristotelovy; výklad bude také úvodem k filosofii středověké.

## **2. Kritika idejí**

Aristoteles má výhrady proti konkrétnímu provedení Platonovy nauky o ideách. Nemá mnoho smyslu pro Platonovo obrazné, někdy mystické, líčení podstaty idejí; drží se jeho logické formulace jejich a z ní odvozuje některé jejich nedostatky.

Platonovy idey jsou prý pouhé duplikáty věcí tohoto světa, takže kolik je na světě různých věcí, tolik je idejí. Ba podle Platona, jak vytýká Aristoteles, vlastně platí triplikáty věcí: např. nebesa jako přírodní skutečnost, nebesa jako pojem a nebesa jako idea; daný člověk, pojem člověka, idea člověka. Opravdu, Platon takto o ideách mluví a dostává se do téže obtíže jako Kant se svojí věcí o sobě: jsou-li idey nadsmyslné, jak můžeme o nich říci, že je jich „několik“, když toto označení se vztahuje jen na věci tohoto světa?

Jiná námitka Aristotelova (uvádí jich mnoho) se týká existence idejí: jsou-li idey věčnými, nehybnými, neproměnnými vzory věcí, odkud se potom bere v těchto věcech jejich vznikání a zanikání? Idea člověka jest věčný, neproměnný vzor lidství, vepsaný na nebesa; jak může však tento vzor *působovat* člověka a jeho osudy? Platon učil, že se zjevy mění, idey trvají; může nehybná idea nějak působit na proměnlivou věc? Aristoteles se proto zřekl učení o ideách; místo něho jedná o substancích (podstatách). Příklad věc znázorní. Plán stavitele pro postavení domu není jen idea vepsaná na nebesa; je to něco skutečného a působivého; není to potištěný papír ani jen představa v hlavě stavitelově; není to nic, co by „existovalo“ jako viditelná věc. Je to element podniku, něco, co stavitele vede k tomu, aby organizoval stavbu, kreslil a promýšlel plány, najímal dělníky, dal svázet materiál. Říkáme sice, že stavitel má plán v hlavě anebo že plán je nakreslen na papíře, vskutku však plán *není*, nýbrž *působí* v hlavě stavitelově, vede ruku při rýsování na papíře; i jest tento plán substancí domu. Tak i v dějství světovém působí plány tohoto druhu: jsou to mohutnosti, které neexistují, ale uplatňují se, organizují, vedou, udávají směr. Aristoteles jmenuje tyto organizátory dějství *entelechie* (co má cíl v sobě samém). Kdežto však stavitel a stavba jsou odděleny jako dvě různé věci, je v přírodě entelechie sama obsažena v dějství, jako by sama sebe organizovala. Např. vyvíjející se kuře je také stavěno jako dům; jeho architekt však není mimo kuře, nýbrž kuře samo sebe staví. Tak chápe Aristoteles

přírodu jako všeobecné podnikání, uplatňování plánů; entelechie jsou přírodní mohutnosti, které toto podnikání řídí; příroda je plná stavitelů, ředitelů, podnikatelů, vůdců, kteří něco zamýšlejí a tvoří. Proto je dle Aristotela všechno opravdu přírodní dějství účelné; neúčelné je nanejvýše násilné zasáhnutí do přirozeného dějství.

Ku podivu: celá příroda se tlačí kupředu, všude samý podnikatel podle Aristotela, a přece koneckonců příroda stojí a nehýbá se z místa! Neboť tito antičtí přírodní podnikatelé nehledají vytvořit nic nového; pořád a pořád opakují totéž, jako se kolem nás rodí lidé noví a noví s osudy pořád sice zvláštními, a přece je život lidský pořád stejnotvárný. A čím stejnotvárnější, tím se zdá být dokonalejší Aristotelovi, také v tomto ohledu příliš anticky myslícímu. Na tomto světě působí prý jakoby sami demiurgové, ale vrážejí jeden do druhého a překáží si; odtud nepořádek pozemského života; neživá hmota však je nástrojem v rukou entelechií životných, ty jsou nástrojem v rukou duchů vyšších a vyšších; čím vyšší entelechie, tím jest její podnikání jednodušší, tím méně naráží na překážky; nade všemi entelechiemi vládne Bůh, nejvyšší entelechie, který nehybně patří na kolotání světa. A tak pokus Aristotelův uniknout nehybnosti idejí proveden byl jen pro tento svět: čím ideovější je entelechie, tím je i u Aristotela nehybnější.

### ***3. Příroda a logika***

Opět, jako při několika příležitostech dřívějších, je třeba připomenout rozdíl mezi dialektickým názorem starověkým a novodobou vírou v přírodu. Dnešní vědec a filosof předpokládají, že existuje daná skutečnost (příroda, dějiny) a vedle ní rozumování o skutečnosti; pravda je pak v souhlasu vědy se skutečností. Aristoteles naproti tomu vyrostl v prostředí dialektickém, což jest, jako bychom dnes řekli, že by byl vychován v právnictví a klasické filologii místo

v přírodovědě; pak by rozuměl zákonům přírodním jako přesným ustanovením, jak se vyjadřovat o přírodě; kdyby chtěl dokazovat, že se země točí kolem slunce, otevřel by zákoník, ustanovený přírodovědci a hledal v něm příslušné paragrafy; slova „toto je přirozené“ (tj. od přírody) by pro něho znamenala „toto je způsob, jak se lidé vůbec a právem vyjadřují“. Logika a skutečnost je u Aristotela jedno a totéž; myšlená osoba A jest tato osoba sama a naopak; nikoli že by existovala snad jen subjektivní představa osoby A, nýbrž tato osoba existuje skutečně, ale její podstata a její pojem jsou projevem téhož bytí.

Protože Aristoteles pokládá tu skutečnost, které rozumíme (a nikoli tu, kterou vnímáme) za pravou podstatu věcí, učí, že pojem, tedy věc všeobecná, je příčinou věcí speciálních. Jako je pro nás lehce pochopitelné, že zákony ústavní jsou podmínkou a předchodí příčinou pro zákony speciální, tak soudil Aristoteles, že i v přírodě pojmy savce, člověka, pohybu jsou určující příčinou pro jednotlivé savce, lidi, pro jednotlivé případy pohybu. Příklad tuto věc objasní. Kolik lidí, tolik různých tváří; i předpokládáme, že dítě vidí nejprve otce; když jej mnohokrát vidělo, vtiskne si jeho tvář do mysli a pamatuje si jej; potom rozeznává od něho bratra, pak strýce a tak, jdouc od jedné konkrétní osoby k druhé, nakonec si tvoří představu člověka. Tu smyslový dojem jednotlivého člověka je na začátku, pojem jako abstrakce ze smyslových dojmů na konci. Aristoteles tento problém poznání chápal obráceně; předpokládejme, že není dán člověk v přírodě, nýbrž že je to ustanovení od Boha pro lidský život; z nařízení božího lidé uznávají, že je otec, strýc, člověk. Pak je nejvyšším zákonem „člověk“; z něho je odvozen „otec“; z něho tato určitá osoba A. Nuže Aristoteles takto soudil: dítě prý nejprve poznává člověka vůbec, tj. vidí cosi neurčitého, nediferencovaného a nerozeznává ještě mezi otcem, bratrem a cizincem; jméno „táta“ označuje v této době člověka vůbec; poznání se vyvíjí u dítěte tak, že v této na počátku nerozlišené tváři poněmáhlu rozeznává obrysy

a učí se rozlišovat otce a bratra; konečný stav pak je, že rozeznává svého otce jako individuum od jiného otce. Podle Aristotela tedy člověk poznává napřed všeobecniny a nakonec jednotliviny; podle novodobé filosofie obráceně. Předešlá století nové doby nemohla tuto „chybu“ Aristotelovu pochopit; dnes snad už se nebude zdát tak podivnou těm, kdo prostudovali tzv. „Gestaltlehre“, podle níž organismus vkresluje do skutečnosti jisté formy a podle těchto forem skutečnost pak poznává.

Podle Aristotela jsou tedy pojmy blíže pravé skutečnosti než představy a než jednotlivé zjevy, kdežto dnes platí opak. Podle Aristotela je podstata skutečnosti konstruována, ustanovena, je něčím, co mluví k našemu porozumění, má smysl; dnes však je podstata skutečnosti něco nepochopitelného, čemu se mysl blíží z vnějška a jen těžko to přemáhá. Proto Aristotelova formální logika není jen vědou formální, nýbrž udává skutečné přírodní vztahy. Na tom je založena slavná Aristotelova *sylogistika*, nauka o tom, co lze s jistotou logicky odvodit z daných předpokladů. Známe je sylogismus: všichni lidé jsou smrtelní, tedy i Sokrates je smrtelný. Pro nás je tento sylogismus pouhé logické cvičení; pro Aristotela to byl jakoby přírodní zákon; neboť poznání, že všichni lidé jsou smrtelní, bylo jakoby základní ustanovení přírody, které když pochopíš, poznáš i jeho důsledky v praxi: příroda nechá i Sokrata umřít. Není tedy onen sylogismus pouhý soud o přírodě; je to poznání základní struktury přírody samé.

Znázorníme si tento důležitý rozdíl mezi dialektikou a novodobým pojetím ještě na jednom příkladě. Jaký je rozdíl mezi Aristotelovým a novodobým pojetím příčiny? Myslíte dnes na příčinu, hledáme dějství, které způsobilo nějaký zjev: jiskra je příčinou požáru, gravitace příčinou oběhu planet. Příčina je něco objektivního, co je třeba zjistit. V tom ohledu i Hume i Kant souhlasí, třebas by i jinak měli o příčinnosti nestejně názory; oba věří, že příčinu lze zjistit pozorováním běhu přírody. Aristoteles, který po prvé soustavně analyzoval pojem příčiny, se při tom nezajímal o přírodní dějství,



nýbrž příčina je u něho část řeči nebo způsob myšlení; i analyzuje to, *co si lidé myslí tímto slovem*. I udává tyto příklady příčiny: příčina sochy je kov, z něhož je ulita; je konstruktivní pravidlo, např. poměr oktávy k základnímu tónu; rádce je příčinou rady; otec je příčinou dítěte; snaha po zdraví je příčinou procházky atd. Příčina je tedy u Aristotela v podstatě něco myšleného, chápaného, nikoli smyslového.

Jiný příklad. Na otázku, co jest element, odpovíme dnes, že např. vodík, protože se dál už nedá rozloučit; voda, kterou dříve pokládali za element, není prvkem, protože se dá rozloučit ve vodík a kyslík. Prvek je nám něco daného; slovo „prvek“ je jménem přírodniny jistého druhu. Aristoteles vykládá takto o prvku: Je to to, z čeho je něco složeno jako ze základní součástky, tedy jest slabika prvkem slova; voda je elementem přírodním, základní poučky geometrické jsou elementy, z nichž se skládá geometrie; také jednotka a bod jsou elementy. Opět tedy je tu elementem část myšlení, něco logicky konstruovaného, něco, co od začátku mluví k porozumění.

Nejde tedy o to, že by Aristoteles přírody neznal nebo ji málo znal; příroda je u něho jen částí logiky, jako by řekl, že kůň je kapitola v přírodopise, a nikoli zvíře; dnes naopak bychom spíše slyšeli výklady, že logika je částí přírody, že ten kůň, o němž jedná věda, je jen nedokonalým obrazem skutečného, přírodního zvířete. Proto také Aristoteles jmenuje filosofii vědou o pravdě (tam, kde my bychom asi řekli, že je vědou o skutečnosti).

Chybil Aristoteles, když pokládal rozum za vyšší a původnější než přírodu? Filosofie nové doby, počínajíc Baconem, je vystavěna na přesvědčení, že právě toto učení je proton pseudos antické a středověké filosofie. Jest opravdu? Od dob Kantových se znovu a znovu objevují pokusy, dát starověku aspoň zčásti za pravdu; *Hegel, Brentano, Husserl* tímto směrem ukazují. Probouzející se zájem o filosofii věd duchovních si vynutí revizi novodobého posuzování poměru přírody a ducha. Jestliže někdo je opravdu pro

metafyzický význam dějin, zákonů, poezie, vůbec projevů ducha, jestliže dokonce opravdu věří v Boha, jak by mohl nepokládat ducha za prvotného a přírodu za odvozenou?

## 4. Logika

### a) Její ráz

Aristoteles je „otcem logiky“. I jméno i vymezení této vědy i její základní pojmy a metody pocházejí od něho, tedy zvl. pojetí „pojem“, „soud“, „úsudek“ (sylogismus), „důkaz“, „indukce“, „definice“, „druh“, „rod“, „kategorie“ atd.

Logika Aristotelova je rozborem výroku, věty, soudu, toho, čemu lidé rozumějí, co se dovolává pochopení. Rozborem věty Aristoteles nabývá slov, označujících pojmy (obojí sluje řecký logos); rozborem věty „Sokrates zemřel“ nabývá pojmů „Sokrates“ a „zemřítí“. Rozeznává dále složitější výroky, úsudky, např. „každý člověk zemře, tedy i osoba A jistě zemře“. Tyto úsudky jsou složeny z několika soudů. I vyšetřuje Aristoteles, kolik různých možných forem souzení existuje. Proto je logika Aristotelova (a tudíž středověká) pouze slovním rozborem toho, co *lidé říkají*, nikoli toho, *co je dáno*; odtud pochází dojem neuspořádanosti, jako by se Aristoteles i scholastické pořád točili dokola a nic definitivně nevyřídili.

Naše novodobá metoda objevování nových věcí je Aristotelovi cizí; cílem jeho logiky jest po příkladu Sokratově přesně vyjadřovat, co jest (co má být) ideálním věděním ideálního člověka. Proto také má pojem důkazu u Aristotela jiný smysl než dnes. Dnes pravíme, že Galilei dokázal, že Jupiter má měsíce, ukázav na ně dalekohledem: posledním cílem důkazu je nám prokázání pravé, objektivní skutečnosti. Protože Aristoteles nedbal pojmu objektivní skutečnosti, je obdobou jeho důkazu ten důkaz, jaký dnes vede advokát před

soudem, kdy na základě paragrafů přivádí soudce k tomu, aby uznal jeho závěry.

## **b) Druh a rod**

Dnes se mluví o druzích a rodech v biologii; přidáváme pak k nim ještě skupiny nižší (odrůda, plémě atd.) a vyšší (čeleď, řád atd.). Necht' si má dnešní biolog jakékoli názory o podstatě druhů, koneckonců věří, že druhy a rody označují něco přírodního (*Canis familiaris*, jedle, rod růží atp.). Aristoteles ještě neznal tohoto pojetí; pojem druhu a rodu, který zavedl a který se stal základním pojmem scholastickým a tak trval až do doby Linného, tj. do 18. stol., se blíží našemu pojetí „sorty“. V Aristotelově smyslu říkáme dosud „druh látky“, nebo „zvláštní druh básnictví“. Druh je u Aristotela každá skupina věcí (ať přírodních, ať duchovních), které shrnujeme pod jednu definici; jsou tedy druhy lidí, pojmů, hvězd, států, vyznání. Spojíme-li několik druhů v jeden celek, máme rod, např. různé druhy demokracie, polyteismu, sena jsou jedním rodem. Druh je tedy u Aristotela vymezen pouze logicky; je to konstrukce rozumu; Aristoteles ovšem s ní nakládá, jako by to byla pravá skutečnost, protože skutečnost je u něho rozumná.

I rozeznával Aristoteles: 1. věci smyslové (tzv. „první substance“); 2. věci myšlené, které podle celého starověku i středověku jsou důležitější než smyslové a jsou vlastním předmětem vědy („druhé substance“); 3. věci myšlené se dělí na druhy a rody; 4. jsou myšleny (a tedy také existují) ve formě deseti tzv. kategorií; 5. jest na nich rozeznávat formu a látku.

## **c) Kategorie**

Při rozboru základních způsobů vyjadřování nachází Aristoteles deset základních typů výroků o tom, co jest, neboli *kategorií*. Větou

vyjadřujeme: 1. Co jest (jednáme o podstatě), např. toto je kůň. 2. Kolik jest (počet), např. dva metry délky. 3. Jaké to jest (kvalita): je to člověk literárně vzdělaný, má vlasy světlé. 4. V jakém je vztahu (relace): je to dvojnásobné, menší. 5. Kde to jest (místo): ve škole. 6. Kdy? (čas): včera. 7. Jakou má polohu? Leží, sedí. 8. Jaký má vztah? Je obut, ozbrojen. 9. Co dělá? Stříhá. 10. Co trpí? Jest stříhán.

Na tyto základní formy vyjadřování navázal, jak známo, Kant; nehledě však k jednotlivostem, je veliký rozdíl mezi kategoriemi Kantovými a Aristotelovými. Aristoteles vychází od porozumění; základním faktem pro něho je, že člověk člověku něco sděluje, něco, co má obsah, co chápeme, o čem se dorozumíváme. Pro Kanta naopak proti tomu je základní věcí objekt, před kterým stojíme a chceme jej postihnout (vědecky popsát); porozumění, které je pro Aristotela východiskem, je pro Kanta nanejvýš sekundárním důsledkem myšlení. Aristotelova kategorie stojí mezi dvěma osobami spolu mluvícími; Kantova kategorie mezi člověkem a věcí o sobě.

## **d) Účelnost**

Aristoteles předpokládá, jako všichni řeční filosofové jeho doby, že obsah řeči je základním faktem metafyzickým. Obsah řeči je to, co chceme povědět, co máme na mysli a vyjadřujeme slovy a posunky i jednáním. Naše řeč je při tom jen nástrojem pro vyjádření obsahu; řeč má obsah neboli cíl, kterému se jednotlivá slova podřizují. Protože řeč je pro Aristotela vzorem pro pochopení přírody, předpokládá, že také příroda a všechny věci v ní jsou jakoby pokusem vyjádřit, uskutečnit něco. Jeho úkolem je rozumět přírodě, tak jako rozumíme řeči: hledat její smysl, vyšetřovat, kam míří svými projevy, ptát se, jaký účel má každý projev přírody. Jako by v přírodě všechno chtělo něco vyjádřit, i běh hvězd na obloze i pád kamene, osudy lidské i hierarchie zvířat. Proto Aristoteles všude v přírodě hledá účel, smysl. Otázka proč? si tedy u Aristotela

žádá jiné odpovědi než dnes. Jako se ptáme, jaký smysl má nějaké prohlášení řečnickovo, proč je učinil, tak se ptá Aristoteles, proč jdeme na procházku, a odpovídá: abychom si zabezpečili zdraví. Podobně: proč vytéká při operaci voda z vodnatelného? Aby byl uzdraven. Proč padá kámen k zemi? Aby se dostal na místo svého přirozeného určení.

Aristoteles tedy nezná „zjevů“ v našem smyslu, tj. o sobě daných úkazů přírodních; jedině v abstrakci by mohl mluvit o tom, že existují vlny světelné, atomy, počítky; to jsou jen jakoby slabiky, které o sobě nemají smyslu; musíme je včlenit do řeči a pochopit, k čemu slouží, abychom jim rozuměli.

Nic není lehčího než zesměšnit Aristotelovu teleologii; nic není těžšího než ji vyvrátit. Jde o základní otázku, zdali svět má smysl. Jak dokážete, že smyslu nemá? Nanejvýš můžete dokazovat, že tohoto smyslu nechápete, anebo můžete předpokládat, že je beze smyslu a že i potom lze na světě vydržet.

## **e) Podstata**

Z novodobé filosofie je pojem podstaty vyloučen; v kulturním životě se však nelze bez něho obejít. Mluvíme o „obsahu“ básně, o „smyslu“ řeči, o „významu“ události, o „jádro“ myšlenky, o „podstatě“ zákona. Toto vyjadřování nás staví mimo oblast novodobé filosofie, podle níž existuje daná skutečnost, příroda, historie, literatura atd., a existuje moje poznání této skutečnosti. Jde-li o obsah básně, nemyslíme však na skutečnost objektivně danou (jakou jsou např. atomy), kterou by naše mysl jen reprodukovala. To, že vnímáme jednotlivosti (tuto knihu, tyto písmenka), jsou jen nahodilé projevy pravé skutečnosti (akcidens podle Aristotela a scholastiků), toho totiž, co básník chtěl jimi vyjádřit. To, co vidím, je pak méně skutečné než to, nač myslím, o čem mluvím, neboť viděná báseň je něco nahodilého, smyslového, kdežto ta, o které mluvím, je opravdová báseň,

působila na básníka a působí i na mne. Nuže toto, nač myslím a chci, abyste vymyslili, když řeknu „Goethova báseň Faust“, to je pravá skutečnost, to je podstata této básně (usia). Podstaty působí: lidé si rozumějí a podle toho jednají; na lidi působí smysl řeči politikovy, podrobují se obsahu zákona, dávají se strhovat myšlenkou básně. Podstata není tedy jen něco představovaného, snad subjektivního; je faktorem, působí; její působení může být odhadováno; nicméně podstata není viditelná, lze jí jen rozumět.

Jest tedy tolik podstat lidských, kolik je různých lidí pro myšlení lidské; každý člověk, o němž mohu říci, že je něčím pro sebe (ano, to je on), je zvláštní podstatou; svoji podstatu má však i lidství i savec i organismus, protože vím, o čem mluvím, když se o nich vyjadřuji. Na podstatu se ptám otázkou: Co to je? Co je to slunce? Co je lidství? Co je věda? Co je podmět? Všechny tyto věci, ať přírodní, ať duchovní, mají podstatu.

Příklad znázorní, co Aristoteles podstatou rozumí. Duše prý není oddělitelná od těla; je to mohutnost, která utváří organismus, ale hyne, když organismus umírá. Pokud tomu tak jest, *není* duše podstatou. Platon však namítá: duše je skutečně, nevzniká s tělem, nýbrž byla dřív než tělo – a tedy je pravou podstatou (usia).

## **f) Materiál a formy**

Zvykli jsme si mluvit o hmotě; toto jméno však nevystihuje Aristotelův projev „hylé“; lépe jest jednati o látce nebo o materiálu. Materiálem rozumíme to, co jest nám dáno, stojí před námi jako hotová věc, co možno vzít jen na vědomí a z něho teprve něco udělat; to, co je „Nicht – Ich“ podle názvosloví německého filosofa Fichteho. Jsou to přírodniny kolem nás, hvězdy, kamení, rostliny, zvířata, pohyb energie, světlo; jsou to počitky, představy, vůbec mohutnosti duševní a duševní stavy, které psycholog konstatuje a popisuje. Patří sem produkty kulturního života, nástroje, výrobky,

řeč, písmenka, spisy, obrazy. Jsou to i sociální zjevy, pokud mohou být konstatovány jako dané skutečnosti: charakter národů, daná zřízení.

Materiál se dá jednoduše definovat in abstracto: je to všechno, co bereme na vědomí jako objektivně danou skutečnost. Paradoxní věc však: v čem *in concreto* tato skutečnost záleží, není možno říci: pokus se chytit ji, a hned ti unikne. Vezměme za příklad mapu; je to skutečnost nám objektivně daná s jejími hranicemi, řekami, městy a drahami. Co však je na této skutečnosti dáno opravdu „objektivně“, tj. nezávisle na naší zkušenosti? Mysleme si člověka, který nikdy mapy neviděl a ani neví, že lze svět takto znázorňovat. Předložme mu mapu zeměkoule; oceány modře zbarvené, pevniny s ostrými obrysy, tmavé hory, zelené roviny, bílé ledovce; červené čáry, znázorňující dráhy, černé čáry pro silnice, jiné čáry pro dráhy parolodí atd. Náš člověk však nevidí tohoto materiálu, kterým znázorňujeme zeměpisné pojmy; nevidí na mapě „Asii“ nebo „Alpy“; uvidí jen barevné skvrny (protože ty už viděl předtím) a všelijaké čáry. Člověk, který se nenaučil předem mapu číst, tj. který *předem už mapy nezná, ten ji nepozná.*

Mapa a její části nám tedy nejsou dány jako objektivní materiál, nýbrž vzniká tím, že člověk s vědomostmi dříve získanými, s předpoklady, kterým se už předtím naučil, si vykládá jistý pomalovaný papír jako „mapu“. Co by však viděl místo mapy člověk, který nezná ze zkušenosti ani pomalovaného papíru? Který by nikdy předtím ani barev neviděl? Člověk musí napřed znát i jen pomalovaný papír a rozeznávat vůbec barvy (což jest také věc zkušenosti) a pak teprve vidí tyto věci před sebou. Vezměte kteroukoli jinou věc, např. shromáždění lidí v posluchárně. Na pódiu by stála bytost z jiného světa, která nikdy předtím neviděla ani žádné místnosti, ani oken, ani sedadel, ani žárovek, ani lidí. Co tato bytost vlastně uvidí? Nedovedeme to vůbec vyjádřit. Místo tváří lidských uvidí něco jako světlé skvrny; zařízení posluchárny jí splyne v neurčitý

chaos tmavých barev a nepozná, že je uzavřena v místnosti. Ten, kdo neumí vidět lidí, stěn, barev, ten jich nezpozoruje, nepozná, pro toho nejsou materiálem. Jako člověk hudby neznalý slyší místo ní jen hřmot, tak ona bytost by viděla místo posluchárny s lidmi jen chaos.

Nemá-li člověk ve zkušenosti předpokladů pro poznání daných věcí, tj. jestliže jeho mysl nevychází těmto věcem vstříc s formami, do nichž materiál vlévá jako do kadlubů, pak člověk nic určitého nevidí. Laik vidí jen „trávu“ tam, kde zkušený botanik rozeznává množství květin; vidí jen kus papíru tam, kde znalec rozpoznává důležitý dokument; jen mazaninu tam, kde umělec vidí umělecké dílo. Kde je tedy onen materiál objektivně daný, který naše zkušenost zpracovává? Platon a Aristoteles říkali, že jest to „to, co není“, tj. o čem nemohu říci, co to jest. Každý materiál, o němž chceme jednat, je už zpracován zkušeností. Hledíme na svět tak jako onen orientální vladař na proroctví delfské: Ibis, redibis, non morieris. Znamenají tato záhadná slova, „půjdeš, nevrátíš se a umřeš“, či „půjdeš, vrátíš se, neumřeš?“ Ve slovech samých marně hledáš řešení; je to jen chaos písmenek nebo zvuků; sami musíme do tohoto chaosu vložit smysl, abychom mu rozuměli. Takovým tajemným proroctvím je pro nás celý svět. Jistojistě je nám dán tento svět jako objektivní materiál, ale nedovedeme říci, jaký je. Zkušenost, věda, filosofie se namáhají, abychom poznali tento materiál co nejobjektivněji a zbavili jej subjektivních klamů, omylů, osobních chyb; ale konec této práce nemůže být poznat sám objektivně daný materiál, protože poznat znamená na základě dané zkušenosti poznat, znamená do daného materiálu vkreslit to, co z dřívějšíka už víme.

Posledním materiálem je „chaos“; není to „hmota“, nejsou to snad kmitající atomy! Je to zmatek toho druhu, jako když v zástupu lidí jeden křičí přes druhého, každý jiným jazykem a každý o něčem jiném: tato nesmyslnost, která dráždí k pochopení, ale pochopena není, tato bezforemnost, to jest chaos. Atomy v pohybu jsou už příliš



zformované: vždyť jsou produktem dlouhé, filosofické a přírodovědecké práce!

Aristoteles ovšem formuloval poměr materiálu a formy jinak. Nebyl tak subjektivní, jako jsme dnes; forma i látka pro něho prostě „jsou“, tj. jsou částí řeči, a tedy i částí skutečnosti. Např. forma domu předpokládá látku, tj. trámy, ale trámy jsou opět formou, jejíž látkou je dřevo, které je opět formou hmoty organické atd. Každá látka je podle Aristotela formou vzhledem k materiálu, z něhož je vystavěna. Ale nejen dřevo, i slabiky slova jsou látkou, všechno vůbec, z čeho mysl věci skládá.

Forma není však jen vlastností věcí; je to podle Aristotela jakoby působivý plán, to, co organizuje, co se uplatňuje, když se nějaká věc tvoří. Forma je „možná“, jak se vyjadřuje Aristoteles; slovem možný tu neoznačujeme jen lidský úsudek o tom, co se snad stane nebo nestane, nýbrž také skutečně působivý plán; semeno je možným stromem, tj. strom z něho naroste; vojevůdce nadaný výhodami je před bitvou možným vítězem. Když strom vyrostе, vojevůdce zvítězí, možnost se stane skutkem.

## ***5. Teologie***

Teologii jako zvláštní vědu odlišnou od filosofie založili teprve scholastikové; antika znala jen filosofii (metafyziku), jejíž vrcholná, hraničná část se někdy nazývala teologií. U Aristotela teologie je naukou o nejzákladnější podstatě dějství. Každá změna má, jak už víme, příčinu neboli důvod k cíli, za kterým se děje: jinými slovy, má smysl, kterému lze rozumět; nejvyšším cílem všeho dějství, první příčinou všech změn ve vesmíru (proton kinún), příčinou, která sama už není podrobena žádné příčině a není už řečí o ničem, jsouc pro všechno jen smyslem, je božství. Mysleme si, že všechny zjevy tohoto světa, hvězdy a jejich pohyby, vítr, život a smrt, osudy náro-

dů, jsou jen písmenky, slabikami a slovy řeči; pak poslední smysl této řeči je Bůh. Protože za ním už nic není, je věčný, neproměnný, jediný, naprosto dokonalý; je to vlastní účel světa, a tedy jeho čistá forma; je prý to čisté myšlení, zabavené pouze myšlením o sobě samém (noésis noéseos); sebepozorování (theoria) tvoří jeho věčnou blaženost.

Bůh Aristotelův je nejhlubší podstatou přírody. Ačkoli je od přírodního dějství oddělen metafyzickými propastmi, je to koneckonců přece jen jakoby přírodní síla. Je to sice bytost (neboť jí lze rozumět; svět jest jakoby její řečí); nic však nedělá, nic si nepřeje, nic neustanovuje a není v žádném vztahu k lidem; ani jim nepomáhá, ani jich netrestá. Je to vrchol teorie, jakoby dokonalý zjev antického filosofa. Vůle vzniká jen jako sekundární projev jeho vidění pravdy. Pro praktický život, pro odpovědnost tento Bůh – a tento filosof – neznamena přímo nic, neboť jediná jeho činnost záleží v tom, že sám na sebe myslí, že sám v sobě nahlíží věčnou pravdu.

Aristoteles měl později vliv na křesťanství; na základě jeho učení se vytvořil mj. křesťanský mýtus o věčné blaženosti na nebesích. *Cicero* (latinský spisovatel, který byl u křesťanů velmi vážen), vypravuje o mýtu obsaženém v jednom ze ztracených spisů Aristotelových, který je asi kořenem oné víry. Cicero uvažuje o „ostrovech blažených lidí“: tam není třeba výmluvnosti, neboť tam není soudů, není tam třeba ani statečnosti, ani spravedlnosti, sebeovládání ani rozumnosti; jediné poznání a čisté nazírání se tam uplatňují. Byl to antický ideál štěstí, který i středověk si osvojil; nás dnes už ostrovy lidí takto blažených nelákají: co by to bylo za štěstí sedět a sedět a jen se dívat bez zájmu na neproměnnou věčnost?

## **6. Duše**

Čím je Bůh na nebesích, tím je podle Aristotela duše v těle. Je to stavitel těla; řídí jeho embryonální vývoj, řídí vzrůst organismu, přijímání potravy, pohyb, myšlení a sjednocuje změny organismu. Tělo je nástrojem duše, jako je oko nástrojem vidění; jako však nelze vidění oddělit od oka, tak neoddělíš ani duše od těla. I jest Aristotelovi duše přírodním faktorem; nad organickou duší je však duše vyšší, to, co v člověku myslí a soudí. Tato duše prý není nutně vázána na tělo; je nestvořena a věčná, vstupuje do člověka zevně (thyrathen) a na tělo nepůsobí. Vládne nad tělem jako Bůh nad světem: jest s božstvím spřízněná, neboť je podstatou její i boží myslit. Chápe přímo a v neomylném názoru základní pojmy, na nichž stojí všechna filosofie.

## **7. Přírodověda**

Sokrates se od přírodovědy odvrátil; Platon se jí věnoval až na stará kolena. Aristoteles znovu uznal, ne-li přírodu, tedy aspoň přírodovědu. Dal se snad strhnout tehdejší dobou, která zase se přiklonila k přírodnickému pojetí světa? Byla snad přírodověda bližší jeho sklonům k učenosti než vědy sociální? Byl však tak vzdálen přírodovědy moderní, jako je dnešní přírodovědec vzdálen duchovědy. Jako byli v nové době Comte, H. Spencer, T. H. Buckle v podstatě přírodovědci i tehdy, když jednali o dějinách lidských, o mravnosti, o umění, tak byl Aristoteles naopak duchovědcem i v přírodovědě. Jeho přírodověda jest jakoby filologií přírody; analyzuje přírodu tak, jako hudební kritik analyzuje operu. Proto je mu nejbližší biologie, přírodověda nejpríbuznější duchovědám; v chemii, fyzice, meteorologii naproti tomu byl Aristoteles málo originální.

Aristoteles je nejgeniálnějším biologem všech dob; jeho základní pojmy filosofické, jako entelechie, podstata, možnost, skutečnost, se nejlépe dají znázornit na příkladech z biologie. Ještě v našich dobách biolog *H. Driesch* dovedl využití pojmů Aristotelových k založení vitalismu v biologii. S tím souvisí, že Aristoteles nemá mnoho porozumění pro matematiku, tj. pro pouhé funkcionální chápání vztahů mezi věcmi; chce zachytit skutečné dějství, jeho působivé příčiny a následky; jeho věda je genetická, naproti Platonově vědě, která byla bližší matematice.

Příroda má smysl – je základní myšlenkou přírodní filosofie Aristotelovy; příroda, tj. vesmír, kosmos, koneckonců se obrací k porozumění člověka, jest to jakoby slovo, kterým se něco vyjadřuje. Pohlédni na kouř stoupající k nebesům, na klidné hvězdy na obloze, na déšť a blesk: všechno je jen projevem, snahou vyjádřit myšlenku, všechno má cíl, jež pochopit je úkolem vědy.

Svět trvá od věčnosti a složen je z oblasti nebeské, planetární a pozemské. Nebesa jsou naplněna éterem, jenž krouží v kruhu, poháněn jsa samým božstvím; tam vládnou oduševnělé božské stálice, bytosti vyššího druhu než člověk. Pod touto sférou krouží opačným směrem v nakloněné rovině sféry planet se sluncem a měsícem. Jsou to bytosti nižšího stupně než stálice. I v této oblasti vládne věčný a neproměnný zákon; žádná náhoda, žádná nová událost se této říše nedotkne. Planety a stálice krouží věčným pohybem okolo světového centra. Sféry jednotlivých planet krouží nesterpně rychle a odtud změny v poloze planet na obloze; i jest úkolem astronomické matematiky najít formuli, která by vystihla přesuny planet; nebylo však úkolem této vědy vyložit skutečné pohyby planet. Pozdější astronomové přijali tuto metodu; na ní je založen *Ptolemaiovův* názor o stavbě soustavy hvězdné.

Pod planetami je sublunární oblast věcí pomíjejících; země je středem vesmíru; jest nejhroub pod stálicemi, proto nejméně božská. Složena je ze 4 prvků, jež jako šupiny cibule obalují jeden druhý:

oheň (teplosuchý), vzduch (teplotekutý), voda (studenotekutá), země (studenosuchá). Tato říše sublunární je oblastí nedokonalosti a náhody; hmota a smysly jsou překážkou její dokonalosti.

Člověk (muž) je cíli přírody nejbližší; všechno ostatní je jakoby jen koktání přírody, která hledá a nenalézá pravých výrazů; zvíře, nemoc, žena, jsou jakoby nedokonalé pokusy o vyjádření tohoto cíle. Neživé věci jsou nejméně dokonalé; jsou to pouhé směsi prvků; od přirozenosti tíhnou k místu svého určení: země ke středu zemskému, vzduch nad ni, oheň k nebesům. Cíl těchto neživých věcí je tedy mimo ně. Organismy však mají cíl samy v sobě; to, co žene organismus, aby se rozmnožoval, aby se vajíčko vyvíjelo, aby tělo zažívalo potravu, smysly vnímaly dojmy a organismus jednal, to je vlastní podstata živé bytosti, její entelechie. Entelechii Aristoteles dělí na tři stupně neboli duše: duši *výživnou*, která jediná řídí život rostlin; duši *vnímavou*, která je základem života zvířecího, a konečně duši *poznávací*, k níž však u člověka přistupuje ještě rozum, nus, jenž není snad jen vyvrcholením vyšších stupňů duševních, nýbrž zvláštní, čistě duchovní činností. Tento rozum je oddělitelný od těla; má schopnost tvořit pojmy na podnět nižších stupňů duševních. Tento rozum se má k duši a k tělu, jako se má božství ke světu; jako prý Bůh nezasahuje do světového dějství, jsa v podstatě neproměnný, tak prý i rozum trůní nad naším životem duševním i tělesným. Nejedná, není za nic odpověden; jen pronáší logické soudy.

## 8. *Etika*

Aristoteles byl učenec, o etiku měl jen zájem učenec. Vypočítával, klasifikoval, kritizoval názory jiných; psal o tom, jak učenci definují mravnost; sám mravních zákonů neudával. Etické názory Aristotelovy jsou ještě prostší než Sokratovy a Platonovy; přiro-

zený pud, jenž nás nutká k jednání, je prý základem mravnosti; mravný člověk jest normální člověk; nemravnost jest podobna nemoci. Stává se mravným, je-li ovládán rozumem; cvik vede také k mravnosti. Základem mravního jednání je uměřenost; jiné ctnosti Aristoteles opakuje podle starších vzorů: statečnost, umírněnost, spravedlnost (což je prý střed mezi nespravedlivým činem a mezi utrpením nespravedlnosti). Ani Aristoteles nerozeznával mezi mravností a legalitou. Stát je prý vlastním cílem, a tedy i měřítkem mravného života. Všechno jednání má cíl; posledním cílem jednání mravného je blaženost (eudaimonia); pravé štěstí je to, které vystihuje podstatu člověka, kterou je rozum; správné nazírání na svět (nus, theoria) je vrcholem života. Poměr jednání k vědění vystihuje Aristoteles tímto obrazem: jako oko nejedná, nýbrž jen vidí, a jednání jest jen nahodilým následkem vidění, tak i v životě lidském poznání je příčinou jednání.

## **9. Vliv**

Aristoteles je největší učenec světa; intelektuál, spokojený s povoláním pouhého teoretika a učitele. Středověk spojil jeho jméno se jménem jeho žáka Alexandra Velikého, ale charaktery těchto dvou mužů byly jako noc a den. Na Aristotelovi nebylo nic romantického, leda jeho velké vědění; ani jeho život, ani obsah jeho učení nejsou nijak bouřlivé, revoluční; k citu, nadšení, k jednání jeho výklady nemluví, omezují se jen na akademické diskuse školských témat. Proto také působil hlavně tam, kde šlo o vědění a soustavu. Vědění pro vědění bylo jeho heslem; v tom byl velikým pokračovatelem Sokrata a Platona. Úvodní výklady jeho Metafyziky to vyznávají slovy, která dodnes bývají nejhlubším argumentem pro pěstování čisté filosofie: „Vědění a porozumění pro vědění a porozumění samo se nejvíce blíží k podstatě vědění..., a proto pro žádný cizo-

rodý prospěch nepěstujeme tuto vědu; jako říkáme, že ten člověk je svobodný, který jest tu sám kvůli sobě, tak také ta jediná věda jest svobodná, která jest kvůli sobě samé!“ Tak Aristoteles dovršil, co Pythagoras začal: přese všechnu suchou kritičnost zůstal synem země mytologů; výslovně připomíná, že přátelé mýtu jsou filosofové, protože údiv je strhuje. Od té doby do dneška tento názor o filosofii vládne. Což však, když svobodný člověk není tu kvůli sobě, nýbrž aby sloužil jiným?

Arabský mýtus středověký viděl v Aristotelovi tajemného mága; helénismus a scholastika k němu vzhlíželi jako k příležitosti pro komentování textů a pro dispute; Tomáš Akvinský se dal zaujmout jeho systematičností; nová doba v něm viděla vzor pedanta.

## **10. Peripatetické**

Škola Aristotelova se věnovala vykládání jeho filosofie; uvádějí se zvláště *Theophrastos* z Lesbu, *Eudemos* z Rhodu, *Strato* z Lampsaku. První z velikých komentátorů Aristotela byl *Andronikos* z Rhodu (kolem 70 př. Kr.), který připravil první kritické vydání Aristotelových spisů. Jiným velkým komentátorem byl *Alexander* z Afrodisias (kolem 200 po Kr.). Učení Aristotelovo bylo však pro popularizující helénistickou dobu příliš těžké; teprve středověk znovu odkryl Aristotela a postavil jej v čelo metafyzického studia.

# HLAVA DEVÁTÁ

## ROZKLAD

### *1. Helénismus*

Není možno přesně označit, kdy začíná národní život upadat: některé jeho projevy ještě dlouho rostou, jakoby plné zdraví; jiné se aspoň dlouho drží, nedávajíce znát, že překročily vrchol; červ, který na těle národa hlodá, bývá ukryt hluboko, a zvláště současníci o něm nevědí. Kdy se začal úpadek klasické vzdělanosti? Byl vznik řecké filosofie pokrokem, nebo úpadkem? Byl intelektualismus, od života odvrácený, kterým se řecká filosofie počíná, pokrokem? Bylo pesimistické drama řecké, zvláště drama Euripidovo, pokrokem? V jakém smyslu pokročila řecká vzdělanost skrze Aristotela? A v jakém smyslu máme tu rozumět slovu pokrok: pokrok Řeků, lidstva, umění, civilizace? Není na tyto otázky prosté odpovědi. Řecká filosofie byla sice pokrokem v tom, že objevila kritiku, metodu, vládu rozumu; ale byla rozkladným prvkem tím, že lehkomyšlně prezírala skutečné politické, mravní, náboženské, potřeby lidu. Řecká tragédie byla pokrokem umění, ale její pesimismus byl úpadkem proti době Homérově. Aristoteles vyvrcholil řeckou filosofii, tj. její racionalismus a metodičnost; jeho nepolitičnost a náboženská i mravní suchopárnost byly však úpadkem. Celkem však řecký národ procházel vlnobitím pokroku a úpadku – a přitom od sedmého století, od dob Thaletových klesal a klesal; v době Sokrata, Platona a Aristotela byl v politickém rozkladu, ale filosofie tehdy vznesla se do výše. Přesné definice, kritika pojmů, nauka o ideách a substancích, tj. vůbec metafyzika byla ovocem jejich nesmrtelného díla. Ale na samotných těchto světových hrdinech filosofie je vidět stopy úpadku doby. Byli svědky a spoluviníky politického rozkladu vlasti



a kulturního rozkladu tehdejšího světa; kosmopolitismus, pasivní poměr k životu, nechuť k veřejným otázkám, aristokratismus jsou jejich dílem.

Přišel Alexandr Veliký (323 př. Kr.) a otrásl celým tehdejším světem; staré státy se rozpadly politicky i kulturně. Nastaly politické zmatky; lid se pomíchal; řecká města byla zpustošena. Konečně ovládl Řím, napřed republika, pak císařství. Řeční filosofové tuto novou politickou situací připravovali; jejich politická apatie a kult silné vůle byly průpravou pro absolutismus. Už nebylo světového antagonismu mezi Asií a Evropou, jaký se projevil bitvami u Marathonu, u Thermopyl, u Salaminy. Už nebylo kulturní povýšenosti Řeka vzdělaného nad barbary; už nebylo suverénnosti řeckých obcí! Fuit Ilium! Kultury západní a východní se teď promíchaly; nastal kulturní chaos; staré ideály umíraly, nových nebylo: žádná jistota náboženská, žádný pevný směr literární, žádný sociální; žádná energie, žádná jará výbojnost; nebylo vůdce ani filosofického, ani mravního, ani náboženského. Jen politické zřízení římské bylo železné a i dále vládla řečtina jako dorozumívací řeč. V tomto kolotání člověk nenacházel jiné záštity než doporučování příliš chladné, aby zachoval duševní rovnováhu, a než chaos mýtů, zmatenou to ozvěnu dávných způsobů víry, teď odumírajících.

Tehdy nastalo druhé, dlouhé období antické kultury, unavené, nekritické, bez duchovního vedení, pro které se ujalo jméno *helénismus*; trvalo asi 600 let, až asi do sv. Augustina (nar. 354 po Kr.).

Svět se pomíchal bez ohledu na rasy a kultury; bohužel, řeční klasikové byli postaveni na roveň orientálnímu mýtu a z obojího byla učiněna směs. I v Asii se v tuto dobu sice tu a tam zachycovala řecká vzdělanost, ale protože domácí předpoklady pro ni byly nepatrné, ujaly se v Orientu jen povrchní její napodobeniny. Řecký jazyk a řecký způsob myšlení rozšířily se teď po světě; po 3. stol. po Kr. však význam řečtiny v západní části říše klesal a ustupoval před latinou. Střediskem filosofických škol dlouho ještě zůstávaly

Athény. Školy filosofické se tam rozmnožily; některé měly mnoho žáků; byly tam zvláště tyto školy: akademie, škola peripatetická, stoa, škola Epikurova a skeptická. Současníkům se mohlo toto rozmnožení škol snad zdát pokrokem; kdež však byla stará kritičnost a výbojnost! Vzniklo mnoho škol i v Orientu: v Pergamon, Smyrně a ovšem v Alexandrii. Toto město, založené při ústí řeky Nilu, se stalo vlastním kulturním střediskem života doby helénistické: sem se soustředily knihovny, tu působili specialisté vědcové, odtud, z této „pokladnice řeckého vědění a egyptských tajemství“, jak Alexandrii nazývá řecký spisovatel z doby Vespasiánovy, se šířila směs orientálního mýtu a řecké filosofie, Alexandrii pokládali za středisko svého kulturního života helénističtí Židé, tu bylo také středisko první inteligence křesťanské.

Nejslavnější učenci antičtí působili v této úpadkové době: tehdy *Eukleides* napsal první učebnici geometrie (kolem r. 300 př. Kr.), *Archimedes* ze Syrakus zakládal mechaniku (287–212 př. Kr.), *Apollonius* z Pergae učil teorii o kuželosečkách, Heron prováděl experimenty mechanické, *Aristarch* ze Samu (kolem 280 př. Kr.) učil, že se Země točí kolem Slunce, *Hipparch* z Nicaey (2. stol. př. Kr.) sestavil katalog hvězd, *Claudios Ptolemaios* (kolem 150 př. Kr.) napsal velké dílo astronomické, které vládlo pak až do Koperníka; tam působil i zeměpisec *Eratosthenes* a učil se lékař *Claudios Galenos*. Přírodověda, astronomie, mechanika, geografie, medicína, gramatika a ediční činnost rozkvetly.

V této době se rozmohla metoda *komentování filosofických a jiných spisů*, zvláště komentování Aristotela; už u tohoto učitele starověku a středověku jsou až příliš zřetelné náběhy k této metodě, která se vyžila až na konci středověku. V čem záleží komentování autora? Dnešní filosof užívá filosofie cizí, aby na ní vyložil zásady filosofické; hledíme studiem Platona pochopit, v čem záleží „idealismus“, píšší se spisy o mystice u Parmenida, o „etice Sokratově“; tu si předem ustanovujeme *vlastní* pojem (idealismus, mystika, etika)

a studiem daného literárního materiálu jej propracováváme. Antika ani středověk neznaly této metody; nenajdeme tam soustavného spisu po způsobu našich monografií o otázkách, které byly tehdy aktuální, např. o substancích, o druzích a rodech, o nominalismu. Neuměli se ještě tak samostatně povznést nad vědní materiál, aby jej zformovali v jedno téma. Místo toho usedli nad daného spisovatele, drželi se jeho textu a řádku za řádkou jej „vykládali“, hledajíce, co všechno si lze myslit (nejen co si autor myslil) při každém výroku. Následkem toho jsou komentáře velmi podrobným, ale i chaotickým výkladem nad textem daného autora, a nebývá lehké vybrat si z něho vlastní učení, ať komentované, ať učení komentátora. Tak byl komentován Aristoteles, Ptolemaios, Hippokrates, Galenos atd. Zvláště Alexandria se stala v starověku střediskem komentátorů; středověk dokonce si tuto metodu oblíbil.

Věda a filosofie byly popularizovány; učitelé rádi ukazovali na to, jak je filosofie lehká a jak se její kvintesence dá shrnout pro potřebu paměti v několik hesel. Mládež se učila výroků slavných filosofů. Přestalo pronásledování bezbožných učitelů moudrosti, filosofie se mohla cítiti svobodnější v císařském Římě než v demokratických Athénách; což nebyli teď i císaři filosofové, nenavštívil slavný císař římský filosofa Plotina v jeho útulku? Filosofie se stala dokonce svého druhu náboženstvím, podávala předpisy životosprávné místo starých příkázání božích: Epikuros, jeden ze zakladatelů školy v této době, jednal spíše jako zakladatel nového náboženství než jako osnovatel nového systému filosofického.

Současník mohl mít v helénistické době dojem, že lidstvo pokročilo. Byla stavěna moderní města s dlážděnými ulicemi, nejen v Itálii, ale i v Asii; byl zámořský obchod až s Indií, vedený z velikého mezinárodního, učeného města Alexandrie. Byla i věda, filosofie, umění, i spekulace o rovnosti lidí. Ba i mír vládl tehdy, a lidé byli domýšliví na materiální blahobyť. Takto si pochvaluje *Plutarchos* svoji dobu, nad níž dnes krčíme rameny: „Neboť dnes odpočíváme

docela v měkké dřímotě míru; všechny naše války jsou ukončeny... A není žádné změny, žádného tajemství, nic nebezpečného, nýbrž jsou jen prosté a obyčejné otázky o drobnostech denního života, jako má-li se muž ženit, má-li cestovat po moři, nebo má-li půjčovat peníze na úroky.“ Jaké štěstí! Všechno bylo, co hrdlo ráčí, jen víra v život, élan vital scházely. Někteří dnešní lidé, zaslepení materiálním blahobytem dnešním, zvláště Američané, nevidí ironie v chvále helénistické doby jako prý znamení pokroku civilizace...

Bylo tedy mnoho vnějších úspěchů pro filosofii. Nebylo však pevné víry ve filosofickou práci: neobjevil se žádný výbojný a konstruktivní duch; vládla jen detailní nahodilá práce: quae philosophia fuit, facta philologia est. Místo dialektiky rétorika, místo hledání pravdy triviální etika a politika, místo zápasu o novou pravdu popularizace. Nebylo odvahy rozumět starým filosofům; přišlo teď do módy, smířovat Platona a Aristotela a ukazovat, jak ve všem souhlasí. Od druhého století sluje filosofem nejen učenec, učitel, teoretik, lékař, umělec, vyšší úředník (např. mistr v kamenných lomech anebo tesař), nýbrž i gladiátor, adept tajné vědy a čarodějník. Víra v Olymp už byla dávno ta tam, zůstalo jen pověrečné zaříkávání božstev, sebraných bez ladu a skladu z celého světa. Kosmopolitismus, tj. vnitřní lhostejnost k duchovním věcem, je v každé formě slabostí; kosmopolitismus náboženský, jaký zavládl v době helénistické, byla jen forma pověry. „Náboženství se stalo východiskem a střediskem všeho možného zbožného čarodějnictví a posvátného švindlu... zbožná prostota a podvod spekulující se kvůli tomu odívaly do pláště vědy.“ Jestliže už v klasické době filosof utíkal od veřejné odpovědnosti, libovali si teď filosofičtí slaboši v malomocném pohrdání vlivem ve světě: „Mudrc se neúčastní politiky a nebude chtít být vládcem,“ vykládá *Epikuros*. Zvláště zaráží, že filosofové teď přezírají i vzdělání: „vědecké vzdělání je zbytečné,“ řekl *Zeno*, zakladatel Stoy, a *Epikuros* nesoudil jinak.

Poslání filosofie se změnilo; už dávno to nejsou rovnocenní členové společnosti, na jejichž duchaplné výroky okolí čeká a zaznamenává je pro budoucnost. Ted' jsou to popularizátoři, asketikové, domácí učitelé, učitelé na veřejných školách, ale pořád ještě neorganizovaní. Mezi nimi je příliš mnoho cizinců, zvláště z Orientu. Někteří z nich napsali mnoho spisů, někteří byli plodnější než Aristoteles; žádný z nich však nezanechal filosofického díla hodného připomenutí. Orientální pojetí života se šířilo; Pythagoras druhdy nosil jako odznak filosofův bílý plášť; ten se ted' stal uniformou filosofickou. Z filosofie této doby, ze stoicismu a epikureismu, je slyšet obdobné tóny jako z čínského učení Konfuciova a Lao-c'; novoplatonismus a novopythagoreismus připomínají orientální mystiku, a synkretismus je obdobou rozplývavých kultů asijských; pesimismus a únavné řeči stoiků o utrpení a jeho překonání připomínají Buddhu.

Vláda mýtu se uplatnila oživením okultismu, zvláště astrologie a magie. Byla to zlatá doba čarodějnictví všeho druhu, od konce 3. století stát znovu a znovu byl nucen tresty stíhat astrologii, prorokování budoucnosti, magii. Řekové doby klasické ještě neznali babylonského mýtu, podle něhož osudy člověka jsou určovány konstelací hvězd. Teprve po Alexandru Velikém se daly pokusy zavádět astrologii do stoické filosofie, pokusy opírající se o domněle tajemnou literaturu egyptského původu. Tehdy i magie založená na mýtu o univerzální sympatii všech věcí se začala šířit; mágové si přičítali nadlidskou moc, ovládali zlé duchy a dovolávali se Persie jako vlasti svého učení. Svět je podle nich pln duchů dobrých i zlých; naplňují vzduch jako mikroby a do všeho zasahují. Nezpůsobují sice přímo věci (nebylo dosti odvahy jim to přičítat); jsou spíše jen ukazovateli vůle boží, tak jako hvězdy nic nezpůsobují, ale přesto „znamenají“ štěstí a neštěstí.

Rozumíme-li temnou dobou lidstva takovou, kdy se lidé malátně potácejí světem jako mouchy na podzim, žijí snad ve městech vý-

stavných, snad mezi mnoha knihami a školami, ale jsou tak slabí, že neumějí než počítat rány, které se na ně sypou ze všech stran od barbarů, pak helénismus byl nejtemnější dobou civilizovaného lidstva.

## ***2. Moralizování, smrt filosofie***

Přívrženci Sokratovi se rozešli na dva směry. Jedni se drželi spekulativní části jeho učení, tj. rozboru pojmů a hledání pravé podstaty věcí. Tito filosofové, v čele s Platonem a Aristotelem dosáhli vrcholu klasické filosofie a stali se učiteli lidstva. Více však bylo těch, kteří se přidrželi Sokratových návodů etických; ti označují cestu filosofie z kopce; stali se význačnými pro helénismus. I tu se ukázalo to, co historie pořád a pořád potvrzuje, že teorie je věc vyššího řádu a má větší moc nad lidmi než mravní formule.

V této době filosofie měnila svoji veřejnou funkci. Slavní filosofové předešlých dob dobyli filosofii uznání; i stalo se požadavkem společenským, aby mladíci byli vychováváni od filosofů, buďto na nějaké slavné škole v Athénách, anebo od soukromého učitele. Proto v této době mravně výchovný zájem daleko převyšuje zájmy intelektuální.

Filosofové této doby byli často podivíny; anarchismus a ostentativní přezírání společenských způsobů se v této době stalo módní mezi filosofy: patrně tím ukazovali rodičům, jak dovedou na sobě samých provádět přísnou kázeň a kvalifikovali se tak na dobré vychovatele. Jinak je těžko pochopit podivínské způsoby cyniků a tvrdý individualismus stoiků. Zato přišlo do módy přezírání vzdělání: sebevláda měla vystačit pro všechn život. V této době se tedy začaly „školy“, filosofická to sdružení mládeže kolem filosofického vůdce. Střediskem těchto škol byly Athény; školy se tam množily, ale jejich kvalita klesala. Napřed byly navštěvovány mládeží z předních

rodin, která se tam připravovala na veřejnou kariéru. Později jakost učitelů i žáků upadala a školy se měnily v sekty, které byly na přechodu mezi orientálními mnišskými sdruženími a pozdějšími řeholemi. Filosofie přestala být zájmem svobodných občanů, hledajících se uplatnit debatou ve společnosti a dostávala se do rukou cizinců, často námezdných, kteří dráždili okolí svým podivínstvím. Nejvýznačnějším zjevem doby je nepochopení pro Sokrata, Platona a Aristotela, pro jejich kritickou, konstruktivní metafyziku; zůstávají teď jen jejich jména, jinak však byly obnoveny tendence řecké filosofie předsokratovské; zvláště Demokritova nauka materialistická znovu se stala módní.

Kdo hledá v minulosti pomoc, povzbuzení, poučení, nechť projde rychle kolem dlouhé doby helénistické a nezdržuje se jejími systémy. Zato je eldorádem pro pozitivisty a mystiky: tuto dobu je možno popisovat nezaujatě, vysvětlovat její názory z vlivu okolí a z dispozic lidí; tu je také možno se mysticky vžívat do jejích mýtů; tuto je možno neutrálně vyhledávat „hodnoty“, v něž lidé tehdy věřili. Potřebovat však není této doby k čemu.

### **3. Cynismus**

Cynismus bylo bosácké hnutí, vzbuzené Sokratem, které ostavilo stranou Sokratovu filosofii a drželo se jen jeho metody životní, tj. toho, že nedbal společenských způsobů, chodil bos, vydržel tělesná namáhání, odvracel mládež od politiky. Teprve v osvětlení cynickým tyto stránky působení Sokratova (které Platon a Aristoteles zastínili svojí metafyzikou) ukazují, kam vlastně vedlo pohrdání civilizací u řeckých filosofů. Cynikové, krev z krve řecké filosofie, se hleděli co nejvíc oprostít; chodili v odřených šatech, snášeli nepohodu, posmívali se kultuře. Měli pro to nihilistickou teorii, že prý je nutno žít podle zákonů přírodních, nikoli podle úradků lid-

ských; podle těch zákonů přírodních, na které se lepili všichni řeční filosofové jako mouchy na lep. Víra v duchovládu, hájená zvláště Platonem, v této době padla; cynikové se vrátili k naukám předchůdců Sokratových, k naukám, že přírodní zákon, tj. koneckonců slepé přírodní dějství, je vyšší než zákon ustanovený. I učili cynikové, že je zapotřebí se oprostiti ode všeho, co na člověka apeluje s výzvou: *ty máš!* Neuznávali veřejného života; pravým státem je prý vesmír, kosmos, jehož chtějí být občany (odtud dodnes jméno „kosmopolitismus“); není třeba bohů ani chrámů, neboť jsou vytvořeny jen lidmi, není třeba ani soudů, ani gymnázií, ani manželství, ani rodiny, ani rozdílného šatu pro muže a ženu, ani peněz. Rozvažte všechna pouta, kterými je společnost držena pohromadě; pak prý teprve nastane pravé sbatržení lidstva na základě zákona božského (božského, nikoli Božího) vepsaného do mysli každého člověka. Anarchisté nové doby, Rousseau, M. Stirner, Tolstoj, S. Freud mají v cynicích předchůdce.

### **a) Antisthenes**

Antisthenes (naroz. asi 440 př. Kr.), byl z počátku sofistou, později žákem Sokratovým; je první filosof v Řecku, o němž se dějiny zmiňují, který nebyl původu řeckého, nýbrž po matce (otrokyni) pocházel z Thrákie. Po něm mnozí jiní cynikové byli také cizinci: *Diogenes* a *Bion* z Pontu, *Metrokles* a *Hipparchie* z Thrákie, *Menoppo*s, otrok, z Foinide. Není důvodu se domnívat, že by snad nadání těchto cizinců bylo menší než nadání domorodých Řeků; ale byli vychováni v jiném prostředí, méně kulturním, a vnášeli méně propracovanou metodu myšlení do Řecka a urychlovali tak jeho rozklad.

Antisthenes se stal žákem Sokratovým v pokročilém věku; po smrti Sokratově založil školu na periferii Athén, kterou podle jména budovy a podle způsobu života žáků této školy nazývali cynickou (kyneš, psi). Teze Sokratova, že ctnosti lze učit, mu udělala: jak by



také nepůsobila na syna otrokyně teorie, podle níž se ctnost nedědí, nýbrž celá je získána pevnou vůlí na základě předpisů! Antisthenes nedbal Sokratových teorií; zaujalo ho jediné Sokratovo přezírání kultury, které však provedl do paradoxních důsledků. Zásada jeho sice neukazuje podivínství; podle ní „mudrc nemá žít podle zákonů společnosti, nýbrž podle zákonů ctnosti“; v praxi však toto heslo žádalo negaci všeho, co je kulturní, slušné, ustanovené; jediné přírodní člověk, oproštěný ode všech vztahů k společnosti, je prý ctnostný. I chodil Antisthenes nejen bos jako Sokrates, nýbrž žil jako žebrák a kázal, že filosof má být do krajnosti nenáročný (autarkie).

„Co v tragédii jest prokletím, to jest můj osud;  
Bez domu a bez vlasti, nikde nejsem občanem, žiji,  
Já chudý tulák, z ruky do úst.“

To nebyl povzdech nešťastníka, to byla chloubka filosofova. Filosof stačí prý sám sobě, je lhostejný k věcem tohoto světa, k náboženství, k ženě, k rodině (co na tom, že jeho matka byla cizinka a otrokyně?), k obci, k bohatství, cti, požitku. „Kdybych dopadl Afroditu, zastřelil bych ji,“ řekl prý tento předchůdce mnišských řádů a následovník Buddhův. Život ve městě je prý počátkem všeho zla. Potřebujete oheň, abyste se ohřáli? Žába má útlejší tělo než člověk, a přece jí není zima. Není všechna politika zavržení hodna, protože státníkům jde jen o dobytí moci, kterou pravý mudrc pohrdá? I jest nenáročnost jedinou pravou zásadou mravní; co se jí přičí, je špatné, co ji podporuje, je dobré, ostatní věci jsou lhostejné (adiaforon). V teorii prý byl materialistou, což však byla vedlejší vlastnost jeho učení.

S takovými roztodivnými naukami se obraceli cynikové k publiku a i pro ně nacházeli žáky: takový byl úpadek vkusu! Cynikové se ovšem obraceli se svými vtipy na vrstvy nižší; u těch našlo odezvu jejich učení, že „švec spíše chápe filosofii než král“.

## b) Jiní

Pozdější cynikové ještě stupňovali tento kulturní anarchismus. *Diogenes* ze Sinope u Černého moře („Sokrates, minuvší se rozumem“) zvláště se stal pověstným. Zásadu Antisthenovu, nahoře připomenutou, ještě příkřeji formuloval; říkal si sám „pes“ a učil, že „člověku nezbyvá než rozum, nebo provaz“, kde rozumem jest individuální rozum, odpoutaný od náhledů společnosti. Všechno „přirozené“ je prý dobré, a tedy jsou dobré způsoby barbarských kmenů, učil tento předchůdce psychoanalýzy. Proč chodí lidé do divadla, ptá se *Diogenes*, a odpovídá: aby tam viděli např. *Oidipa*, jenž se oženil s vlastní matkou. Co je na tom? Což to psi nedělají pořád? Lidé si oškliví lidožroutství: proč? Co je na lidském mase ošklivého? Toto podivínství korunoval tím, že je vykládal v dramatických spisech: tedy přece jen věřil v kulturu? Byl to asi nejnižší stupeň, na nějž klesla opozice řeckých filosofů proti civilizaci, začavši se posměchem z víry v bohy.

Nebyli ovšem všichni cynikové tak cyničtí; umírněnější byl *Krates* z Théb, boháč, který rozdál jmění a jako žebrák chodil světem, rovnal spory mezi lidmi, psal básně a s veselou tváří putoval k životnímu konci. Jiným umírněným cynikem byl *Metrokles*, švagr *Kratesa*; *Monimos*, druhdy otrok; *Bion* z Borysthenu, otrok jakéhos rétora, původce populárně filosofických úvah zvaných „diatribe“, jakýchsi to kázání, zárodků to pozdějších křesťanských „homilií“.

Později se přetvořil cynismus v umírněnější systém stoický.

## 4. *Stoa*

### a) *Nálada*

Stoicismus byl nejvlivnější náladou filosofickou v době helénistické. Byl to jakoby umírněný cynismus, upravený pro vyšší společenské vrstvy, aby byl důstojný, aby měl zásady, a aby proto přece svět mohl běžet, jak běží. Útržkovité vzpomínky na staré filosofy, starořímská prostota, Sokratova chladnokrevnost a orientální apatie se tu spojily v jednu náladu hypochondrickou, rozumářskou, beze vztahu k aktualitám života i beze vztahu k poezii a umění. Stoicismus byl vyznáním vyšších vrstev římských (vedle epikureismu), tak jako byl konfucianismus, stoickému učení velmi podobný, vyznáním čínských mandarínů.

Panteismus je základem vyznání víry stoické; božství toť vesmír; božstvím je i materiál světa i život, pralátka, praoheň, tvůrčí princip dějství přírodního, světový rozum. Bůh „bydlí i v stokách, v škravkách a v zločincích“, napsal Zenon, zakladatel stoy. Toto božství fatálně vládne; pravý mudrc („*naturae humanae exemplar*“) je ten, kdo svoji vůli uvede v soulad s božským zákonem veškerenstva. Bohové a jejich činy jsou jen symboly přírodně duchového dějství; alegorický výklad pomůže pochopit bohy jako přírodní síly: Zeus připomíná např. slova zén (žítí), Héra zní jako aer (vzduch).

Je-li všechno božské, není pak každý akt vůle bláhovou vzpourou proti osudu? A je-li všechno náhodné (což je jen jinou formou téhož pojetí), pak nezbyvá než se obrnit proti osudu a starat se sám o sebe. Svět je špatný a plný nešťastných náhod: uzavři se tedy do sebe a nic od života nečekej! I zachovávali se stoikové k životu jako ke špatnému počasí: čekali, až se přežene. Rádi ukazovali na to, jak všude hrozí nebezpečí, ale jejich důmysl nestačil na konstrukci opravdových hrůz života. Kolem nich hekatombly lidí byly před očima diváků trhány dravou zvěří; Nero zapálil Řím a vystrojil

živé pochodně; roku 71 bylo šest tisíc otroků najednou ukřižováno podle cesty mezi Římem a Capuí; šílenci seděli na císařském trůně a Messalina byla v ústech všech. Za takových sociálních poměrů stoik *L. A. Seneca* psal svoji filosofii, v níž líčí, jak odevšad číhá neštěstí a jak je třeba se proti němu obrnit. Jaké zná neštěstí? Vypočítává tyto příklady: zboří se dům; ztroskotá loď; zvrhne se vůz; vypukne požár; lidé uškodí druh druhu – a dost. Jiní stoikové nejsou v tom ohledu lepší; vymýšleli si neštěstí, žijíce v spokojenosti, a neviděli neštěstí, které kolem nich zuřilo. Proto zní jejich etika jako dutá rétorika; jejich mravní příkazy jsou spíše symptomem doby než direktivou pro jednání.

Osobní svoboda, tj. svoboda od odpovědnosti, pokoj od svodů tohoto světa, kdy se k těmto svodům počítají i povinnosti, byly krasořečnickou zásadou stoiků. Jejich egoismus, zakrytý velmi povrchně rétorikou humanitní, je někdy zrovna drzý. Čtete jen tuto roztodivnou radu *Epikletovu* z jeho slavné rukověti mravnosti: „O znameních. Jestliže vrána zlověstně zakrákala, nedovol, aby tě strach z toho ovládl. Dobře rozeznávej a řekni si: mně to jistě nic nevěstí, leda snad mému tělu, mému jmění, mé pověsti, *mým dětem, mé ženě*. *Pro mne samého* neplatí než dobrá znamení, jen jestli chci. I kdyby nějaké neštěstí přišlo, jest v mé moci proměnit je v úspěch.“ Možná konečně, že měl ženu a děti rád; jen jeho filosofie byla tak bez citu. Stejnou neschopnost lidsky cítit najdeme u druhého slavného stoika, císaře *Marca Aurelia*. Jeho slavné „Zápisky“ jest nudné moralizování bez konkrétního obsahu, beze vztahu k skutečnému životu tohoto císaře: „Brzo budeš mrtev, a přece ještě nejsi očištěn, nejsi prost vášní, prost předsudků, takže vnější věci tě znepokojují, nejsi mírný ke každému, nenaučil ses moudrost uvádět v praxi.“ Není dost „mírný ke každému“; proč? Jeho zajímá jen vlastní klid; aby sám sebe neznepokojil, chce být na lidi hodný.

Žádný stoik nedovedl dát panteistickým, kosmopolitickým a pesimistickým náladám rázovitý a promyšlený výraz; spisovatelé

našich dob tyto nálady helenistické přeceňují a mluvívají o tom, jak byli stoikové zklamáni náboženstvím nebo politickou soustavou své doby; nebyli však zklamáni ničím, protože nic zvláštního ani od soukromého, ani od veřejného života nečekali. Byli to studení, lhostejní lidé: jejich kosmopolitismus nebyl pokusem o dokonalejší společnost, než byla ta, kterou nacházeli kolem sebe, nýbrž byla to lhostejnost ke společnosti vůbec. Jejich pesimismus nebylo zoufalství nad nemohoucností se uplatnit, nýbrž jen projevem duchovní malomoci. Jejich panteismus nebyl novou vírou, nýbrž starou nevěrou. Byli bez živého vztahu i k poezii a umění. Předáci staršího stoicismu byli většinou orientálci píšící řecky: *Zeno* z Cypru, *Kleanthes* z Troas, *Chrysippos* z Cicilie, *Panaitios* z Rhodu, *Poseidonios* ze Sýrie. Pozdější stoikové byli vynikajícími Římány: *Cicero*, *Scipio*, *Seneca*, císař *Marcus Aurelius*; řecký psal *Epiktet*.

## **b) Zeno**

Zakladatel stoicismu *Zeno* z Cypru (asi 342–270 př. Kr.) pocházel z rodiny foinické; je to ovšem jiný Zeno než onen Parmenidovec, o němž dříve byla řeč. Žil v době rozkvětu a pádu Alexandrových veleříše, a tedy v době rozkladu starých způsobů veřejného života. Založil svoji školu v Athénách, která dostala také jméno od místa, kde učil (pestrá hala, stoa poikilé). Praktické vedení života je mu cílem filosofie, jak se tehdy stalo zvykem; v teorii byl sensualistou a materialistou. Žil střídme a zemřel sebevraždou. Jeho filosofie připomíná učení Spinozovo: jako by bylo hráno jen na jedné struně; nemá spodních a vyšších harmonických tónů; nebudí ani reminiscencí historických, ani nenavazuje na básníky, ani neslibuje nic pro budoucnost; reklama jeho slaboduchých přívrženců, kteří se s jeho pomocí chtějí uplatnit, ukazovala s patosem na to, jak byl chudý a prý důsledný.

### c) Kleanthes

*Kleanthes* z kraje trojského (331–251 př. Kr.), žák Zenonův a ředitel stoické školy po něm, zemřel také sebevraždou. Učil, že dokonalým životem je život v souladu s vesmírem.

### d) Chrysippos

Myšlenkovým organizátorem stoicismu byl *Chrysippos* (\* 208 př. Kr.) z Sicílie; vedl školu po Kleanthovi; byl prý velmi psavý. Filosofie je prý návodem, jak si vésti v životě na tomto bídném světě; ale i jakousi takovou teorii podává o světě; je to mdlý odvar materialismu Demokritova. Duše je prý tabula rasa, smysly na ni píší dojmy; základem přírody je prý hmota; božství všechno proniká. Bůh a svět je jedno a totéž. Svět, velická živá bytost je tělem, Bůh je duší vesmíru. Svět je řízen rozumem, jenž všechno proniká a jest koneckonců Zákonem přírodním; je to dech – duch – oheň – éter (pneuma), základ duše.

Nic není prý dobrého a zlého, co je dáno okolím; není dobré zdraví, bohatství ani není zlá chudoba ani nemoc; jen jednání podle přírody je dobré a jednání proti ní špatné. I jest mudrc muž svobodného ducha: třebas spoutaný na celém těle, jen když je prost afektů; je absolutně bez vášní (apatie): nil admirari, nil metuere, je jeho zásadou. Mudrc je povznesen nad každý zákon a je schopen v čas potřeby spáchat podvod i sebevraždu.

Takto vzpomenu stoické nálady Nietzsche: „Zahalení v hustou těžkomyslnost a dychtiví na drobné náhody, které přinášejí smrt: tak čekají a cení zuby jeden na druhého!“

## 5. Vzpouora proti bohům

„Tu si vzal kuráž jeden řecký muž,  
Pohlédnout náboženství přímo v tvář  
a vyzvat je na souboj.  
Nelekaly ho chrámy bohů ani kmitavé blesky  
Ani hřmotné hromobití na nebesích...”

Tak velebí *Lucretius Carus* filosofa *Epikura*, jednoho z nejpopulárnějších mužů v úpadkové době helénistické. Jak se projevila ona smělá odvaha tohoto vůdce římské inteligence?

Dříve než vystoupil, připravili mu půdu hédonikové.

*Aristippos* z Kyrene (léta jeho narození a smrti nejsou známa) byl divným žákem Sokratovým; byl to bonviván vysoké společnosti a přítel nevěstek, dbal však toho, aby se ničím nevázal. Rozkoš užívaná s umírněností je prý cílem života, umět zacházet s lidmi cílem filosofie.

„Největším dobrem je rozkoš, největším zlem bolest. Přírodověda jen potud prospívá, pokud zkoumá, co ti dobrého nebo zlého bylo doma sestrojeno.“ Jinak *Aristippos* opakoval obvyklou anarchistickou formuli své doby: „Nic není od přírody spravedlivého, dobrého nebo zlého, nýbrž jen podle zvyku a mravu; ale chytrý muž přesto nedopustí se ničeho, co je hodno zavržení, boje se trestu a veřejného mínění.“ Rozkoš je prý jediná založena od přírody, všechno ostatní je konvence.

Později se hédonismus přetvořil ve filosofii epikurejskou. *Epikuros* (342–270 př. Kr.) narodil se pět let po smrti Platonově, ale působil v sociálním prostředí zcela změněném. Pocházel z ostrova Samu, založil v Athénách školu, jejíž žáci a přívrženci tvořili jakýs společenský klub (velké zástupy přátel, *magni greges amicorum*, jak píše Cicero); v klubu byly ženy i otroci – zájem politický zmizel; klub se podobal společnosti Pythagorově. V Athénách prý ho sotva

kdo dbal; mnoho přívrženců našel však jeho směr později v Římě. Byl velmi plodným spisovatelem, nejplodnějším antickým filosofem, ale zachovaly se z něho jen malé zlomky.

Platon žádal od žáků dlouhý předchozí výcvik, dříve než se mohli oddat filosofii; Aristoteles jim podával už i rozbor učení filosofů starších. Na tomto studiu předchůdců je založen civilizovaný život: čím intenzivnější touha po pravdě, tím větší smysl pro učení druhých, kteří také pravdu hledali. V tom smyslu i filosof je „zoon politikon“ a nemůže obstát sám o sobě. Tak bylo za rozkvětu řecké filosofie. Teď však přišla vzpoura proti kritickému myšlení ve jménu pohodlné „praktické“ filosofie všedního života. Epikuros pohrdá cizími naukami; „pro literární problémy a jazyková zkoumání nemá ani kdy při pití vína“; matematika je prý zbytečná, logika jen zavádí; Plutarch vypravuje o Epikurovi, že ani nevěděl, že se sylogismus skládá ze tří vět, a Cicero si stěžuje, že nezná ani elementů logického myšlení. A to nebyli dokonce přísní soudcové, sami jsouc diletanty! Ani po poznání přírody Epikuros netoužil; vykládá sice z dlouha a široka jakýsi primitivní materialismus, ale je to jen sem tam dokazování a vyvracení bez jednotné směřující koncepce. Snad se země pohybuje, snad stojí; snad je kulatá, snad trojhranná; snad se slunce ráno rozsvěcuje, a hvězdy zhasínají, snad jen zapadají a vycházejí atd. Co na tom, krčí rameny tento také-myslitel. Jen když máme pokoj od otázek! Divná to byla doba, když lidé k tomuto učení kývali hlavou. Zvykli si nazývat nemocná játra filosofií.

Jak se Epikuros dostal k materialismu, těžko rozhodovat. Byl snad Demokritos, k němuž se Epikuros hlásil, podobný pesimista? Všechno se prý děje samo od sebe, a nikoli z vůle bohů; příroda je pořád stejná; vskutku existují jen prostor a atomy; všechno ostatní je jen stavem atomů. Ale atomy prý mají svobodnou vůli – k čemu, není vidět. Duše je prý hmotná, složená z jemných atomů, je právě tak částí těla, jako je ruka nebo oko.

Posledním dechem duše uniká z těla a vítr ji rozfouká jako kouř.



Šťastný život založený na uvědomělé metodě je obsahem filosofie Epikurovy. Postonával a byl chudý jako Spinoza, a tak si sestrojil filosofii, podle níž osvobození od bolesti, jakási dietetika duše, je cílem života. Filosof dovede využít ke štěstí krátkého, prchavého života, který se nikdy nevrátí. Je třeba se soustředit na každý okamžik, protože v něm je všechn smysl života, svět se nemění, eadem sunt omnia. Rozumný náhled je prý nutnou cestou k štěstí, jehož podstatou je klid duše (ataraxia), na ní založené sebevědomí a povýšenost nad rány osudu. Starej se sám o sebe; společnost a stát jsou jen nahodilostí; příroda jich nezná. „Už nejde o to, zachránit a udržet Helény, ani o to, abychom od nich si vybojovali věnec v závodech filosofických!“ Jste snad hrdi na svoji statečnost? „Námaha, vytrpěné bolesti nás nelákají, ani trpělivost, vytrvalost, bdělost, ani vychvalovaná činnost nebo statečnost, nýbrž usilujeme jen o to, abychom bez starosti a strachu mohli žít a osvobodili tělo i ducha co možná od nepříjemností...”

Je možno číst takovou zbabělost s klidem a dívat se, jak ještě dnes Epikura doporučují jako filosofa hodného následování?

Bohy Epikuros uznává; jeho ubozí bohové se podobají však bohům indickým svojí absolutní amorálností; vedou prý šťastný, bezstarostný život, a nedbají proto o lidské starosti; nedělají vůbec nic. Pryč s pověrečnou zděděnou vírou! „Bezbožný není ten, kdo lidové bohy zničí, nýbrž ten, kdo připisuje bohům vlastnosti, jaké má o nich lid.“

Epikureismus přešel do Říma; už kolem r. 150 př. Kr. se prý tam četl dosti epikurejský latinský spisovatel *C. Amafinius*; známější je *Titus Lucretius Carus* (97–55 př. Kr.), v básni „O přírodě“ (*De natura rerum*) zveršoval učení epikurejské. Jinak to byl muž neznámý. Zahynul sebevraždou.

Pozdější epikurejci si vyložili učení mistrovo jako edite, bibite, post mortem nulla voluptas! Přívrženci Epikurovi protestovali proti takovému snižování. Kam však mohlo jinam vésti slabošství

tohoto muže? Ostatně napsal sám také tento výrok: „Na žaludek, přírodovědce Tomokrate, na žaludek obrací nauka, která chce se řídit přírodou, všechnu svoji pozornost!“

## 6. *Skepse a víra*

V době Alexandra Velikého, založil *Pyrrhon*, muž jinak málo známý, školu v městě *Elis*, která se stala východiskem antické nálady skeptické neboli tzv. *pyrrhonismu*. Byla to doba ochablé energie životní; skeptiky byli vlastně všichni filosofové, epikurejci, cynikové i stoikové; sice spekulovali o tom i onom, ale neměli opravdové víry, a tak jim vycházely jen všeliké důvtipnosti. Pyrrhon se držel sofistického učení, že člověk je mírou pravdy; držel se dále rozlišování mezi přírodou a zřízením, jak bylo tehdy v módě. Jedině příroda prý platí: není však i filosofie dílem kultury, není tedy pouhým zřízením? A tedy jest nezaručená. Všechny názory, teoretické jako mravní, jsou prý jen konvencionální, a proto lze tvrdit stejným právem i daný názor i jeho opak; mínění lidská jsou v podstatě lhostejná (*adiaforon*); nejlépe jest zdržet se vůbec úsudku, pak se aspoň nerozčilíš.

Z vůdců tohoto směru se uvádějí mj. *Arkesilaos* (zemř. 241) a *Karneades* (zemř. 129), kteří užívali této filosofie zvláště k boji proti stoikům; vládli v Platonově akademii, a proto se tento směr také nazývá střední akademií a skeptikům se pak říkalo i *akademikové*. Později se od akademie odtrhli a z té doby se připomínají *Aenesidemus* a *Sextus Empiricus* (mladší skeptik).

Svojí základní myšlenkou je tato skepse slabošství; také se v historii neujala než u druhořadých duchů, zvláště v sedmnáctém a osmnáctém století. Má však důležitý historický význam, dosud nedoceněný. Dala výraz názoru, obecně rozšířenému v době helénistické, že teorie buď si sebekritičtějš, nedovede sama o sobě nikomu

dáti bezpečné vodítko životem; marně chceš se spolehnout; brány poznání jsou pouhému rozumu zavřeny. Sv. Augustin byl v mládí přívržencem této filosofie; právě její malomocnost ho neuspokojovala. Když pak se stal křesťanem, často vzpomínal oněch „akademiků“ skeptických; napsal i spis proti nim. Proti jejich pochybovačnosti postavil křesťanskou víru a autoritu církve; jestliže víra a autorita nabyly v následujících stoletích takové ohromné konstruktivní moci nad lidstvem, bylo to také proto, že mohla ukázat s hrdostí na rozvratnou malomoc skepse pyrrhoniků.

## **7. Staronový mýtus**

Stoikové, epikurejci i skeptikové byli rozumoví slaboši; proto otvírali brány mýtu, třebas se tu a tam pohrdavě vyslovovali o pověrách. Neměli aktivního, kritického poměru k starší filosofii; byli podobni dnešním úpadkovým pozitivistům, kteří se posmívají teologii a metafyzice, vymýšlejí všeliké učené soustavy etické a pro samou abstraktní pravdu nevidí skutečného života. Reakcí proti pozitivismu je dnes mýtus orientalizující, okultismus a teosofie. Podobnou reakcí proti starořeckému pozitivismu, proti stoicismu a epikureismu totiž, byly gnóze a novoplatonství.

### **a) Gnóze**

Spekulativní zájem se v stoletích kolem narození Kristova už odstěhoval z Řecka na hranice Orientu, do Alexandrie a do Sýrie; tam odtud vycházely teď temné hlasy teosofů, neznajících ani kritiky, ani metodické konstrukce systémů, nýbrž prorokujících jen z podvědomí tajemné báje.

Gnóze (gnosticismus) vznikla jako rozsáhlá nemoc na rozkládajícím se těle světového názoru antického. Je to směs orientálního

mýtu s odpadky řecké filosofie. Slovo gnóze znamená „duchové osvícení“ nebo přímé poznání věcí, poznání božství, spásy (gnósis theu, gnósis sotérias), kde však slovo „poznání“ má smysl mystický: jen sugeruje extatickou vizi a rozplynutí mysli ve veškerenstvu.

Počátky, průběh, vrcholení a hranice gnostického hnutí nejsou známy; vůdců má velmi málo (*Valentinus*, zemř. r. 160, žil v Alexandrii a v Římě; *Basilides* ze Sýrie kolem r. 130 po Kr.; *Marcion* ze Sinope kolem r. 150 po Kr.). Povstalo snad v Orientu jako hnutí manichejské, jež má jméno od Peršana *Manes* (kol. 240), a strhovalo mnoho lidí na západě; i sv. Augustin mu jeden čas podléhal. Nebyla to ani filosofie, ani náboženství; nemělo opravdových kulturních (literárních, uměleckých, filosofických, politických) aspirací; zvláště v ní nebylo jasných teorií; bylo to jako blouznění ze sna, úsilí vydráždit spodní proudy fantazie nárazkami na úlomky cizích nauk, domněle hlubokomyslné; neukázněná fantazie o hlubokém, tajemném vědění, získaném nadpozemským zjevením. Askeze, mystérie, hra se symbolismem, vzpomínky na kult Dionýsův a na orfismus, smíšené s mýtem o orientálních bozích Isis, Osiris a Mithras, teosofické učení o duši, která sestupuje z nebes a bere na sebe vlastnosti sfér planetárních, klesá níž a níže, ocitá se na tomto světě, umírá a stoupá zpět toutéž cestou ke svému počátku; a konečně teosofie jakoby křesťanská. Místo jmen bohů gnostik uvádí také neurčitá, ale sugestivní jména jako „moudrost“, „život“, „světlo“, „slovo života“, „poznání“, „duch“, „logos“, atp.

I bylo cílem gnóze sestrojiti spekulativní systém o tom, jaký je původ dobra a zla, jaká je podstata Boží bytosti, v jakém vztahu je svět hmoty a ducha. Stvořitel a zákonodárce světa (demiurg) má prý nad sebou Boha nepoznatelného a bezejmenného; z něho vyzařuje hierarchie duchů neboli věčných sil, éónů (aiones), které dohromady tvoří plnost života (pléróma). Z řad nejnižších éónů vystupuje jeden, židovský Bůh, stvořitel světa a lidí. Svět je nedokonalý, protože je spojen s hmotou; z nedokonalosti se chce

vysvobodit světový duch, zvaný Achamóth. K tomu cíli vyslal nejvyšší Bůh z nejvyšší řady éónů jeden éón, jenž se spojil s člověkem Ježíšem v zdánlivé tělo a vykoupil lidstvo, ukázav světu návrat do říše duchů. Překonáním tělesnosti, ovládnutím chtíčů a askézí se člověk povznese k čistě duchovnímu bytí.

## **b) Židovský mýtus**

Budu vypravovat o Starém zákoně v druhé části tohoto spisu; aktivním poměrem k životu rostl z jiných kořenů než antický intelektualismus. Po Alexandru Velikém zachvátil helénistický rozvrat i židovství; starozákonní poslušnost Boha se začala rozplývat v teosofii. Židovství se rozeběhlo po světě, nemělo však už sílu kolonizátorských národů, které přinášejí obsazené zemi vyšší způsob života a podrobí mu domácí obyvatelstvo, nýbrž šířilo se světem jen jako průvodní zjev, jako lidé, kteří chtějí být jen živi vedle jiných lidí a společností. Ztráceli smysl pro židovskou řeč, která se stávala jen řečí kultickou, a přijímali řeč řeckou; svoje náboženství přizpůsobovali tomu, co pokládali za řeckou filosofii. Příslloví „Bázeň Hospodinova je počátkem umění“ v této době pozbývalo smyslu; „umění“, tj. filosofie, vlastně mýtus, se stávaly počátkem náboženství. V té době vznikly počátky *Talmudu*, orientální kazuistiky orientálního kmene, formulované v prvním století naší éry. Tehdy také byly položeny základy k židovské teosofii, která se pak táhla celým středověkem a jejíž vlivy je ještě vidět u Spinozy. Založil ji *Philo Alexandrijský* (kolem r. 40 po Kr.) z vynikající židovské rodiny, nejplodnější spisovatel židovský té doby, fantast, mystik, teosof. Starý zákon přestal pro něho být zákonem a stal se jen problémem pro diletantské spekulování. Řecká filosofie ho zaujala, ale neměla pro něho cenu jako kritické hledání pravdy; neměl smyslu ani pro kritiku, ani pro historii, a tak zahaloval řeckou filosofii i Mojžíše oparem mýtu. Platon prý převzal své učení z Mojžíše; stačí prý

jen alegorizovat učení biblické, abychom dostali filosofii řeckou: např. Noe nebyl Noe, nýbrž je pravzor spravedlnosti. Bůh Philonův jest nepostihlou bytostí, o němž sice slovně mluví bible, ale jinak lze o něm jen mytologizovat; pro praktický život nemá ceny; nástrojem božím je prý „logos“, svrchovaná moudrost (sofia) neboli archanděl, tvůrčí slovo Boží, prostředník mezi Bohem a lidmi. Nejvyšším cílem člověka je mystické zření Boha a jeho díla, tohoto světa. K tomu nevede badání, nýbrž „královská cesta“ božské moudrosti, uložená v bibli. Askeze je přípravou. Philo spekuluje o světové duši, o významu snů, o mystickém významu čísel, o magii, astrologii. Hvězdy prý nejsou samostatnými bohy, ale mají božskou podstatu, jsou náměstky Božími na světě, vládnou nad ním. Vzduch je pln andělů, héroů a démonů, sil to z Boha vycházejících a působících na svět. I duše lidská je démonem.

Mýtus Philonův měl velkou ozvěnu; alegorizování, nejlacinější metoda pseudovědeckého výkladu, se stalo prostředkem výkladu a zůstalo jím až do nové doby. Philo podporoval náladu teosofickou, z níž vyšlo i novopythagorejství a novoplatonismus, který některými nápady ho připomíná. Gnóze vyjadřovala podobné nálady; křesťanská filosofie (Clemens a Origenes) také mu podléhala. V středověku pak arabský mýtus se opíral o Philona.

### **c) Novopythagoreismus**

Posledním slovem antického intelektuála byla mystika novoplatonská, společné dílo ducha helénského a orientálního. Už dávno se připravovala tato nálada. Doba kritických soustav, v nichž duch směle útočí na problémy s pevnou důvěrou, že je ovládne, dávno minula; duch teď složil ruce v klín; svět tonul v hnutích polofilosofických, polonáboženských, plných pověry; odevzdávat se podstatě všehomíra, tušit, blouznit, věštit a vzdávat se iniciativnosti bylo náladou doby.

Mezi rozmanitými pokusy tuto náladu formulovat vyniklo tzv. hnutí *novopythagorejské*, spíše asketické hnutí než filosofie. Vycházelo z Alexandrie, opíralo se eklekticky o Platona, Aristotela, stoicismus, o mystiku čísel. Ukazovalo tajemně na moudrost bráhmanů, perských mágů, egyptských kněží a Židů jako na pramen svého okultního vědění. Mezi člověkem a Bohem je prý hierarchie božstev, která prostředkují styk člověka s Bohem; očišťováním se připravujeme na tento styk, věštbou jej uskutečňujeme. Vynikajících vůdců toto hnutí nemá; jeho přívrženci byli krajně fantastičtí okultisté. Zástupci novopythagorejství jsou *Apollonios* z Tyany, (1. stol. po Kr.), *Plutarchos* z Chaironee (asi 50–125), *Apuleius* z Madaury, *Numenius* z Apamey (kolem 250 po Kr.).

Tento Numenios (vedle Philona židovského a gnostiků) dovedl nejlépe dáti výraz teosofické náladě novopythagorejské. Není podstatného rozdílu mezi jeho učením a mezi mýtem Philonovým a gnózí; tu a tam jsou už u něho patrné přechody k pozdější metafyzice křesťanské. Platon prý byl „aticky mluvícím Mojžíšem“; jsou prý tři Bohové; Bůh nadsvětský, dále tvůrce tohoto světa a konečně tento svět sám. Duše jsou už před vstupem do tohoto světa potřísněny vinou a stěhují se po smrti z těla do těla. Teosofové dosud nacházejí ve fantastice tohoto druhu zálibu.

#### **d) Novoplatonství**

Novoplatonství vyrůstalo ze stejného prostředí unaveného, pasivního, mytizujícího jako novopythagorejství. Jeho iniciátorem byl prý *Ammonios Sakkas*, dělník v Alexandrii kolem r. 200 po Kr., jenž tam kázal tajné učení, jak se zdá, po způsobu našich spiritistů, v němž vykládal Platona a Aristotela teosoficky. Měl několik vynikajících žáků, také teosofů křesťanských, mezi nimi i Origena, pozdějšího učitele církevního. Daleko nejvíce však z jeho přívrženců vynikl *Plotinos* (204–270) z Lykople v Egyptě. Nebyl tedy ani Řekem, ani

Římanem; vychování měl teosofické; vypravuje se také o něm, že prý hledal novou moudrost v Orientu i v Indii. Přišel pak do Říma, kde učil filosofii; později se usadil na venkově.

Plotin si oblíbil mýtus Platonův. Platonovi mýtus sloužil jako literární prostředek k malbě metafyzických pojetí, byl mu tedy svého druhu „fikcí“, jak říkají filosofové; těžkopádný Plotin vzal tento mýtus jakoby za podstatu Platonovy filosofie, jako teosofický základ pro čarování, duchařství a všech druhů magii. Zvláště však zmytologizoval Platonovu nauku o ideách. Podle Platona existují v absolutnu věčné neproměnné idey jako vzory pozemských věcí; Bůh (demiurgos), když tvořil svět, měl už idey dány a podle nich formoval chaos. I byly Platonovy idey mimo božství; byly jakoby zákonem pro ně a v tom smyslu byly vyšší instancí než božství. Philo, židovský filosof, o němž už byla řeč, změnil smysl idejí: jsou prý to věčné myšlenky Boží, a tedy jsou s ním spojeny. Plotin se drží tohoto Philonova učení: idey jsou prý věčnými myšlenkami božími, od věčnosti z Boha vycházejí. Později křesťanští filosofové se nadchli pro Plotina a pro toto učení o ideách, jen je ještě trochu přesunuli: Bůh prý idey stvořil. Nicméně, po celý středověk vládla vlivem Plotinovým nejasnost o poměru idejí, tj. pravé podstaty světa, k Bohu; pořád pronikalo Plotinovo učení, že idey jsou od věčnosti, a tedy jsou jakoby vlastnostmi Božími, nikoli jeho dílem.

Výklady Plotinovy, temné, literárně nedokonalé, zredigoval jeho žák Porfyrios do šesti dílů po devíti spisech (enneadách). Pokládají se, vedle spisů Platonových a Aristotelových, za nejdůležitější filosofický odkaz starověku.

Plotinos byl jinak pravým mužem antiky: nestaral se o nic, ani o své tělo; styděl se prý za svůj původ i za svoji podobu; nejraději by se byl rozplynul ve všebytí. To byla nová nálada, kterou křesťanství neobjevilo, ale recipovalo. Pocházela z Orientu; je známo, jak *sv. Antonín*, zakladatel poustevnictví v Egyptě, se nikdy nemyl ze studu před vlastním tělem. Sv. Antonín žil asi sto let po Plotinovi;



kdo ví, jak žijí svatí orientální, např. buddhisté, pochopí, že kult špíny není původu evangelického. Filosofie Plotinova je mystikou.

## Mystika

Svět – příroda i duch – jsou neobsáhlé a naše myšlení sklouzá jen po tenounké vrstvičce na jeho povrchu; proto právem mluvíme o hloubce, tajemnosti, nedostupnosti podstaty dějství; nejen zbožní lidé, i filosofové a vědci stejně skromně mluví o tajemných silách světa a ducha lidského. Je-li tajemnost faktem z oblasti mystiky, pak každá velká filosofie stojí na podobných základech jako mystika: mýtus, Platon, scholastika i Kant! Poznání lidské je založeno na nekonečně tajemné skutečnosti; jednání jest krokem do nekonečného neznáma; víra jest napjatá odevzdanost v cosi nevýslovného, nepochopitelného. Nuže, mystika počítá s touto tajemností a s malomocí člověka; a přece je mystika na scestí! Vypadá jako víra a jako poznání a jako odevzdání se skutečnosti, ale není to ani víra, ani poznání. Není to víra: schází jí napřažení věřícího k činu. U mystika nemají smyslu slova: Pane, ne má, ale Tvá vůle se staň! Neboť tu vůbec nejde o *vůli* ani Boží, ani lidskou, ani o to, co se *státí má*, nýbrž mystik dává všem svalům klesnout, vzdává se a pasivně tone pouze v moři skutečnosti. Mystika však není ani poznáním, ačkoli se většinou vydává za poznání svého druhu, za stav vnitřního nazírání, osvícení, zjevení pravdy. Nevymezuje oborů vědění, nepodává vůbec přesného vědění. Je to přechodný stav mysli, trvající okamžiky anebo chvíle (prý nanejvýš hodinu), je to stav jako nálada, snění, vášeň, šílenost, mrzutost. Ve filosofii právě filosof pronáší soud o věcech, a je tedy sám mimo tyto věci, je jejich pozorovatelem a kritikem, je odpovědným původcem myšlenky. Mystika však, podobná v této věci mýtu, nezná tohoto dualismu mezi soudcem a souzenou věcí: v ní je myšlenka jen stavem filosofovým, jeho vlastností; anebo spíše je filosof jen příležitostí, kde

skutečnost proniká k vědomí. Jako když pták zpívá, nevypovídá nic, nechce nic slovy vyjádřit, nýbrž se pouze z něho ozývá hlas přírody, tak je tomu i u mystika – je-li to ovšem hlas přírody.

Ani řečí podstaty věcí nezachytíš,  
Ani myšlením, ani viděním.  
Podstata jest! Jedině toto slovo  
A žádné jiné ti ji neodkryje.

Tak hlásá indický mýtus a stejně všichni evropští mystikové žádají, aby rozum a osobnost byla potlačena; teprve potom se můžeš rozplynout ve skutečnosti. Proto symbolika má v mystice velký význam; nikoli obsah slov, nýbrž tón, jakým se pronášejí, neurčité stavy mysli, které budí, jsou hlavní; i slova bezvýznamná mívají „hluboký“ mystický smysl, zvláště slova polosrozumitelná jako „Mezopotámie“, „chalcedon“, „život“, „karma“ apod. Omamné prostředky, alkohol např., podporují mystické zření.

Mystik uznává tento smyslový svět a jen rozmazává jeho kontury; datum a místo, konkrétní čin, konkrétní zkušenost nemají pro něho ceny; je v srdci blízek materialismu, panteismu a amoralismu; obaluje však smyslový svět mlhou, která budí dojem hloubky, tajemnosti, snivosti. Zvláště nevidí dějství, nehledá příčin, původců, nezná podniků, podnětů, důsledků ani historie. Svět od nekonečna v minulosti do konce věků v budoucnosti splývá mystikovi v jeden stav; v něm není práce ani plánů ani naděje ani pokroku; v něm se jen mysl mystikova i dějství světové rozplývají v jedno. Nic nevzniká, nic nezaniká, všechno je věčné, ale všechno je jen zdánlivé, neboť všechny věci jsou jen symptomy čehosi hlubokého, nepostihlého.

Mystika, která ovládla křesťanský svět, byla dědictvím antiky. Zdála se velmi podobná křesťanskému názoru na život; lišila se od něho však pasivností. *Malvida von Meysenburg* vzpomíná, jak se modlila „... teď jsem věděla, co modlitba opravdu jest, navrá-

tit se z pustin individualizace do vědomí jednoty se vším, co jest; kleknout na zemi jako bytost pomíjející a povstat jako nepomíjející. Země, nebe i moře znělo jakoby v jediné ohromné, svět obkličující harmonii.“ Středověk nepozoroval jemného rozdílu této mystické víry, která jest „vědomím jednoty se vším, co jest“, víry nebezpečně se dotýkající panteismu, od víry evangelií, která byla vírou v slib, jež dal Hospodin svému lidu. Vždyť ještě dnes se objevují názory, že „stavy víry a stavy mystické jsou vlastně výrazy záměnné“.

Třebas mystika byla na scestí, byla někdy pochopitelným útočištěm upřímných lidí. V dějinách křesťanství bývala mystika tu a tam přirozeným protestem proti přemrštěnému intelektualismu. Tu mystik, užaslý nad všeobsáhlostí Boží, stával se jakoby primitivem, který jen blábolí, neuměje najít vhodných slov pro vyjádření svých upřímných citů. Tato mystika, která vyznává lidskou nemohoucnost (a nečiní z tohoto vyznání chytrácky novou metodu poznání) někdy byla předzvěstí nových forem života.

Mystické učení vlastně není učením, neboť mystika neuznává ani pojmů, ani řeči o věcech; zná jen nepřímý návod k prožívání mystického stavu, pouze naznačuje, sugeruje, symbolizuje. S tímto omezením jednáme o „nauce“ mystiků novoplatonských.

## **Plotinovo učení**

Věci kolem nás jsou prý jen stíny pravé skutečnosti; ponoř se do sebe sama; zavři oči; zastav myšlení; pronikej hloub a hloub a nakonec prožíváš něco tak neurčitého, že to nemá v sobě ani rozdílů, ani dějství, nelze toho ani vidět, ani popsat, ani vyjádřit; tento prazáklad všech věcí tohoto světa je to, co jest, jest „jedno“ (to hen), prajednota, prapodstata, božství. Nelze o této prajednotě říci nic pozitivního, tak je hluboká; lze nanejvýš říci, co není: „Neboť ačkoli je prapodstata počátkem všech věcí, není přece nižádnou věcí; není to tedy ani ,něco‘, ani to není ,takové‘, ani toho není ,tolik‘, není to

ani ,duch', ani ,duše', ani se nepohybuje, ani není v klidu, nýbrž je podstatou v sobě, jest jedné formy, anebo spíše bez formy a hlubší než každá forma, než každý pohyb i klid; neboť tyto vlastnosti příslušejí jen tomu, co jest, a dělají z něho některou konkrétní věc.“ Symbolicky možno říci, že v prapodstatě je spojen světový cíl a světová ženoucí síla v jedno; je to všejednota, absolutní krása, absolutní dobro, světlo, myšlení a vůle, příčina příčin.

Z prapodstaty vychází, vyzařuje, vyplývá svět. Pro toto „vycházení“ se ujalo slovo „emanace“, slovo neurčitého významu, kterému nic neodpovídá v říši zjevů; jen sugeruje cosi povzneseného i nad přírodní příčinu i nad logický důvod; co „vychází“ z původce je současné s původcem, ale jest o stupeň nižší. Plotinos užívá analogií, které ukazují nepředstavitelnost emanace: jako přetéká přeplněná nádoba, jako vyzařuje slunce paprsky, jako poloměr vychází ze středu kruhu, tak vycházejí prý věci z prapodstaty.

Zvláště vyzařuje z absolutna, jak my bychom dnes nazývali Plotinovu prapodstatu, duch (nus), duše a hmota – tedy trojice – jako nižší a nižší stupně božství, jež takto vstupuje do světa, jako když paprsek světelný se šíří do tmy. Duch je podobenstvím absolutna; patří zcela říši světla; ale už to není nedílné absolutno, nýbrž jednotné poznání se v něm tříští v jednotlivé představy a absolutno se v něm rozestupuje v myslící subjekt a obsah myšlení. V pradu chu tkví od věčnosti svět idejí objevených Platonem; od věčnosti tedy všechno na světě jest dáno v předvědomé říši vzorů (kosmos noetos), vzorů, které tíhnou k uskutečnění. Křesťanští spisovatelé později se ujali tohoto učení a udělali z něho základ filosofie středověké: v Bohu prý byl napřed celý svět myšlen, dříve nežli byl stvořen. Svatý Augustin, Albert Veliký, Tomáš Akvinský, Bonaventura, Duns Scotus a jiní toto učení přijali za své.

Světová duše (psýché) jest nižším stupněm než duch, je jakoby jeho produktem; je to jednotící síla vesmíru, rozhraní mezi světlem a stínem, jest duševní jako duch, ale jest i pozemská. Má dvě

mohutnosti, myšlení a tvůrčí sílu světa. Světová duše se vylévá do jednotlivých bytostí, a tedy i do duše lidské. Duše jsou od věčnosti a po smrti těla přecházejí různými stupni podle zásluh v životě. Duše jsou obrazem idejí, jako je duch obrazem prapodstaty; všechny spolu souvisí, a proto vládne tajemná sympatie mezi všemi oduševnělými věcmi. Odtud oprávněnost astrologie, čarodějnictví a zázračného léčení. Původně byly duše v podvědomé jednotě s duchem; neboť jejich vlastním posláním je klidně žít skutečno. Duše však nevydržely klid, začaly jednat a tu byly vytrženy z tohoto blaženého stavu a klesly do pozemské činnosti a časovosti. Jakmile duše propadla světu, musí bloudit; podle stupně své smyslovosti se vtěluje po smrti těla do těla nebeského, lidského, zvířecího, nebo rostlinného. Vtělení je po každé odplatou za činy v životě spáchané.

Všechno je oduševnělé, zvláště hvězdy, což jsou bohové; ale nestarají se o tento svět, nemají paměti, neslyší modliteb (vůbec jsou ideálními mystiky); působí tajemnou sympatií na běh světa. I tento svět jest plný duchů, dobrých a zlých, ba všechno je koneckonců duchem. I obnovuje Plotin na mystickém, okultním a čarodějnickém základě antickou mytologii, přijímaje všechny bohy, duchy dobré i zlé, věšteství, magii, astrologii, vůbec všechn hrubý mýtus.

Absolutno, duch a duše se někdy nazývají Plotinovou trojicí, podle analogie Trojice křesťanské.

Nejnižším a posledním stupněm vyzařování prapodstaty je hmota, která je jakoby tmou, hříchem, je to, co doopravdy není. Smyslový svět je světem hmoty; smyslové poznání je příliš zatížené hmotou; dialektika, která vede k poznání idejí, jest už poznáním vyššího stupně; pravým poznáním je však teprve splynutí s všeduchem a vzlet až k prapodstatě. Cestou k tomuto poznání je odříkání se světa i všeho konkrétního vědění: extáze, což je zvláštní pasivní stav mysli, příbuzný čarování, přivozený umrtvováním a autohypnózou, stav, kdy člověk myslí a nemyslí, vidí a nevidí, je vrcholným „poznáním“. V extázi neexistuje vědění o „něčem“; vědomí o věcech

splývá jakoby s těmito věcmi. Jen vyvolenci málokdy prý dosáhnou tohoto stavu, v němž prý člověk je za jedno s božstvím. Naproti tomu mají praktický život a občanské ctnosti malou cenu. Herakles byl muž činu: proto se nedostal prý do nebes, určených jen pro ty, kteří zří božství.

## Vliv novoplatonství

Plotinova filosofie vyrostla z nálady doby: nálady unavené, pasivní, nekritické, apolitické, bez smyslu pro navazování na minulost a pro opravdové studium jiných systémů. Plotinos byl jen jeden z mnohých; proto našel mnoho přízně a mnoho žáků. *Amelios* z Etrurie hájil Plotina proti kritikám. *Porfyrios* z Tyru (232–304), původem Žid, vydal jeho spisy a zpopularizoval jeho učení; vlivným dílem se stal v pozdějších dobách jeho novoplatonský „Úvod do kategorií Aristotelových“, jenž působil na scholastiky. Spis byl přeložen Boëthiem do latiny, pak i do syrštiny, arabštiny a arménštiny, a tak přešel do středověku. *Jamblichos* ze Sýrie (zemř. kolem r. 330) dal novoplatonství směr teurgický a šířil nejhrubší pověru zvláště ve spisu „O mystériích Egyptanů“. Proklos z Cařihradu (410–485) kázal v Athénách panteismus, mystiku, askezi, věšectví. Jeho pojetí novoplatonismu přešlo do středověku. Zvláště jeho komentář k Platonovu *Timaiovi* se četl v středověku jako učebnice přírodovědy.

Novoplatonství odkázala antika středověku. Křesťanští filosofové katoličtí i pravoslavní je přijali s některými výhradami za základ svého nového učení: od sv. Augustina až do Tomáše Akvinského byla novoplatonská mystika základním akordem v melodii křesťanské filosofie. Ještě více než západní křesťanství se dostalo do vlivu plotinismu křesťanství východní; pravoslaví se až dodnes liší od katolictví a protestantství spoléháním na mystiku; ještě dnes *N. Berdajev* v emigraci a *A. F. Losev* v sovětském Rusku se drží ideologie novoplatonské. Také židovství po době Alexandra

Velikého přijalo tento směr myšlení; spekulace Philona, o níž se jinde zmiňujeme, je toho dokladem; Arabové pak, když začali studovat západní vzdělanost, poznali ji jen ve formě novoplatonské i tehdy, když se opírali o Aristotela; přijímali totiž Aristotela z rukou novoplatonských vykladatelů. A tak se stalo, že celý kulturní svět na sklonku starověku a v středověku hleděl k novoplatonství jako k jediné skutečné filosofii. Žádný jiný filosof v dějinách lidstva nedosáhl takového širokého a dlouho trvajícího vlivu jako tento mystik z úpadkové doby antiky. I dnes jsou někteří lidé ochotni opakovat se starověkým Eunapiem, že „oltáře Plotinovy jsou *dosud* horké“; protestant *Troeltsch* se domníval, že „v nové syntéze novoplatonství a křesťanství je vlastní problém naší doby“; v Anglii známý kazatel Inge chce učinit Plotina přijatelným duchu anglosaskému; v Německu *Heinemann* v předmluvě ke studii o Plotinovi tvrdí, že prý dnešní filosofie německá vede k novoplatonství, a za doklad uvádí *Natorpa, Schelera, Laska*, teosofii; mohl by uvést také zájem o buddhismus, *O. Spenglera, Diltheyho*. *C. H. Becker* vypravuje, jak se poválečné Německo odvrací od kritického Kanta k iracionalismu, k tzv. Lebensphilosophie, což jest jen mátožné tápání na branách novoplatonství. Jest nové německé vydání spisů Plotinových reakcí na tuto mystickou náladu Německa, které se ještě nevzpamatovalo z ideologie císařské, či je snad slibem filosofie nové?

### **e) Dionýsios Areopagita**

Novoplatonství bylo po Plotinovi jedinou vládnoucí filosofií a přecházelo později ve filosofii křesťanskou. Veliký vliv na její rozšíření mezi středověkými filosofiemi měl spisovatel neznámého jména, později omylem zvaný *Dionýsios Areopagita*, domnělý žák apoštola Pavla a domnělý první biskup athénský, vskutku však přívrženec plotinovce Prokla z konce 5. století; dnes se mu obecně říká (Pseudo)Dionýsios. Jeho spisy „O božských jménech“, „O mystické

teologii“, „O nebeské hierarchii“, „O církevní hierarchii“, byly základem středověké mystiky až do doby renesanční. Mystické vidění Boha je předmětem jejich úvah; Bůh, nevyslovitelný, nepostižitelný, o kterém lze jen říci, co není, je svrchovaná dobrota, dokonalost, krása, láska. Lze jej vyjádřit jen negacemi: „Příčinou všech věcí není ani duše, ani rozum; nemá ani obrazivosti, ani rozumového názoru, ani ducha; není ani rozumem, ani duchem; nelze ji ani vyslovit, ani si myslit...“ Svět je prý dokonale hierarchicky spořádán; každý tvor v něm má svoje místo podle stupně své dokonalosti. Mysl lidská rozplývající se v neobsáhlé hloubce poznání, vidí jakoby dvojí proud: jak všechno vyzařuje z Boha a po stupních klesá níž a níž až do poslední hmoty a opět stoupá zpět do lůna Božího.

Tato mystika se stala východiskem filosofování středověkého; žádný středověký filosof se nepokusil ji překonat. Z ní plynulo přesvědčení, že rozum lidský je slabý pro poznání hloubek skutečnosti, že existují tajemství, kterým nezbyvá než se pokorně odevzdat, a že tedy víra v tato tajemství je bezpečnější zárukou pravdy než rozum.

## **f) Boëthius**

Poslední filosof antický *Anicius Manlius Boëthius* (asi 480–524 po Kr.), „poslední Říman“, mdlýma rukama zachytil dědictví starověku a předal je kultuře středověké, která se už kolem něho tvořila. Pocházel z urozené rodiny římské; studoval prý v Athénách a stal se dvořanem gótského krále Theodoricha Velikého, který ovládl západořímskou říši. Na dvoře královském se také tehdy kuly pikle; římská strana osnovala osvobození od vlády tohoto cizince a spojení s říší východořímskou. Boëthius snad tyto vlastenecké snahy podporoval, byl obviněn z velezrádných styků s dvorem byzantským, vězněn a odpraven. Jeho filosofická činnost nesouvisela s jeho politickou činností, jak to bylo vůbec v starověku zvykem; psal spisy



obsahu matematického a filosofického; uvedl Aristotela, do té doby řeckého, do latinského světa a tím se stal pro středověk jakoby prorokem tohoto filosofa. V mládí napsal spis o Trojici, obsahu však spíše dialektického než náboženského, a některé jiné teologické úvahy. O jeho teologických spisech se dlouho pochybovalo, byl-li opravdu jejich spisovatelem, tak mají středověký charakter; dnes se většinou uznávají za pravé. V nich se spojuje Platonova filosofie s Aristotelovou; jedná se o tom, že Bůh je substance, forma bez hmoty a vykládá se, jak Bůh je trojjediný. To všechno se pak chápe jako pouhý problém pro dialektiku, jak toho později potřebovali scholastikové.

Boëthius nebyl opravdovým filosofem; byl to spíše laik s filosofickým zájmem, jako byl Cicero. Nejvýznamnějším a nejoriginálnějším jeho spisem však bylo dílko „O útěše filosofie“ (*Philosophiae consolationis libri V*), psané ve vězení ve formě dialogu. „Útěchy“ toho druhu byly tehdy obvyklou literární formou. Boëthius je odsouzen a očekává ve vězení popravu; v té náladě si vymyslel návštěvu Filosofie, jako ušlechtilé dámy, která jej přišla potěšit; rozmlouvá s ní o bídném osudu lidském a o povinnostech filosofických, debatují spolu o tom, vládne-li na světě náhoda, či rozum, doporučují si stoické zásady. Rozmluva se vede zčásti prózou, zčásti ve verších. I pro toto dílo je charakteristické antické stanovisko: Boëthius nevykládá, neodůvodňuje snad filosoficky svůj politický program, pro který se dostal před soud; nedotýká se ho; ujišťuje jen, že byl poctivým člověkem, přál poctivým lidem a byl nepoctivci pronásledován a odsouzen. Ačkoli celá situace, v níž se nacházel, zrovna provokovala k tomu, aby chápal filosofii prakticky, je pro něho přece pouze jen štěstím člověka povzneseného nad starosti tohoto světa. I v takové drobnosti jako oděvu filosofie je vidět antické pojetí: měla na sobě překrásné roucho; *na spodním* jeho okraji bylo vyšito písmeno  $\pi$  znamenající *praxi*, kdežto *na vrcholu* oděvu trůnilo písmeno  $\theta$ , které znamená *teorii*.

Boëthius prý byl křesťanem; náš spis však nemá v sobě nic křesťanského, leda neurčitý monoteismus. Koncepce spisu, argumentace i autority jsou pohanské; křesťanství se v něm ani přímo, ani nepřímo neuvádí, dokonce o Ježíšovi není ani slova; i vznikla dokonce domněnka, že Boëthius ani křesťanem nebyl. Patrně už tehdy, jako dnes, bylo mnoho křesťanů jen matrikových, což bylo však horší než dnes, kdy křesťanská kultura všechen život proniká. Po této stránce spis vrhá zvláštní světlo na tehdejší křesťanství. Bud' jak bud', spis mluví jen o pohanských bozích, jen o pohanském osudu, a autoritou je mu filosofie, nikoli víra; mravní zásadou stoické „neboj se ničeho, nečekej od života nic“. Bůh, jak jej vylíčil Platon a Aristoteles, sám nepohyblivý, ale vším pohybující, vládne prý světu skrze věčný rozum a řád. Osud světem vládne; je vepsán ve hvězdách. Osud „hýbe nebesy a hvězdami, harmonizuje spolu elementy a proměňuje jeden element v druhý.“ Fátum váže lidské osudy v nerozlučný řetěz příčin a samo je neproměnné, protože pochází z rozhodnutí nehybné prozřetelnosti. Prozřetelnost prý předvídá budoucí věci, ale člověk je přesto svoboděn, kdežto příroda prý podléhá slepému fátu. Tyto výklady jsou zarámovány stížností Boëthiovou na trpký osud, jak on, muž spravedlivý, byl zlobou nepřátel uvržen do vězení, kde ho čeká smrt. Filosofie ho v tomto zkormoučení těší a ukazuje mu, jak osudy tohoto světa jsou nahodilé a jak šťastný je jedině filosof, který patří na věčnou pravdu.

Dílo Boëthiovo připomíná poněkud Labyrint světa a ráj srdce Komenského, a je stejně pesimistické; ovšem místo útěchy v Bohu podává útěchu ve filosofii. Útěcha filosofie se stala jedním z nejčtenějších spisů v středověku; vynikající mužové, jako Alfred Veliký v Anglii, spis překládali; byl jedním ze základních sloupů středověkého filosofování a teologizování; Boëthius byl slaven jako katolický svatý a mučedník pro pravdu Boží. Že je to spis pohanský jak svojí teorií, tak mravními názory, středověk nezpozoroval: tak přirozené se zdály oné době antické názory!

Boëthia a Dionýsia Areopagitu zařazují většinou už do středověku; jsou na rozhraní dob; zařadil jsem je do antiky, protože filosofický zájem je u nich větší než náboženský.

## **8. Rozklad antiky**

V době Alexandra Velikého (4. stol. př. Kr.) začal se rozplývat řecký myšlenkový svět ve světě orientálním a římském. Politické vedení přešlo na Řím, který ve válkách punských, tj. válkách proti Orientu, jak jej chápali Římané, se domohl světovlády. V třetím století př. Kr. Řím začal se i kulturně pozvedat. Na počátku naší éry, když ovládlo císařství, nastalo však i v Římě kulturní ochabnutí a šířil se kosmopolitismus a synkretismus. Pak se latinská a řecká kultura, obě podstatně oslabené, rozpadly; císařství se rozdělilo na západní se sídlem v Římě a východní neboli byzantské (Konstantin Veliký založil jeho hlavní město Cařihrad 326–330). Západní říše se držela jazyka latinského, východní řeckého. Od té doby se pak latina stala kulturní řečí Západu, ovládajíc jej až do doby nové. Západ pokračoval v myšlení římském, politickém, konstruktivním, kritičtějším; orientalistické útoky byly v něm překonávány nejprve organizací katolickou, později scholastikou; západ se stal základem katolicství a středověké kultury.

Kultura byzantská ovládla Balkán, Malou Asii, později Rusko; byla směsí západních a orientálních názorů na život, nakloněna mystice a formalismu. Dnešním odumírajícím pokračováním byzantské kultury je pravoslaví, které se odloučilo od Říma po příkladu jiných orientálních křesťanských církví, jež však neměly kulturního významu (koptové, jakobité, nestoriáni a j.). Velký odkaz Západu dal Byzanc svodem zákonů Justiniánových (*Corpus iuris civilis* z 527–565) a stavebními památkami.

Římská světová říše začala upadat; cizinci v ní nabývali větší a větší moci; město Řím pozbývalo významu; dlouho však se držela některá města severoitalská, v Porýní, v Africe, na Balkáně, v Malé Asii; ponenáhlu však i ta upadala a s nimi vymíral i starý zájem o filosofii.

Rok 395, smrt císaře Theodosia, se udává jako konec starověku; říše římská jej přetrvala; r. 467 však germánské posádky v Itálii sesadily posledního západořímského císaře a nového nedosadily. Ponenáhlu se začaly tvořit nové politické útvary na sever od Itálie, z nichž se vytvořila v 6. stol. říše francká.

Filosofie antická se dala nésti všeobecným rozkladem. Nikdo si neuvědomoval, že filosofie je spoluvinná úpadkem a že je jejím posláním rozkladu se bránit; žádný filosof antický nevolal: Pomoc! Hyneme! Nýbrž spokojeně pluli s proudem, odříkávající své formule o potřebě odvrátit se od shonu tohoto světa a hledat štěstí v sobě samém. Ani pomyšlení nepřišlo nikomu z nich na reformu; pojem reformy je antice cizejší než středověku. Školy rétorské se tu a tam držely; sv. Augustin ještě vzpomíná jejich vlivu; za vrchol vzdělání však pokládaly bezobsažnou frázovitost. Císař Justinián dal r. 529 zavřít filosofické školy v Athénách, konfiskoval jejich majetek a zapověděl filosofii; komentátor Aristotelův Simplicius tehdy opustil Athény a odešel na dvůr perského krále; později se vrátil, ale školy filosofické, založené druhdy Platonem, byly navždy mrtvy. Duch si zatím hledal jinou, lepší cestu pro působení na tomto světě.

Bylo vymyšleno mnoho dobrozdání o tom, na kterou smrtelnou nemoc zemřela antika. Snad malárie se rozmohla v Řecku a kolem Říma, oslabila tělo a tudy i mozek antického obyvatelstva a tím způsobila pád antických ideálů? Či snad rozvrátily klasickou kulturu vpády barbarských Germánů, kteří neměli porozumění pro lechtivé verše Juvenalovy a pro Messalinu? Germánů, kterých se tolik a tolik tlačilo do veleříše římské, že u jejích obyvatel vznikla domněnka, že

prý kdesi na mlhavém severu je tajemná nevyčerpatelná výroba na ně? Či snad „jed z Judey“ otrávil mužný Řím, dosadiv místo panské morálky antické otrockou morálku evangelia? Anebo snad platí pragmatistický výklad Will. Jamese, že lidé si po každé „vyvolili božstvo pro dobro, jehož, jak se jim zdálo, božstvo to jim poskytovalo?“ Jakmile prý „toto dobré ovoce počalo pozbývat ceny, jakmile se dostalo do sporu s nezbytnými lidskými ideály nebo příliš silně mařilo jiné hodnoty... pozbylo důvěry. Proto vzdělaní pohané přestávali věřit v božstva řecká a římská.“ Všechny tyto a podobné hypotézy hledají vnější, nahodilé příčiny úpadku antiky, zatímco stopy nemoci jsou už v počátcích antické kultury, už u Pythagora a v orfických mystériích; řecká filosofie od začátku jen rozklad posilovala. Jakmile začali si řečtí filosofové voliti bohy pro dobro, které od nich očekávali, bylo zle; fetišismus je bezmocný, i když se ho zastává slavný pragmatistický filosof. Bohové jsou k tomu, abychom my jich poslouchali; bohové si tedy volí nás; bohové i nás opouštějí. Vzdělaní pohané přestávali věřit – píše W. James; a *proto* umírali na marasmus, dodejme my. Will. James se zmiňuje také v tom, že prý „protestanté naložili s katolickými názory o Bohu“ tak, jako helénističtí pohané s názory o božstvech řeckých a římských. Nikoli; tu je maličký rozdíl: protestantství se pokusilo o *reformu* víry, kdežto antika neměla co říci ke zmatkům doby.

Antická filosofie, která byla intelektuálním výrazem celého antického života, ponenáhlu přešla do filosofie středověké. Novoplatonikové a Boëthius byli ještě představiteli antiky v době, kdy evangelium se stávalo už dokonce základem veřejné moci; přitom Boëthius formálně už dokonce byl křesťanem. Gnostikové spojovali pohanskou filosofii a evangelium v mýtus, v němž pohanská nálada převládala; svatí Otcové, především sv. Augustin, naopak byli přívrženci evangelia, ale přitom přijímali i antickou filosofii. Stoická etika byla celý středověk kladena vedle evangelia, jako přirozený mravní základ tohoto učení „nadpřirozeného“; stoické

zdůrazňování rozumu pak přešlo do křesťanského přesvědčení, že křesťanství je rozumné náboženství, a že tedy koneckonců dogma a filosofie spolu souhlasí; na tomto názoru pak byla vystavěna scholastika. Ponenáhlu mizelo a mizelo pohanství jako instituce – ale antická filosofie podržela vládu i v křesťanství.

Antika neumřela: zmizela jen její vláda jakoby úřední; vskutku však antika neúředně žila dál. O životě antiky v středověku vypravovat přísluší následujícímu oddílu tohoto spisu.

**ČÁST DRUHÁ**

**STŘEDOVĚK**

# HLAVA PRVNÍ

## ANTIKA – EVANGELIUM – KŘESŤANSTVÍ

### *1. Fáze dějin*

Historikové rozdělují proud dějin na oddíly: na starověk, středověk, dobu novou; na dobu Karla Velikého, Tomáše Akvinského, na renesanci, romantiku, pozitivismus atd. Tato období se od sebe oddělují cézurami, které datují: r. 476 je hranice mezi starověkem a středověkem, r. 1492 mezi středověkem a dobou novou; v čtrnáctém století se počíná renesance, v šedesátých letech předešlého století se končí romantika.

Jako v politických dějinách války a mír ukončují určitým datem jednu říši a zakládají novou, tak se hledá i určité datum pro založení epoch historických. A jako život lidský přirozeně se končí jednoho dne smrtí, tak se hledá i v dějinách myšlení datum pro smrt jednotlivých nauk.

Cézury, které takto vkreslujeme do dějin, bývají nejen umělé (jak je vidět z obtíží s jejich datováním), nýbrž vládá filosofických systémů se nedá srovnávat ani s vládou států, ani s životem lidským, které nějakou dobu trvají a pak mizejí. Veliké filosofické směry vznikají (po delší přípravě), rozvíjejí se, slábnou, ale neumírají, nýbrž doutnají dál a čas od času vzpychují znova. Základní filosofické systémy nenásledují za sebou jako státy, kde jeden roste na troskách druhého a je od něho oddělen vítězstvím a mírovou smlouvou, nýbrž splétají se dohromady, žijíce vedle sebe. Tak mýtus v Řecku povstal v předhistorických dobách; byl oslaben za Homéra; opět se pozvedl v šestém století př. Kr., velmi se rozmohl v helénismu; poněkud povolil v středověku; znovu nabyl vlády v době renesanční, pak znovu upadal a doutnal pod povrchem, aby vzpychl



znovu po světové válce. Platonismus ustoupil po smrti Aristotelově; v novoplatonství znovu oživil; měl vliv na počátky scholastiky; ustoupil do pozadí za Tomáše Akvinského; opět se uplatnil v renesanci a opět ustoupil v době nové. Proto, jestliže si myslíme průřez filosofií některé doby, ukáže se nám najednou několik systémů myšlení; např. v době renesanční najednou se proplétají vrstvy mýtu, aristotelovství, platonismu, nové vědy atd. Ovšem, některé metody myšlení vládnu, jiné ustupují; podle těch pak, které vládnu, charakterizujeme dobu. Vypravování nelze jinak zařídit, než že probíráme jedno učení za druhým; vskutku však jejich vztah nebývá jen vztahem následnosti, nýbrž bývají současná.

Jestliže tedy teď počínáme vypravování o středověku, nerozumíme tomu tak, že umřelo všechno, co ve filosofii vládlo v starověku; dokonce neumřelo: žil dál i platonismus i stoicismus i epikurejství, splétající se spolu a s učením evangelia. Ježíš, počátek nové éry myšlení, zemřel na začátku naší éry; ale myšlení starověké ještě dlouho trvalo, takže „poslední Říman“, Boëthius, psal svoji obranu antické filosofie až koncem 5. století po Kr. A tento pohansko-křesťanský myslitel byl také základní autoritou pro celý středověk. Aristotelova filosofie naproti tomu byla opuštěna po smrti tohoto filosofa, dávno před Kristem; byla však obnovena v třináctém století, kdy jako by Aristoteles vstal z mrtvých. Demokritos naproti tomu byl malou autoritou za svého života, před Aristotelem; v době helénistické však ovládl najednou mysl; pak opět zmizel z lidského vědomí a opět se stal velikou autoritou za vzniku novodobé vědy.

Proto naše vypravování o středověké filosofii není vypravováním o názorech veskrze nových; je to pokračování staré, velmi staré historie; jen těžko a jen tu a tam se z chaosu starých názorů probíjejí myšlenky nové.

## 2. Latinská a řecká kultura

Antická filosofie byla z největší části *řecká*, ať už byla psána v Řecku samém, ať v Alexandrii, nebo v Římě. Byla řecká původem, způsobem myšlení i řečí. Po Alexandrovi Velikém řeckost ducha se zatemnila a nastoupil kosmopolitický helénismus; i čistota řečtiny byla porušena příměsky z cizích řečí; v té formě se řečtina stala dorozumívací řečí římské říše. Tedy i pozdní filosofie, pěstovaná v Itálii, např. stoicismus nebo novoplatonství, byla myšlena helénisticky a většinou psána řecky. Latina se začala vyvíjet v literární jazyk také kolem doby Alexandra Velikého, rozvinula se však teprve v *době Ciceronově* (106–43 př. Kr.). V tom smyslu pak byli Cicero, Seneca, Plinius, Vergilius atd. latinskými filosofy – pokud o filosofii u nich lze mluvit – latinskou řečí i smýšlením. Tato *latinská kultura*, filosoficky mnohem slabší než řecká i než helénistická, opět poklesla v třetím stol. po Kr. v oblasti západní poloviny říše římské. Zatím však i helénismus skomíral; vzrůstající katolicství západní chopilo se teď latiny i latinské kultury. Písmo sv. bylo přeloženo do latiny (tzv. *Vulgata*) koncem 4. stol. Filosofické spisy Augustinovy (vedle jiných méně významných) jsou už napsány latinsky a respektují latinské autority, kdežto literaturu řeckou znají jen z druhé ruky. Takovým způsobem nejen latina se udržela jako mezinárodní řeč v středověku, nýbrž i latinská kultura, rozuměj, latinští autoři a jejich způsob traktování filosofie přešli do středověkého duchovního života. Řečtina na Západě v tu dobu zanikla a s ní i známost Homéra, řeckých dramatiků i filosofů. Proto řecká filosofie má pro středověk význam, jen pokud prošla kulturou latinskou nebo později arabskou, a zněla jen jako nejasná, vzdálená ozvěna. Vláda řeckého ducha, rozvráceného ovšem helénismem a proniklým mýtem, trvala však v jihovýchodní části Evropy a přešla do pravoslaví, v němž hrála podobnou úlohu jako latinská kultura na Západě. Středověcí filosofové před třináctým stoletím

jen výjimečně studovali řečtinu. Neznali vůbec zvláštního řeckého myšlenkového světa, toho světa filosofie, o němž jsme vypravovali v první části tohoto díla. Znali ovšem jména řeckých filosofů, zvláště Platona, Aristotela, Sokrata; znali i jednotlivé jejich výroky a také některé spisy, pokud byly přeloženy do latiny; ale tato jména a tyto spisy ztratily charakteristický kolorit řecký, chuť pronikat podstatu věcí a orientaci podle Homéra a podle velkých tragiků a umělců; měly teď jen bezbarvý kosmopolitický ráz dávnověkých mudrců a hlubokých pravd.

Scénou pro filosofii antickou byla oblast kultury řecké, na počátku Velké Řecko, pak Athény, pak mezinárodní svět, jenž mluvil řecky a opíral se o řeckou filosofii. Ted', začínající vypravování o středověku, vstupujeme na novou scénu, do světa latinského. Tento svět nový stavěl ovšem na těch základech, které převzal z Východu, z Palestiny a z Řecka. Latinský svět dlouho neměl tak soustředěného centra, jako měl starověk v Řecku a Athénách; jeho duchovní život byl rozptýlen po městech italských, španělských, francouzských, anglických. Teprve v třináctém století se soustředilo filosofické myšlení v Paříži a několika jiných středověkých městech, ale tehdy už latinská kultura překračovala vrchol a ustupovala kulturám národním.

### ***3. Středověk spojením antiky a evangelia***

Helénismus byl dobou temna kulturního; v křesťanství se lidstvo probouzelo ze staletého spánku.

Největší kulturní událostí na počátku naší éry jest, že do kulturního proudu antiky, tj. světa řeckého a latinského, vniklo evangelium, které vyšlo z kultury židovské. Evangelium bylo novým světem, antice cizím; ponenáhlu vnikalo v antické prostředí, asimilovalo si antiku a bylo antikou asimilováno. I jsou první století po Kristu

dobou prolínání těchto dvou různorodých systémů myšlení. Z toho důvodu vylíčíme nejprve způsob myšlení starozákonního a evangelického a pak budeme jednat o jeho spojení s antikou. Z tohoto spojení vzniká tzv. doba křesťanská, kterou je tedy třeba i filosoficky lišit od evangelia, protože obsahuje prvky antické, evangeliu cizí. Křesťanská doba trvá pak celý středověk.

Naše vypravování se tedy liší od starších pojetí starověku a středověku. Nepokládáme za dobu temna středověk, nýbrž konec starověku, proti němuž je středověk pokrokem. Neztotožňujeme evangelium se středověkem a nepokládáme evangelium a dobu prvních křesťanů za jakýsi primitivismus myšlenkový, snad vynikající mravně a svou opravdovostí, ale neoriginální myšlením; pokládáme evangelium za zvláštní typ myšlení, originálnější než antika i než středověk.

# HLAVA DRUHÁ

## ROZUM A VŮLE

### 1. Starý zákon

Starý zákon je velmi starý zákon. Vypravovali jsme na začátku tohoto spisu, jak byl předchůdcem filosofie zákoník Chammurapiho a zákony víry Homérovy; jak to, co má být, bylo předchůdcem učení o tom, co jest; jak antická filosofie, učení o tom, co jest, povstala z úpadku víry v zákon. Z tohoto velmi starého pojetí života, které leží na rozhraní mezi historií a předhistorií, pochází také Starý zákon židovský, vedle antiky druhý sloup civilizace. Sloup s významem jen historickým? To je jeden ze základních problémů tohoto spisu.

Židé byli jedním z četných kmenů semitských; přišli v předhistorických dobách snad z arabského poloostrova a odlišili se nábožensky od svých sousedů. Rozdíl Židů od druhých kmenů semitských a vůbec asijských nebyl snad v tom, že tito měli mnoho bohů, Židé jednoho; že izraelité znali v podstatě jen bohovládu, druzí jen světovládu; že místo literatury světské chtějí znát jen literaturu náboženskou, že měli zvláštní nadání náboženské, že mosaismus je „náboženství vypočítavého, praktického chytráctví“, a jak jinak se jejich charakter vystihuje. Lišili se od sousedních kmenů *poměrem k Bohu*; Bůh pro ně nebyl příležitostí k rozvíjení mýtu, nýbrž *zákonodárcem a vůdcem*. Tvrdilo se o izraelitech, že jim schází porozumění pro filosofii; vskutku, pokud je filosofii jen teorie po antickém způsobu, Židé filosofie neměli: otázky po podstatě toho, co jest, po stavbě vesmíru a příčinách věcí je nikdy netrápily. Filosofických úvah Starý zákon nezná, leda bychom k nim počítali knihu Kazatele, pesimistické to nálady, příbuzné podobným úvahám z úpadkové doby řecké. Právě proto odborníci kladou vznik

této knihy do doby po Alexandru Velikém, kdy už židovství bylo pronikáno duchem helénistickým. Intelektualismu nedal vzniknout poměr Židů k Bohu. Bůh izraelský nebyl ani zlatým teletem, jakým bývali bozi okolních kmenů, ani dědečkem na trůně s dlouhými vousy, ale ani okem v trojúhelníku, které zří celý vesmír, protože tyto všechny věci, vymyšlené před židovstvím a po něm, si představují Boha jako něco viděného, viděného aspoň duchem, jako věc, které se mohou dotknout buďto prstem, nebo zrakem, nebo aspoň rozumem. Bůh izraelský však nemluví k teoretickému poznání, nýbrž provokuje naši vůli. Byl jediné vůdcem, podněcovatelem, soudcem, zárukou spravedlnosti; nebydlil tam, kam se myšlenka rozpíná ke vzletu, nýbrž tam, kde se ruka napíná k činu. Diktoval zákony, jako Bůh Chammurapiho a bohové homérští. Vezměme např. vypravování Genese v 3. kap. o vyhnání Adama a Evy z ráje. Antika by rozuměla této historii jako mýtu o tom, co se sběhlo, vypravování, které udiví, nadchne, poděsí, jest správné nebo nesprávné. Tak také naše doba pod vlivem antiky toto vypravování chápe, přemýšlejí o tom, kde asi byl ráj, bylo-li možné, aby rostl takový strom, o jakém ona historie mluví, atd. V Genesi však tyto všeliké vnější okolnosti jsou vedlejší; důraz je tam mj. na slovech: „v potu tváři budeš jísti chléb, dokavadž se nevrátíš do země, poněvadž jsi z ní vzat“, rozuměj, nejen ty, Adame, nýbrž i ty čtenáři, který tato slova teď čteš. Nejde o *událost*; jde o *soud* nade všemi lidmi pronesený, který mluví k našemu svědomí, k naší vůli. A tak i jinde v Starém zákoně. Stojí před námi Adam, Abraham, Jakub, Mojžíš, král David, proroci atd. a smyslem vypravování o nich je, jak chodili a nechodili před tváří boží, jak Bůh jim kázal odejít z Egypta, dobýt Jericha, dbát vdov a sirotků, nesměšovat se s cizinci, kázat králům pravdu do očí. Naproti tomu je každý pokus poznat Boha vzpourou proti Boží moci. „Řekl Bůh Mojžíšovi: Nebudeš moci viděti tváře mé: neboť neuzří mne člověk, aby živ zůstal.“ „I řekl Manue manželce své: Jistě my zemřeme, nebo jsme Boha viděli.“ Proto Židé neznali

obrazu božího: nebyl Bohem pro oko, nýbrž pro vůli. Místo toho zní však mocně refrén řeči Izajášovy o Bohu: „ale přece ruka jeho jest vztažená!“ Pozorujte, jak v následujícím vypravování je to, co lze vidět, jen stafáží Božího jednání: „A aj, Hospodin šel tudy, a vítr veliký a silný, podvracející hory a rozrážející skály, před Hospodinem. Ale nebyl v tom větru Hospodin. Za tím pak větrem zemětřesení, ale nebyl v tom třesení Hospodin. A za třesením oheň, ale nebyl v ohni Hospodin. A za ohněm hlas tichý a temný. Což když uslyšel Eliáš, zavinul tvář svou pláštěm svým a vyšel, stál u dveří jeskyně a aj, hlas k němu řkoucí: Jdi, navrať se... pomažeš Hazaela na krále nad Sýrií!“ Jistě že najdeme v Starém zákoně i mnoho míst jen referujících, ale jednak mají jen podružný význam, jednak i ta mají smysl povzbudit čtenáře k činu. Dokonce proroci jsou toho dokladem. Intelektualistické pojetí proroků, rozšířené křesťanstvím, když bylo nakaženo antikou, pojetí, podle něhož to byli lidé, kteří předpovídali věci budoucí, je dávno odbyto; byli to vůdci lidu, Bůh je určil k jejich práci. Stálým refrénem jejich kázání je: toto dělej, toho se varuj! „Hleďte si Boha, a živi budete! Hleďte dobrého, a ne zlého, a bude Hospodin Bůh zástupů s vámi. Mějte v nenávisti zlé a v milosti dobré, a ustanovte v bráně soud spravedlivý!

## 2. Zjevení

V tomto prostředí aktivistickém, kde Bůh byl rukou napřaženou k pomoci, trestu, hrozbě, se také vyskytlo pojetí osvícení (inspiratione) nebo zjevení, podstatně odchylné od pojetí antického. Když Platon nebo Plotin se oddávali nadšení, zavírali oči, ruce jejich klesaly bez vlády a jejich duchovní zrak se zvedal nad oblast nadhvězdnou, kde sídlí neproměnná věčná pravda. Jejich zjevení bylo *viděním*. Osvícení proroků izraelských nezáleželo ve vidění. „Lev rve, kdo by se nebál? Panovník Hospodin velí, kdo by neprorokoval?“ „Aj,

panovníče Hospodine, neumím mluvit, vždyť ještě dítě jsem! – Neříkej, dítě jsem; nýbrž k čemukoli tě pošlu, jdi, a vše, co ti přikáži, mluv!“

Toto jsou příklady zjevení starozákonního. Nelze ho *zrakem* vidět, nutno se *vůlí* podrobit. Zjevení je tu absolutním příkazem pro člověka, co má dělat a čeho se varovat, příkazem, který přichází z hůry jako poslání. Není to poučení o tom, co existuje, není to nauka o Bohu, o minulosti a budoucnosti, o tajemných silách přírodních ani o tajemství rozumu nedostupném, nýbrž rozkaz: Jdi! Neboj se! Běda ti! Zjevení v středověkém a novověkém smyslu, tj. zjevení smyslům anebo rozumu, je ve Starém zákoně docela nahodilé.

Toto pojetí Boha, zákonodárce a soudce nad tímto světem, bylo oslabováno styky Židů s jinými kmeny; dostalo smrtelnou ránu v době Alexandra Velikého vlivem helénistickým. Tehdy židovství odpadlo od víry a od té doby se už nikdy nevzpamatovalo. Nastala v něm legalistická a formalistická vláda formulek, jak je vyjádřena v Talmudu, a nastala i vláda mýtu, kterou zavedl Philo. O Philonovi jsme vypravovali v prvním díle; budeme později vypravovat, kam mýtus židovství dovedl. Ježíš však obnovoval a prohluboval starozákonní víru v Boha, pána nad jednáním lidí.

### 3. Ježíš

Má Ježíšovo učení vůbec filosofický význam?

Čím více nová doba zaujímalá stanovisko objektivního, nezaujatého pozorovatele zjevů, tím více a více jí mizel Ježíš z dohledu. Pro věřícího býval Ježíš spasitelem, cestou k Bohu, absolutní autoritou; věřící byl solidární s učením Ježíšovým, jeho pravdu pokládal za svoji pravdu, jeho vítězství za svoje vítězství, jeho pohanu za útok na vlastní nejsvětější zájmy. Tato solidárnost s Ježíšem byla novou dobou opuštěna; Ježíš, vepsaný v srdce lidská, ustupoval



před Ježíšem jako pouhým zjevem historickým. Kdy se to po prvé stalo, že Ježíš, Pán a Spasitel, se změnil v historický problém, třeba zvláště zkoumat; ale dnes otázky, kdy žil, jak se šatil, jaké byl pleti, odkud pochází jeho učení, která jeho slova jsou zaručena a podobné quaestiones facti vykopaly propast mezi Ježíšem a člověkem naší doby; Ježíš už není jménem pro vřelé přesvědčení, nýbrž jen historickým zjevem, vědeckým problémem, zajímavostí. Ježíš, pán náš a král, se měnil ve stoletích objektivní vědy „jen v člověka“, mravního reformátora, revolucionáře, snílka, v patologický zjev, ba snad jen v symbol pro lidovou víru, kdežto vskutku prý snad ani nikdy nežil.

A přece cítíme, že nestačí srovnávat Ježíše s jinými velikými lidmi, např. se Sokratem. Jako by věda se neprávem dotýkala tohoto muže, jako by pokus popsat jej, vyložit a pochopit byl nepřirozený. Odkud tento dojem? Metoda vědy objektivně konstatovat věci se opírá o antiku, jak se všeobecně uznává. Posledním slovem antické filosofie je „teorie“, tj. vidění pravdy duchovním zrakem; po stupních logiky a dialektiky se antický člověk koneckonců propracovával k vědomí, že existuje absolutní pravda a krása; i odhazoval všechny svazky s tímto praktickým životem a cele se odevzdával onomu posvátnému zření ideálu. Filosofie nové doby odtud vzala svou metodu, která konstatuje, popisuje, vidí objektivní skutečnost. Posledním slovem Ježíšovým však teorie není.

Ježíš není neutrální skutečností podobnou kamení, rostlinám, zvířatům, učebnicovým faktům historickým, které lhostejně popisujeme a zařazujeme do sbírek; nebyl takovou skutečností ani pro současníky, ani pro pozdější svět. Lidé a směry, kteří jej vzali za pouhý zjev, jako byli Židé, Pilát, gnostikové a novodobá věda, nepochopili jeho významu. Ježíš chtěl být pravdou, vůdcem, mesiášem: zapři sebe sám a následuj mne! Nejde v první řadě o to uvěřit, *že byl Ježíš*, že dělal zázraky, že pocházel z rodu Davidova, nýbrž otázka, i filosofická otázka, jest: *spolehnouti se, či zavrhnout?*

Jsme vychováni v domněnce, že pouze teoretická otázka po tom, co jest správné, co objektivně existuje, patří do filosofie. Tento názor vštěpovaný v mysl Evropanovu od dob klasické filosofie, jest faktem života Ježíšova položen na váhy a shledán lehkým. Je-li poslední naší otázkou, *co máme dělat na tomto světě*, pak rozum je sice světlem, které nás vede, ale úkolem naším není vidět světlo, nýbrž jít kupředu. Pak ani v poměru našem k Ježíši není první otázkou, zdali žil, či nic, nýbrž můžeme-li jej potřebovat, či nic: co z toho pojde, když se mu odevzdáme? A teprve na tomto základě nabývá praktické ceny otázka, zdali žil, kdo to byl a čemu učil. Ježíš nás vyzývá, abychom mu věřili; odpovídáme: ano uvěřím, jestli je to pravda, čemu učíš. V této odpovědi nestojí pravda nad mým uvěřením, nýbrž je jeho služebníkem.

#### **4. Dvojitý svět**

Jako u Platona, tak i v evangeliích stojí proti sobě dva světy, tento svět pomíjející, ubohý, zlý, a onen svět dokonalý. Hranice mezi oběma světy je však vedena u Platona a v evangeliích na různých místech. U Platona oba světy stojí proti sobě jako dvojí existence, kterou obojí berme na vědomí, kdežto v evangeliu jde o dvojí volbu života. Vyložím tento rozdíl. Platon zná svět smyslů a svět idejí; oba jsou v podstatě předmětem poznání: svět smyslů je to, co vnímáme zrakem, sluchem, hmatem a jinými smysly, svět idejí sice nevidíme očima tělesnými, ale vidíme jej, jak říkali přívrženci Platonovi, zrakem duchovním. Jest třeba povznést se nad smysly; je třeba patřit na nebesa; nazírat podstatu věcí; vidět „ideu“ člověka, „ideu“ pravdy a krásy, ideu, která existuje v absolutnu a k níž se filosof v mysli povznáší.

V evangeliích se oba světy rozeznávají jinak: tam jsou oba světy v oblasti volní. Mluví se tam např. o „životě“ a „smrti“; těmi slovy se

však neoznačuje fyzický zjev života a smrti, neoznačuje se nic představitelného; „Já jsem život“, praví o sobě Ježíš, tj. jedne, jak já káži, a dojdeš cíle; jinde Ježíš doporučuje „vstoupit do života jednooký“, kde tedy dospělý člověk „vstupuje do života“ tím, že si vyloupne jedno oko; u evangelisty Jana se mnoho mluví o „znovuzrození“ dospělého člověka. Tu všude se životem rozumí zvláštní druh jednání. A podobný význam má v evangeliu i smrt: „kdož slovo mé slyší a věří tomu, který mne poslal, má život věčný a na soud nepříjde, ale přešel jest z smrti do života“. Život a smrt jsou tu v dosahu mravního rozhodování člověka; není to zjev, nýbrž čin, nelze jich vidět, třeba je provádět. Podobně mluví i apoštol Pavel o duchu a těle: tělem rozumí živobytí světského člověka s jeho fyzickými potřebami a instinkty: tělem je to, čeho si člověk žádá na tomto světě. K tělu patří tedy i představy člověka i produkty vědeckého a uměleckého života, tedy i teorie filosofické. Duchem naproti tomu je jednání, v němž se člověk s důvěrou obrací k Bohu. Kdo je živ v duchu, toho „tělo odumřelo“, říká Pavel, tj. žádosti nemají už na něho vliv.

Evangelia neznají „teorie“ ani v řeckém, ani v moderním slova smyslu, neznají „spekulace“ ani štěstí z vidění pravdy ani dialektiky ani noetiky ani empirie ani experimentů ani matematiky. Tato odcizenost evangelií duchu vědy je tak nápadná, že pro ni vylučují někteří evangelia z dějin filosofie; spíše do nich jsou ochotni přijmout Buddhovo učení nebo Konfucia, protože tito orientálci mají jakýs takýs smysl pro vidění pravé podstaty věcí. Když se Ježíšovi odpírá originalnost a dělá se z něho pouhý mravní reformátor, myslí se právě na tuto jeho odcizenost jakékoli spekulaci.

## ***5. Poznání a jednání***

Znázorníme na příkladě, jak různě si vede Ježíš a Sokrates. Ježíš učil apoštoly modlit se v duchu a v pravdě: nemáme prý dobré

skutky stavět na odiv, nýbrž, necht' neví levice tvá, co činí pravice tvá. Modlit se máme v úkrytu pokojíka svého, nemluvit zbytečně, „neboť ví Otec váš, čeho je vám zapotřebí, prve než byste ho prosili. A protož takto se modlete: Otče náš, jenž jsi na nebesích...“ V celém tomto výkladu a v celé kapitole není ani stínečku vysvětlování o tom, co je Bůh, co modlitba, co dobrý skutek, co nebesa. Ba ani nám nenapadne hledat tam takovýchto výkladů spekulativních. Učedníci Ježíšovi také nikdy k Ježíšovi nepřistoupili s teoretickými otázkami a Ježíš nikdy žádnou teoretickou odpověď nedal. *Světoborné učení, nejhlubší ze všeho, co známe, a je zcela prosté teorie!*

Jinak v myšlení řeckém. Když se Sokrates připravoval na smrt, sešli se jeho žáci kolem něho, jak vypravuje Platon ve Faidónu. V tuto nejposvátnější chvíli života Sokrates provádí před nimi důkaz o nesmrtelnosti duše. Všechno je tu teorií: Sokrates odpovídá žákům na jejich dotazy o podstatě duše, o tom, co znamená smrt, v čem záleží „podstata“, co je to nesmrtelnost; v neustálém dialektickém zápase s posluchači se dopracovává konečného poznání, že duše lidská je nesmrtelná; a z tohoto teoretického poznání odvozuje závěr, že není, proč se smrti bát. Tak Sokrates nejvýznamnější okamžiky svého života věnoval spekulaci o tom, co jest a jaké to jest, vyvrcholuje tak ideál celé antické filosofie.

Ježíš učí, jako učí matka chodit malé dítě. Když matka řídí první krůčky dítěte, když je učí vyslovovat první slova, rozeznávat, co se sluší a nesluší, ani tu není stopy po teorii. Ani matka-učitelka a lékařka, které teorii znají, neteoretizují a nedokazují nic dítěti, nýbrž podávají mu přímo návod, jak si má vésti. Předpokládá se, že dítě chce udělat samostatný krok; jeho svaly se napínají; jeho vůle se snaží koordinovat svaly k danému cíli. Odváží se? Chytá se matky za ruku; matka pomáhá; odstraňuje překážky, volí vhodný okamžik; dodává dítěti odvahy a nakonec silná vůle matčina, o kterou se opírá slabá vůle dítěte, způsobí první slavný volný krok!

Nejde tu o to, že by si dítě nejprve uvědomovalo nějakou pravdu, ať teoretickou, ať praktickou (mravní), a že by čin byl nahodilým, aktuálním jejím důsledkem. Nejde tu o vědění ani o poznání, nýbrž o to, aby dítě se přestalo bát a spolehlo se, že to dobře dopadne. Dítě zapomene v tuto rozhodnou chvíli na samo sebe; odevzdá jakoby vládu nad sebou matce a pravé skutečnosti; nejedná jako individuum stojící proti světu, jako dobyvatel, vkročující opatrně do dobytého města, jako vědec, jenž se indukci dopracovává nového poznání, nýbrž odevzdává se, odhazuje vlastní vůli, anebo spíše dává jí rozplynout se ve vůli matčině a vůli situace. Čím lépe se umí odevzdat, tím jest jeho krok jistější; nezřeklo-li se vlastní vůle, bude dělat křečovitě posunky, ale nedostane se z místa.

Odevzdání se do vůle Boží (povšimněte si smyslu slov: staň se vůle Boží!) jest elementární duševní stav, kdy pasivnost a aktivnost, sebedůvěra a nemohoucnost, poznání a mystické rozplynutí v nekonečnu spojí se v jednom napětí. Když apoštol Pavel učil, že *víra* rozhoduje, nikoli *skutky*, měl na mysli toto odevzdání se Bohu: budeš-li dávat pozor, kterou nohou máš vykročit a jak kterým svaem máš hnout, jsi ztracen. Nech všech předpisů; spolehni se a jdi! Zásada sv. Augustina, dilige, et quod vis fac (miluj Boha – a jednej, jak ti libo), praví totéž; nenapínej pozornost na jednotlivosti, prostě se poddej, neboj se – dobré jednání přijde samo sebou.

Držme se poznatku filosoficky důležitého, že evangelium vychází od této prosté důvěry v absolutní skutečnost jako od nejelementárnějšího základu jednání. Kdo hledá v evangeliu mravní předpisy, neporozumí mu; evangelium není pro etiku tím, čím Euklid pro geometrii; neobsahuje snad dokonalejší mravní příkazy než Konfucius a Buddha, tj. mravnost není jeho cílem (o tu se snažili farizeové); hlavní jsou v evangeliu slova „bud' vůle Tvá, jako v nebi tak i na zemi“; těžiště člověka není v jeho mravnosti, nýbrž jest mimo něho samého, jest v Bohu.

Bůh evangelií, takto pojatý, neexistuje nikde, ani na tomto, ani na onom světě, neexistuje jako objekt pro nezaujaté poznání; tj. nelze jej ani smysly vnímat, ani rozumem chápat, ani mysticky prožívat; nelze o něm říci, že trvá, i když na něho nemyslím, ani že jest pouhou mou představou – neboť všechny tyto názory vycházejí z antického pojetí *Boha jako objektu pro poznání*. Slova „Bůh jest“ nemají smysl pouhého vědeckého konstatování faktu, nejsou neutrální k Boží jsoucnosti, nýbrž znamenají: neboj se, Bůh jest při tobě! Běda vám, neboť Bůh jest! Co jsem to učinil – Bůh jest! Bůh a lidské svědomí patří k sobě; to jest smysl slov, že Bůh jest pouhým duchem. Duch není tam, kde není chápán, tj. kde není částí duchovního života.

Vraťme se však k dítěti, které se odvažuje prvního samostatného kroku. Ježíš předpokládá, že člověk stojí koneckonců před životním úkolem, ale netroufá si, vyhýbá se mu, potácí se. Před ním stojí zmatený svět a člověk se připravuje vkročit do něho. Ježíš jej vyzývá: neboj se, vezmi mne za ruku, pojď! Vstaň, vezmi lože své a jdi! Nebojte se, malověrní! Hory budete přenášet, budete-li mít víru, jako zrno hořčičné! Spolehněte se, a víra vás uzdraví! Místo dualismu poznání a poznávaného předmětu je tu dualismus člověka k jednání náchylného a skutečnosti, do které jednající člověk vstupuje. Otázka, *co mám dělat*, jest základní otázkou evangelia: „Mistře dobrý, *co čině*, život věčný obdržím,“ se ptá Ježíše kníže. Sokrates a Platon naproti tomu se ptají, *jaká je podstata skutečnosti?*

## 6. Víra

Spoléhání člověka, k činu nachýleného, na Boha sluje v evangeliích *víra*. Všichni velcí teoretikové a praktikové víry souhlasí v tom, že *víra* záleží v odevzdání se; věřící se vzdává vlastní vůli (pokud tato stojí proti vůli cizí); hledá centrum bezpečnosti mimo sebe sama; s tímto oproštěním pak souvisí vnitřní očištění, vědomí vlastní

nehodnosti, vědomí absolutní jistoty v jednání, radostná důvěra, ochota podniknouti všechno.

Všechna typická místa evangelií mluví o víře v tomto smyslu, jako spoléhání dítěte na matku; mluví o víře jako o důvěře, o spoléhání člověka, který chce něco provést, anebo aspoň hledá, jak by to bylo provedeno. Většinou jde o nemocné anebo o jejich přátele; prosí Ježíše o pomoc; Ježíš brzo jim vytýká „malou víru“, když se neumějí prostě odevzdat, anebo velebí jejich velkou víru, když se na Ježíše spolehli. Nemohli se protlačit k Ježíšovi s nemocným, a proto jej spustili stropem před něho; Ježíš „viděl víru jejich“, viděl, jak na něho spoléhají. Tato víra dokonce není jen aktem rozumu ani aktem vůle znásilňující rozum; není to pouhé očekávání věcí příštích; není to přitakávání k dané teorii; víra jest důvěřivým aktem celého člověka, v němž srdce i rozum jsou účastny najednou; jest hloub založena než vědění, pochybování, důkazy, které teprve z ní se rodí; je to živelné spolehnutí na pravou skutečnost a na Boha, v němž jest jedině centrum pravé vůle.

Tak jest víra opravdu základem Ježíšova učení. Ani Sokrates, ani Platon neznají tohoto pojetí, kterým měl být svět reformován; stáli příliš chladně, neúčastně proti tomuto světu jako pouzí pozorovatelé; teď byl objeven aktivní poměr k světu! Na víře byl teď založen nový svět duchovní, jiný než Platonovy idey, svět, v němž vládou, tj. vedou, rozhodují Bůh, Ježíš vůdce, láska, milost, poslušnost, bližní, hřích. V tomto novém duchovním světě jest *poznání jen služebníkem jednání*, služebníkem víry, chcete-li, víry ovšem, která je důvěrou člověka, který stojí sám a sám proti celému světu.

## **7. Pravá skutečnost**

Dítě se naučí chodit; už nepotřebuje matčiny ruky; už je to samostatný člověk, který jde sám světem. Kdykoli se však rozhoduje

o vážné věci, po každé je v téže situaci jako malé dítě, které má udělat první krok. Opět neví, co dělat; bojí se, že pobloudí; opět hledá se opřít o něco absolutně pevného, o to, co doopravdy platí; a opět: ve jménu čeho se opřít? Celý nekonečný, neznámý svět jej táhne k sobě; není to vesmír v prostoru rozložený, není to hmota ani zákony vesmíru ani to není Bůh trůnící na nebesích se svými absolutními vlastnostmi a odtamtud shlížející na svět, neboť toto všechno je pouze „dáno“, je pouze předmětem zkušenosti. Svět jest pro našeho člověka známou-neznámou mocí; vždyť z tohoto světa posel a s ním žije zajedno; nerozumí jeho podrobnostem, ba vzpírá se proti nim, ale koneckonců cítí, že svět jest v podstatě něco, co táhne za sebou, co žádá, co vede; proto se celá jeho bytost kloní k budoucnosti, která slibuje splnění jeho touhy. I opírá se náš člověk o absolutní skutečnost, tu skutečnost, která má být, která volá po uskutečnění, přikazuje, co se má stát. Člověk vychází se svojí důvěrou vstříc tomuto vůdci; chytá se skutečnosti za ruku, jedná. Absolutní skutečnost neexistuje jako něco objektivně daného, je to zákon, úkol, ukazatel činnosti.

Znázorníme si věc na příkladě. Kolumbus objevil Ameriku. Nevěděl, co je za oceánem; měl však temný pud jít kupředu a spolehl se na nekonečnou skutečnost; odevzdal se jejímu vedení, chápal ji za ruku, chytaje se tu postavení hvězd, tu trávy plovoucí po vodě; nikoli Kolumbus, nýbrž skutečnost vedla a rozhodovala, až jej dovedla šťastně do Ameriky. Nebyla to absolutní skutečnost Ježíšova; Ježíš do ní počítá i celý duchovní svět, kdežto zde šlo jen o nekonečnou přírodu; nebylo tu ani onoho, „ve jménu čeho“ Kolumbus se odvážil; s tímto omezením však se jeho podnik podobá víře starozákonní a evangelické. Vůbec je víra objevitelova blízka víře biblické: u obou je počátkem sklon člověka k jednání; opřít se důvěřivě o pravou skutečnost potřebou; hlavní zásadou všech podnikavých lidí je: Věř! Odevzdej se! Třebas by všechno se zdálo svědčit proti tobě, odevzdej se pravé skutečnosti, a ta tě nezklame!



Čím upřímněji se kdo odevzdá, čím více se cítí pouhým služebníkem idey, čím více si uvědomuje hloubku skutečnosti, tím blíže je tento podnikavý člověk víře, kterou káže evangelium. Všichni jsme koneckonců hledající lidé, neustále zápasíme, odhodláváme se, spoléháme; o tomto hledání mluví evangelium a učí, že existuje pravá skutečnost, jejímuž vedení se máme odevzdat. I jest pravá skutečnost tam, kde něco má být, kde něco nás volá, táhne, vede; proto slují evangelia také Novým zákonem, neboť jsou návodem, jak žít; všechno, co jest, je podle evangelia koneckonců jen výzvou pro nás, je projevem vůle Boží.

Řízením osudu se stal Platon pro pozdější křesťany jakoby druhým Janem Křtitelem křesťanství; „křesťanem před Kristem“ jej nazývá ještě Nietzsche. Také Platon věří v pravou skutečnost, nepostihlou a absolutní. Dovedl se k ní povznést však jen viděním. Vyládá v Timaiovi, jak prý existuje neproměnné jsoucno, stavitel světa pak „stále hledí na neproměnné jsoucno a užívá ho jakoby za vzor“ pro své jednání. Tu Platon zná jen rozpětí *vidoucího a viděného*; kdežto evangelium mluví o rozpětí *hledajícího a vedoucího*. Proto byla koncem platonismu mystika, kdežto základní otázkou křesťanovou je: jak obstojím, já bídny člověk, ve svém podnikání před Bohem?

## **8. Víra apoštolů**

Apoštolové měli velice zapotřebí víry, když stavěli nový podnik, šíříce evangelium. „Víra“ se stala jejich heslem; kázali „víru v Pána Ježíše, toho ukřižovaného“. Nerozuměli snad věrou uznávání faktu, že Ježíš žil; aspoň toto uznávání bylo vedlejší věcí; hlavní bylo podrobit se Ježíši, uznat, že on je vůdcem, žít v jeho jménu. Některé části jejich kázání se velice blížily teorii; tak jejich přesvědčení, že Ježíš vstal z mrtvých. Ale ani toto učení nesmíme brát jako jakousi

hypotézu, jako mýtus anebo jako analogii vědeckého konstatování fakta. Bylo to pro ně posvátné heslo, jako je pro vojáky prapor: ve jménu jeho šli do boje.

Ovšem v apoštolském pojetí víry byly zárodky několika různých tendencí. Zvláště dva směry jsou pozoruhodné. Když se Ježíš ptal učedníků, zač jej mají, a oni odpověděli, že je Kristus, syn Boha živého, šlo v první řadě o slavnostní projev důvěry v něho, ale v pozadí toho projevu, připraveného jít za Kristem, stál i *názor, který si o něm tvořili*. Což až se poměr názoru a jednání přehodnotí a názor o Kristu se stane vedoucím a jednání bude učiněno na něm závislé? Tu pak teze, že Kristus je syn Boha živého, že je Mesiášem, že vstal z mrtvých, že dovedl dělat zázraky, se stane věcí hlavní... V evangeliu Janově toto intelektualistické pojetí už zřetelně proniká. V Skutcích apolštolských se často vyskytuje slovo „uvěřili“; máme mu rozumět tak, že se podrobili vedení toho Ježíše, jak jej pochopili, že život jejich dostal teď nový směr, či snad jen, že uznali, že je to pravda, co jim apoštolově o Ježíši vypravovali? Pochopme, že jde o dvě různé věci, a pochopíme mnoho na filosofii scholastické.

Jiná nuance víry jest u apoštola Pavla. Znal víru jako důvěru; když ji našel, když byl osvícen na cestě do Damašku, stal se novým člověkem, od té chvíle byl šťasten: našel, co hledal – na ničem jiném už nezáleží. Tuto šťastnou jistotu, že je spasen, apoštol Pavel také jmenuje vírou, a v jeho době se „víra“ stala brzo úředním nazváním pro *stav těch, kteří našli cestu k Bohu*; protože se pak tento vstup na cesty Boží dokumentoval křtem, sluli pokřtění také věřícími. Byli všichni vrchovatě šťastni svým přerodem? Našli opravdu jistotu, po které člověk marně pátrá na tomto světě? Budiž jakkoli; od té doby však se upevňovalo pojetí slov „víra“, „věřící“ jako *stav mysli*, stav vnitřní bezpečnosti, způsobený přihláškou ke Kristu; potom slula vírou i tato přihláška sama.

## 9. Vznik nauky křesťanské (*doctrina christiana*)

Tyto různé nuance v pojetí víry byly šířeny malou skupinou lidí; zapadly do antického světa intelektualistického, rozlehlého jako moře, s mocnou tradicí, s velkou teorií. I byly rychle transformovány v pojetí, kde víra znamená *uznávání jisté teorie za správnou*. Ve stoletích mezi dobou apoštolskou a dobou sv. Augustina se tento přerod provedl. Vypravovali jsme, jak to byla doba slabošská, nepodnikavá; víry jako posílení pro životní boj, pro boj politický, sociální, vědecký, v této době nebylo lze hledat; lidé nebojovali, nýbrž jen se odevzdávali osudu. Lidem však dosud zněla v myslích ještě temná ozvěna řecké filosofie, která v teorii, ve vidění pravdy hledala ideál života. K tomu lidstvo žilo v této zmatené době v ovzduší mýtu gnostického a novoplatonského, o němž jsme vypravovali dříve. Odevšad bylo slyšet hlasy, jakoby břichomluvecké, že pravda je rozumem nepostihlá; že svět jest tajemný a zázračný; že třeba je žasnout nad tajemstvím, odevzdat se mu, uvěřit. V tomto čarodějnickém smyslu chápal víru předchůdce novoplatonství Philon Alexandrijský i novoplatonik Proklos, kteří byli velkou autoritou pro křesťany až dlouho do středověku.

Vznikaly snahy číst evangelium jako produkt gnostický; všemohoucnost Boží, božství Kristovo, Kristus, syn Boží, věčné zatracení, zázraky a jiné více méně nahodilé úryvky evangelia se v tomto prostředí stavěly na prvé místo jako problémy mytologické a líbily se intelektuálům, kteří byli pak ochotni zdvořile se vyjadřovat o vznikajícím křesťanství, takto pro ně upraveném.

Co v evangeliu dosud bylo naprostou odevzdaností činného člověka ve vůli Boží, vlivem gnóze a novoplatonství se měnilo v mystické prožívání Boha; co bylo strachem činného člověka z vlastní slabosti a Boží neobsáhlosti, měnilo se v gnózi ve spekulaci o tajemné hloubce skutečnosti; co tam bylo spoléháním na vůdcovství Kristovo v životě, stalo se teď teorií o tom, jak od nekonečna

se světy vyvíjejí a jak po dlouhých obdobích se objevuje mystická bytost, Spasitel (Sotér), aby oddělila věčné zlo od věčného dobra. Co bylo apoštolům zjevením pravdy, tj. co jim podával jejich učitel a pán jako absolutní zákon pro život, to se v gnózi měnilo v učení, že člověk je neschopen sám od sebe dosáhnout vyšších stupňů poznání a že mu mystérie života musí být odhaleny přímo z nebes. V evangeliu je hřích tolik jako spuštění se vedení Božího; v gnózi dobro a zlo jsou dvě mystické bytosti, které od věčnosti do věčnosti spolu zápasí. I upadlo evangelium do moře mýtu a dostalo se do nebezpečí, že bude zmytologizováno.

Evangelium stálo před úkolem navázat na klasickou vzdělanost, ale uhájit si svoje pojetí života; na způsobu, jak dovede spojit antické vidění absolutna s židovským pojetím Boha, rádce v jednání lidském, závisel osud příštích století. Gnóze táhla přívržence nové víry k antickému vidění pravdy; nadto ještě dala tomuto vidění smysl mytický: cílem člověka jest prý „poznání“, tj. fantazírování o pravdě. Evangelium se mělo stát touto fanatickou formou poznání; měla se proměnit v mýtus asi toho druhu, jak nám líčí vznik křesťanství ve svých nekritických spisech *Arthur Drews*.

O tomto těžkém zápasu evangelia s gnózí vypravují dějiny kulturního života z prvních století po Kristu. Vypravují, jak tento zápas byl dlouhý a nebezpečný pro evangelium; jak se mnoho křesťanů dalo svést gnostickým mýtem; jak z tohoto mýtu vyrůstaly rozmanité sekty. Nebudeme tu o peripetích toho boje vypravovat; mezi všemi tehdejšími kulturními pracovníky jedině vůdcové nové víry si uvědomovali nebezpečí gnostického chaosu. Kde zůstala kritičnost filosofů, stoiků a novoplatoniků, z nichž mnozí tomuto hnutí podlehli a druzí aspoň neměli, co by proti němu postavili? Jediní věřící v Krista mezi všemi tehdejšími hnutími měli sílu bránit se této nákaze, která strhovala antiku do hrobu.

Vedli proti gnózi dlouhý a těžký boj, v němž se vytvořily základy *křesťanství*. Také mnozí křesťanští myslitelé zašli velice daleko do

uznávání mýtu (uvádějí se zvláště *Clemens Alexandrijský*, zemř. 211, a jeho žák *Origenes* 185–254 z Egypta). Ba celé nové hnutí odneslo stopy tohoto velikého ideového zápasu.

Východní křesťanství, jehož nejsilnější větev se později konstituovala jako *pravoslaví*, tehdy upadlo do otroctví mýtu, ve kterém dosud vězí; západní *katolictví* se jakž takž ubránilo gnózi, ale vleklo s sebou novoplatonský mýtus celý středověk. Po dlouhé duchovní válce však tu stálo *křesťanství, nikoli evangelium*: bylo také tehdy třeba, jako v jiných dlouhých válkách, během dlouhých duchovních zápasů změnit heslo boje; vítězství nad gnózí se neudálo *ve jménu evangelia*, ve jménu důvěry člověka k činu náchylného v absolutní skutečnost, nezvítězila praxe životní nad mýtem. Evangelium chudých v zápase s gnostiky ustoupilo do pozadí, ono evangelium, pro které platil základní zákon, ve jménu jehož obdržíš život věčný, jestliže budeš milovat Pána Boha svého ze všeho srdce svého a ze vší duše své a ze vší síly své i ze vší mysli své, a bližního jako sebe samého. *Teoretikové křesťanství* zvítězili proti teosofům, a tak bylo napsáno na prapor vítězného křesťanství heslo intelektualistické, formulující *teorii o Bohu*. Křesťanští vůdcové se bránili proti rozplývavosti gnostické, a dávše se svěsti duchem antickým, postavili proti chaosu to, co pokládali za *přesné, zaručené, historicky dané a obecně závazné*. Mluvili po řeckém způsobu o „pravidlech pravdy“ neboli o „víře“ a upevnili tím po římském právnickém způsobu formule. Tak vzniklo v zápase s gnózí „apoštolské vyznání víry“, formulující intelektualistické zásady křesťanství: „Věřím v Boha, Otce všemohoucího, stvořitele nebe i země. A v Ježíše Krista, jeho jednorozeného syna, Pána našeho, jenž byl počat Duchem svatým, narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pontským Pilátem...” atd.

Obsahem tohoto „Kréda“, této „víry“ je *teorie*; tu jde o *historická fakta*, jakým byl Pontský Pilát; o *pojmy přesně vymezené*, jako je Bůh Otec; víra tu má jasný smysl *projevu souhlasu s danými názory*. Toto epochální přehodnocení významu víry, proměna důvěry v intelek-

tuální souhlas, se vytvořilo ponenáhlu, strhovalo muže za mužem, epochu za epochou. Starý zákon a evangelium ustoupilo klasickému pojetí; na tomto poli pak byla možná scholastika a odtud se pramení i dnešní filosofické obtíže. Mojžíš, proroci a Kristus ustoupili Sokratovi, Platonovi i Aristotelovi... Apoštolové už byli mrtvi; boj za křesťanství vedli teď filosofové, odchovanci Alexandrie. Evangelium začali číst „filosoficky“: místo aby bylo návodem k jednání, stalo se teď poučením o tom, co platí pro rozum, ať už jsou to zázraky, anebo historická fakta, anebo poučení o tom, co jest Bůh, nebe a peklo.

Těžko je se vyznat v chaosu směrů v prvních stoletích po Kristu. Nechme však jednotlivostí a držme se základních tendencí: přirozeně se vyvinuly a uplatňovaly dva směry v stavbě křesťanství z prvků evangelia a antiky. Jednak působili *organizátoři* nového hnutí, předchůdci biskupů a misionářů a lidí, kteří si slova evangelia vzali k srdci a podle nich chtěli *jednat*, jak dovedli. Jejich zájem byl držet se co nejvíce prostých slov evangelia. Za druhé se začala vyvíjet třída lidí vzdělaných, spisovatelů, učitelů na školách tehdejších, filosofů, kteří znali to ono z klasické literatury, měli o ni zájem, a začali jej vnášet do nové organizace; to byli *apologeti*, křesťanští filosofové, zakladatelé teologie a scholastiky. Někdy obojí tento zájem, organizační a praktický i spekulativní se spojovaly v jedné osobě, celkem však lze tyto dva směry rozeznávat ještě dlouho do středověku.

Ke třídě vzdělanců patřili nejprve tzv. *apologetové církevní*. Apologetika, literární obrana, se podobá činnosti dnešní úřední propagandy; je to zajisté činnost záslužná a potřebuje mnoho obratnosti, ale je v její podstatě, že nedbá tak originálnosti jako úspěchu. Za druhé měli tito apologetové příliš velký zájem o klasickou filosofii; hájili sice křesťanství před útoky filosofů, de facto však hájili i filosofii antickou před opovržením přívrženců evangelia. Ačkoli nebyli filosoficky originální, měli základní vliv na pozdější dobu, anebo spíše byli symptomem tendencí, které strhovaly

pozdější století, zvláště celý středověk; připravovali tu juxtapozici antiky a evangelia, jaká se vyvinula v myšlení středověkém. Některé doklady nám objasní, oč jde. *Justinus*, mučeník (zemřel 166 po Kr.), napsal vedle jiných spisů dvě apologie křesťanství; hledí je zpřijemnit také pohanům, a proto píše vlídně o antické filosofii, zvláště o Platonovi. Antičtí filosofové prý vytušili to, co evangelium jasně povídá; Bůh prý učinil zjevení nejen Mojžíšovi a evangelistům, nýbrž i Sokratovi a Platonovi. Jest prý jediné slovo boží (Logos), které ve všech lidech budí vrozené idey dobra a zla. Jinde opět tvrdí Justin, že Platon a stoikové byli žáky Mojžíšovými. Tak se objevila po prvé v literatuře idea „křesťanského“ Platona, která pak už neopustila mysli teologů. Žák Justinův *Tatian*, rozváděl tuto ideu dál. Jiný apologeta, *Athénagoras*, učil, že víra v jednoho Boha, která jest u řeckých básníků, u Pythagora, Platona, pochází ze společné inspirace jako zjevení Mojžíšovo.

Pokračovateli apologetů byli sv. *Otcové*. Byli to většinou *teoretikové*; byli vzděláni v antické filosofii, jak se jí tehdy, v úpadkové době, rozumělo; pomocí její poráželi gnózi a hájili křesťanství; ale byli také ještě plni živé víry evangelické. *Iraeus*, z konce druhého stol. po Kr., původem z Malé Asie, vynikl tehdy jako bojovník proti gnózi. Vzpomínky na evangelium se u něho mísí s novou vírou ve filosofii. Učí, že prý je lépe nic nevědět a jen v Boha věřit, vydržet v lásce; duchaplné důkazy o Bohu prý jen svádějí; ale sám přece na důkazy a na spekulování o světě spoléhá. *Tertullian* (160–222) z Kartága také bojoval proti gnózi. Nenáviděl antickou vzdělanost i literaturu; v křesťanství viděl v první řadě *zákon* Ježíšův. V praxi však *Tertullian* se opíral o stoiky i o materialismus. I druzí spisovatelé té doby si takto vedli. Nebudeme o nich jednat; založili směr myšlení, který míří k učení sv. Augustina; ačkoli pořád ještě se obraceli dozadu k praktičnosti evangelia, víc a více podléhali spekulaci; Augustin pak už razil slova, která charakterizují tento nový způsob myšlení a která se stala směrodatnými: „*nauka křesťanská*“,

doctrina Christiana, paradoxní spojení slov, kde první ukazuje do teoretické antiky, druhé k praktickému evangeliu.

Upřímní křesťané se báli tohoto světa; musili sice na něm žít, bohužel ale jsou tu (podle středověkého obrazu) jako ptáček, který sice sletí na zemi, aby hledal potravu, ale plaše se ohlíží, aby vyskočil a uletěl při prvním šustotu, neboť všude kolem sebe vidí jen zkázu. I lekali se i v středověku světské literatury a filosofie. „Došlo našeho sluchu, milý bratře,“ psal papež *Řehoř Veliký* biskupovi ve Vienne koncem 6. stol., „že jste měl přednášky o antické literatuře... Tuto zprávu jsem poslouchal s odporem a prudce proti ní protestoval... Neboť tytéž rty nemohou zpívat chvalozpěvy na Jupitera i na Krista... Proto, jestliže se ukáže později, že zpráva, která nás došla, je falešná, a prokáže se, že se neoddáváte frivolnostem a světské literatuře, budeme děkovat Bohu.“ Ba i pěstování slohu pokládal tento veliký papež za hřích: „neboť jest to krajně neslušné, svazovat slova nebeského zjevení se zákony gramatika Donata“.

Brzo se však odpor k světské literatuře dostával na scestí: vždyť latinská literatura byla domácí literaturou a evangelium ovocem stromu cizokrajného! Po smrti apoštola Pavla nebylo mezi křesťany dosti silných individualit, a proto se odpor křesťanů k antické kultuře zjednostranil na pouhý odpor proti pohlavní nevázanosti, proti *světáctví*. Tento odpor, vzbuzený Pavlem, je pak hlavním argumentem křesťanů proti antické literatuře až do renesance, která také na světáctví antiky kladla důraz (ale ovšem, hlásila se k němu). Tím byla vnesena nejasnost do křesťanského poměru k antice: v evangeliu svět je proti Bohu a Bůh proti světu; svět si žádá *výkladu*, Bůh káže *poslušnost*; svět je *zjevem*, Bůh je *zákonem*. Křesťanští intelektuálové latinští jako řečtí však místo toho se dávali svádět jen k odsuzování „světských zájmů“, ale přijímali jako dovolený zájem o antickou spekulaci. Sv. Augustin viděl doma na matce, co znamená být křesťanem; ale jak vypravuje, byla to četba pohanského spisovatele Cicerona, která ho přivedla ke studiu křesťanství. Když



mu bylo devatenáct let, četl ve škole Ciceronovu knihu Hortensius, dnes ztracenou, a byl vzrušen touto její větou: „Když tedy, jak soudí staří filosofové – kteří jsou zároveň největší a nejslavnější – máme duši nesmrtelnou a božskou, pak slušno míti za to, že čím lépe duše vytrvá na své cestě, totiž v rozumu, v lásce a hledání pravdy, že tím méně zapadne do poskvrn bludů a vášní lidských, a tím lehčí jí bude povznést se a vystupovat k nebi.“ Je to průměrný názor antických myslitelů, směs jakási platonismu a stoické filosofie; ale sv. Augustin byl nadšen a jen mu vadilo, že tam není uvedeno jméno Kristovo.

Sv. Augustin byl duch kritický; co můžeme čekat od druhých, kteří se dali strhovat nahodilými analogiemi a neznali ani antické filosofie, ani křesťanství? Cicero a Vergilius se rychle stávají autoritami křesťanských spisovatelů; *Lactantius* (na poč. 4. stol.), jeden z prvních teologů křesťanských, už cituje nejen tyto pohany, nýbrž i Horáce, Juvenála, ba i Lucretia a Ovidia.

Pro spojování filosofie s evangeliem měli filosofové lehké odůvodnění: což není křesťanství *nejrozumnějším náboženstvím*? A tedy musí souhlasit s rozumnou částí antické filosofie, která je jen jeho předchůdcem. A na tomto záludném učení založili pak scholastiku.

Křesťanství podlehl tlaku filosofie, obětovalo evangelium spekulativním zájmům. Byla to chyba, kterou tisíciletí poté cítilo a z níž se dosud nedovedeme probrat. Nicméně když už si křesťané vybrali filosofii, volit dovedli. Před nimi stála skoro nepřehledná řada systémů, cynismus, epikurejství, Demokritos, gnóze, novopythagoreismus; kterou filosofii si vybere ubohý člověk ze severu, ani Říman, ani Řek, člověk s potřebami duchovními zcela novými? Dlouho hledal a zkoušel; měl silné záchvaty odhodit celou antickou filosofii a začít zcela nový život; přehrabával se v gnózi, tu a tam pohlédl i na stoiky. Po dlouhém sem tam potáčení však tento nový, středověký člověk vytáhl z chaosu antiky zrovna Platona a Aristotela. Proč neutkvěl na Demokritovi? Na arabském mýtu? Kde našel sílu vybrat si za vůdce právě nejgeniálnější filosofy všech dob?

# HLAVA TŘETÍ

## SV. AUGUSTIN

### *1. Doba*

Minulo okolo 800 let od Platona a okolo 400 let od narození Krista. Starý svět byl v troskách; centra kultury nebylo: Athény, Řím, ba ani Alexandria už na sebe neobracely zrak filosofů; různá města španělská, severoafrická, galská, maloasijská, severoitalská žila teď ze zbytků kultury antické. Nežila; jen živořila: města ztrácela vliv i obyvatelstvo, a udržoval se jen málo vzdělaný venkov. Už i Řím byl drancován germánskými dobyvateli. Klasická filosofie už dávno existovala jen jako hádky všelikých popularizátorů; významnější byla hnutí polofilosofická, polonáboženská, podobná dnešní teosofii, jakými bylo manichejství, gnóze a novoplatonismus. Už však i zakladatel novoplatonství patřil ke staré, dvoustoleté tradici.

Křesťané byli v této době už organizováni. Odkud se vzal jejich smysl pro organizaci, není zcela jasno; ale tvořice církev s ústavou, s členy a s představenstvem, objevili nový, dalekosáhlý element sociálního života, do té doby neznámý; pro antiku organizaci byl leda stát. Evangelium se už dávno stalo učeným spisem, zázračnou zprávou o nadpozemských událostech, základem církevní organizace. Pronásledování křesťanů bylo už jen matnou vzpomínkou. Křesťanství se už zmocňovalo antické filosofie podle zásady: „co staří správně mysleli, to všechno je v křesťanském učení, jako všechny řeky tekou do moře“. Stoikové, Cicero, Platon, Aristoteles a všelici novoplatonikové už byli autoritami v ruce bojovníků za novou víru. Milánským ediktem Konstantina Velikého byla nová organizace uznána za moc ve státě. Vítězství její nad pohanstvím bylo snadné: jak by se mohlo udržet pohanství, které vůbec nemě-

lo tušení o organizaci, proti křesťanství, které všechno stavělo na organizaci? Koncil nicejský (r. 325), velkolepý projev fakta, že tu stálo nové organizované náboženství, upevnil základy nové církve.

Podnikavost nového náboženství nebyla utlačena tím, že křesťané učinili kompromis se skomírající antikou. Asketické řeholnictví orientální (vzniklo ve 4. stol. po Kr. v Egyptě) bylo na západě proměněno v pevně organizované mnišské řády, podnikavé nositele kultury; organizace augustiniánů vznikla v 5., dominikánů v 6. stol. Křesťanství bylo šířeno organizátory misionářskými po celé Evropě až do Skandinávie. Gnóze, manicheismus, nestorianismus, pelagianismus, ariánství a různé jiné polokřesťanské mýty byly intenzivně potírány, čímž bylo ustáleno nové učení. Z organizátorů té doby, tzv. svatých Otců (patres, patristika) daleko nejvíce vynikl sv. Augustin.

## **2. První moderní člověk**

*Aurelius Augustinus* (354–430) trčí v této přechodné době jako rozhledna daleko patrná do dějin lidstva; spojuje cestu řecké filosofie s evangeliem tak, že takřka z každé jeho věty slyšíš ozvěnu obojího. Od něho se pak rozcházejí cesty: nejširší k organizaci katolictví a k osnovám scholastiky; také však reformátoři se k němu dívají jako ke svému předchůdci. A říká se také, že sv. Augustin je prvním moderním člověkem. Vskutku to byl myslitel mohutný. Bůh, duše, propast mezi Bohem a člověkem, milost Boží, štěstí v Bohu, hřích, víra, láska, církve jsou základní hesla jeho myšlení.

Pocházel ze severní Afriky, z rodiny vlivné. Věnoval se rétorství, povolání to, které bychom dnes zařadili asi mezi profesorství a advokátství, a brzo se v něm probudil zájem filosofický čtením spisů Ciceronových. Odevzdal se plným srdcem směrům své doby, hledaje brzo u toho, brzy u onoho uspokojení; byl zaujat zvláště na čas manicheismem, směl to teosofie a materialismu; později se oddal

spekulacím skeptickým, tehdy módním. Pouhé akademické teorie ho však neuspokojovaly; četl s pohnutím listy apoštola Pavla; se zájmem studoval i poustevnictví; a odevzdal se nakonec křesťanství, tehdy už vládnoucímu, organizovanému, i státem uznanému. Stal se křesťanem *jako filosof* a nepřestal být filosofem ani potom; ba už jako křesťan anebo v přechodné době se dal zaujmout novoplatonstvím, takže někteří mluví o jeho dvojím obrácení: novoplatonském a křesťanském. I přinesl si do křesťanství velké dědictví z pohanské antiky; když později zakládal spekulaci křesťanskou, vzpomínal onoho dědictví: brzo se o ně opíral a vplétal je do nového učení, brzo podával novou nauku jako překonání antiky; jak známo, působí na nás i taková nauka, proti níž zrovna polemizujeme. Tohoto antického dědictví je u sv. Augustina velice dbáti: byl to odchovanec antiky, filosoficky vzdělaný, který přestoupil ke křesťanství; nebyl to daleko občan prostý, odchovaný Mojžíšem a proroky, vzatý z toho prostředí, ke kterému mluvil Ježíš. Vergil, Cicero, Plotinus, Platon jsou mu autoritami, které si jen v podrobnostech upravuje pro křesťanství. Proto také má živý Ježíš pro sv. Augustina v praxi menší význam než spekulace o Bohu, o Trojici a než církevní organizace. I jest učení sv. Augustina obrazem jeho doby: formuloval, co jeho současníci cítili; na nás je rozlišit, co je na jeho učení správného a co jen dobového.

Sv. Augustin nebyl daleko *jen* intelektuálem; i v tomto ohledu je už moderním mužem, že nestojí podle veřejného života jako nezaujatý pozorovatel. Kdeže je antická lhostejnost k veřejnému životu! Stal se biskupem své církve v přístavním městě africkém, v Hippo Regius (v dnešním Alžírsku); dnes z tohoto tehdy kvetoucího města zbyly nepatrné ruiny. Jeho působením však se k tomuto městu obracely zraky křesťanského světa tehdejšího o poučení. Odtamtud řídil svoji církev; byl i soudcem; měl s diecézí mnoho starostí materiálních; vedl diskuse s odpůrci úředního učení, nejen diskuse principiální; povolal proti nim i státní moc; později se toho

středověk dovolával v zápasech s kacíři. Tedy už žádné „noli turbare circulos meos!“ Doba, ve které sv. Augustin žil, byla velice pohnutá; zemřel, když jeho město zrovna bylo obléháno Vandaly.

Augustin byl prý malý a slabý človíček; byl však tak plný života, že se jeho spisy dosud čtou; je to *jediný filosof* od dob Plotinových až do doby nové, kterému se tohoto mimořádného vyznamenání dostalo. Nejlepší je jeho „Zpověď“ a jeho veliké dílo „O státní božím“. Jeho sloh ovšem ukazuje na dobu úpadkovou: je mnohomluvný, bez přesné struktury, ale temperamentní a hledí nadějně vpřed! Dovede razit pro své myšlenky stručná hesla, která se pak staletí potom opakovala, a jest prvním spisovatelem, který vkládá celého sama sebe do svých spisů. Nebyl daleko spisovatelem systematickým; naopak pořádku jen jako by se zpovídal a hádal; spis „Soliloquia“ (samomluvy, zpytování svědomí) jest v tomto ohledu význačný. Je také prvním světovým spisovatelem, který se sám osobně staví proti vlastním názorům: ve spise „Retractationes“ zrevidoval celé svoje učení a odvolával a opravoval, co se mu zdálo být nedokonalé a nesprávné.

Někteří si kladou otázku, byl-li Augustin filosofem, když nebyl akademickým myslitelem a psal pro konkrétní účely, aby obrátil církev, aby projevil svoji živou víru, aby se podřídil vedení božímu. Jaká to otázka! Ovšemže jeho organizování církve, jeho biskupství ani jeho odpor k Donatistům ani snaha obránit křesťanství proti skeptikům nebylo filosofií; to byla praxe; ale filosofický byl způsob, jak pracoval. Není-li Augustin filosofem, protože je příliš aktuální, zač potom stojí všechna filosofie?

### **3. Neklidné srdce**

Augustin je tak jist, že Bůh člověka vede, že jeho Zpověď je intimní rozmluvou s Bohem: nikoli důkaz o existenci Boží, nikoli spekulace o jeho vlastnostech, nýbrž rozmluva s někým, o němž ovšem nelze

pochybovat, že jest a jaký jest. „Neboť jako svůj majetek jsi nás stvořil, a neklidné je naše srdce, dokud nespočine v Tobě,“ znějí jeho slavná slova hned na první stránce Zpovědi. Napětí mezi vedoucím Bohem a vedeným, hledajícím člověkem, tento dualismus, sjednocený porozuměním obou, důvěra, naděje, láska, touha po pokoji duše, vůbec vnitřní život dávají Augustinovu myšlení nový vřelý ráz, cizí chladné antice. Vyřkne-li sv. Augustin slovo „pravda“, nemáš před sebou antického učence, dokazujícího a disputujícího, nýbrž vidíš napřaženou ruku, která chce uchvátit: „O, pravdo, pravdo! Jak tehdy po tobě vzdychalo samo jádro duše mé!“ „Nechod' ven, jdi do sebe sám; uvnitř člověka bydlí pravda.“ Toto „uvnitř“ už není stoické sebeovládání; je to touha po pravdě, běh za pravdou. V tomto smyslu ani „moje představa“ není ještě pravda, neboť i ta stojí přede mnou, jak slovo představa naznačuje; představa je něco mně daného, uloženého a proměnlivého, kdežto pravda je jen to, čím přímo žiji a co je pevným základem všech změn: „Neboť tak Bůh mluví k lidem, nikoli skrze něco stvořeného, skrze něco, co šeptá do uší a zvučí ve vzduchu... ani pomocí duchovního obrazu... jaké se nám zjevují např. ve snách, neboť také tehdy by mluvil jakoby tělem a jakoby skrze hmotný prostor..., nýbrž mluví skrze samu pravdu, pokud kdo je schopen slyšet jej duchem, nikoli tělem. Neboť takto mluví k tomu nejušlechtlejšímu, co je v člověku.“ Pravda vychází z celé naší bytosti; jedině tam mne drží Bůh za ruku, kde sám se odvažuji jít. Tento názor o pravdě, která není žádnou vnímatelnou, a tedy ani formulovanou věcí, která tedy není dána ani evangeliem, ani Krédem, ani filosofickým důkazem (neboť tyto všechny věci mluví jakoby tělem a skrze prostor), nýbrž jest svobodným činem myslí, vedl také Augustina k slavným slovům, kterých nová doba připomíná jako předpovědi filosofického východiska Descartova, slov: „Myslím, a tedy jsem.“ Sv. Augustin je však dynamičtější než Descartes, když praví: „Neboť máme jiný smysl vnitřního člověka, který je mnohem vznešenější než onen (vnější smysl) a skrze který

poznáváme, co je pravda a co nepravda; pravdu podle její vnitřní krásy, nepravdu podle nedostatku krásy... Tam (v onom vnitřním smyslu) poznávám, že jsem; a vím jistě, že to poznávám a že jsem tomu rád, že jsem; a stejně jistě vím také svým vnitřním smyslem, že mám sám sebe rád.“ Toto „tam“ jest za vši smyslovou proměnlivostí, jako u Platona, ale není to jen *idea*, viděná zrakem, je to *jistota*, o kterou se celou bytostí opíráme.

Pravda je tedy elementární vědění, souhlas, akt vůle, jest dříve než jakýkoli její formulovaný výraz; teprve na základě pravdy živě chtěné je možno rozlišovat danou správnost a nesprávnost i pravděpodobnost. Toto poznání scházelo skeptikům, jejichž školou Augustin prošel; ti se drželi jen formulek, jako dnešní pragmatisté, a dokazovali o nich, že jsou vzaty samy o sobě, nejsou bezpečné. Ovšemže nejsou, uznává teď Augustin, protože pravdu musíme napřed mít, abychom ji pak mohli o nějaké věci tvrdit: „bez pravdy se nedá ani pravděpodobnost poznat, o které oni skeptikové se domnívají, že ji poznati mohou; neboť co je pravděpodobné, má svoji míru v pravdě, které je to podobné.“ V rozmanitých variacích Augustin toto přesvědčení opakuje, že nelze uvidět pravdy ani Boha, nelze jich vidět ani v duchu, protože nestojí vedle nás: „Jak ale mám ho vzývat, mého Boha a Pána? Neboť k sobě ho volám, když ho vzývám. Jak se ale jmenuje to místo, kam má můj Bůh přijít ke mně? Je snad tedy Bůh něco, co je ve mně...? Ale vždyť bych nic nebyl, kdybych nebyl sám v Tobě...? Řekni k mé duši: já jsem tvojí pomocí...“ Jen elementární účast na Boží vůli, ochota podat mu ruku, jen smýšlení, dobrá vůle, vedou k Bohu.

Tak pomohlo evangelium Augustinovi, aby překonal skeptickou nemohoucnost a pasivní nazíravost antické filosofie. Třebas měl plnou hlavu Plotina, Platona, Cicerona a jiných antických spisovatelů, přece objev vřelého srdce, objev pravdy, která záleží v odevzdání se, v boji za pravdu, byl objevem nového světa, aktivistického, vědomého odpovědnosti, podnikavého.

## 4. Bůh filosofů

Evangelické však křesťanství Augustinovo nebylo; Augustin nebyl laskavým pomocníkem ubohých lidí, nýbrž byl to filosof a organizátor; evangelium není pro něho v první řadě návodem, jak jednat, nýbrž je zprávou o zázračných událostech; Ježíš je druhou Božskou osobou, křesťanství organizací založenou na Krédu; místo víry-důvěry evangelií působí Pavlova víra-štěstí z nalezeného pokoje duše a uznávání teoretických zásad církve za správné.

Z každého výroku Augustinova se ozývá vedle evangelia i Platon anebo Plotin. Při slovech o lásce k Bohu myslel ovšem na ochotu dát se vést Bohem; myslel však více na radost z toho, že Boha našel; ale myslel i na filosofický obdiv nad neobsáhlostí Boží. Hle divná, neevangelická slova Augustina intelektuála: „Je-li Bůh moudrostí, pak pravý filosof je milovníkem Božím.“ Slova ta, jež budou refrémem filosofování scholastického, ku podivu připomínají Pythagorův výrok o filosofech, který jsme uvedli na počátku svého vypravování, výrok o shánce na tomto světě, o prodavačích a kupcích, kdežto filosof prý stojí stranou a zírá na pravdu. „To jsou milovníci moudrosti, to jsou praví filosofové,“ řekl prý tehdy Pythagoras. I z Augustina mluví jakoby opovržení k prodavačům na tomto světě, tj. k lidem, kteří mají starosti o bližního, o pořádek v obci, o mír mezi státy; jako by tyto světské starosti byly před tváří Boží vedlejší a jako by pravý milovník Boží byl pouhým pozorovatelem slávy Boží. Z „milování“, „lásky“ tu zaznívá ozvěna antického a mystického „éros“, odevzdávání se, vise, entuziasmu – kdežto láska evangelická je pomocí, prosbou o pomoc, je projevem jednajícího člověka. Odtud pak pochází zásada Augustinova, evangeliu cizí, ale Řekům vlastní, že prý pravé štěstí záleží v *poznání* Boha; filosofové pohanští prý stojí níže než křesťan, protože znají světské věci, kdežto křesťan zná samého Boha, vidí jej v duchu a je jím nadšen. „Nešťastný člověk, který to vše zná, Tebe však nezná; blažený však, kdo Tebe zná, třebas by oněch



ostatních věcí neznal; kdo však poznal Tebe i ony (světské) věci, není blaženější pro ony věci, nýbrž pouze pro Tebe.“ Evangelium mluví jinak: „Boha žádný nikdy nespatriil; ale milujeme-li jeden druhého, Bůh v nás přebývá, láska jeho dokonalá je v nás.“

Antický filosof, ať Sokrates, ať Demokritos, nebo Epikuros, hledali v životě štěstí, tj. pokoj duše. Všelijak si štěstí malovali, ale konečný šťastný klid byl cílem všem. Byl i cílem mužům Starého zákona a evangelia? Tam ku podivu málo je řečí o štěstí na tomto i onom světě, o štěstí, které je znamením klidu. Hledal snad Ježíš štěstí? Hledali je apoštolové? Ale sv. Augustin, odchovanec antiky, si formuluje po řeckém způsobu svůj základní životní problém: najít štěstí, držeti je prvně a být blažen tím, že je už máme. Vytýká skeptikům jen, že tohoto – řeckého – cíle nedosáhnou, a chlubit se, že mu křesťanství k němu pomohlo: „protože filosofie touží po blaženém životě, jest ten blažený v užívání Boha, kdo Boha miluje“. Tak křesťanstvím korunoval antickou filosofii, jako by byla v podstatě správná a jen dovršení, jen láska k Bohu, tj. vidění Boha, jí scházelo. V duchu antické filosofie (a rozdílně od novodobého pojetí) soudí Augustin, že „není jiného důvodu pro filosofování než potřeba štěstí“. Četl v tehdejších traktátu o filosofii, sepsaném od jakéhosi Varrona, že existuje 288 druhů filosofie a každá jinak hledá štěstí; nuže, Augustin našel dvě stě devětaosmdesátý způsob štěstí – nachází upokojení srdce v Bohu, tj. ve věčnosti, nehmotnosti, tam, kde se povznášíme k věčným ideám.

Jako antickým filosofům i sv. Augustinovi jest jednání lidské podezřelé z egoismu, hrabivosti, špatnosti. Mluví o tom, jak na tomto světě duše jde jen za požitkářstvím a za mocí a pýchou, což je pramen všeho hříchu. Také věda, vzdělávání polí, stavba měst, psaní knih, vedení rodiny a státu patří prý koneckonců jen do říše nevědomosti. Teprve tam prý, kde duše se očistí od této pozemskosti, kde se odevzdá milosti Boží, tj. touze po zjevených pravdách, jest na cestě k cíli, kterým jest patření na věčnou pravdu.

„Visio beatifica“, blažené zření Boha, jež bylo údělem antických héraů na tajemných ostrovech blaženosti (podle Cicerona), se stalo i základem katolického světového názoru; jediný rozdíl snad byl, že v starověku se častěji mluvilo o obloze tam, kde středověk mluvil o nebesích. K čemu žije člověk, ptali se prý Pythagora a on odpověděl: abych patřil na oblohu. Anaxagoras prý měl stejnou odpověď; středověk místo na oblohu chtěl pohledět ještě o stupeň výš a patřit na slávu Boží. Odtud i východisko teologie Augustinovy i scholastické: „Chci *znát* Boha a duši. Nic víc? Ne, nic víc.“ Odtud potom se pramenilo vyšetřování, že Bůh je a jaký je; existence Boží se dokazovala tu z řádu vesmírného, tu z lidské duše, tu z tradice, tu jinak; cílem dokazování však bylo jen teoretické poznání a obdiv neobsáhlosti Boží, poznání Boha Platonova a Plotinova, stvořitele věčných idejí, vzorů to pro tento svět, idejí, které člověk duchem může zřít „oculo suo interiore“, vnitřním zrakem, ale nikoli přítele lidí v jejich denních starostech. Bůh je pak „ens simplicissimum“ „summa essentia“, je neproměnný (immutabilis) a všudypřítomný (ubique diffusus), je causa movens, zákonem věcí, v něm jsou idey všech zjevů. Bůh jest největší záhadou pro rozum: Trojice je tajemství dráždicí rozum, *jen rozum* – co může Trojice říci pro praktické potřeby lidí? Trojici Augustin udělal tím zápasíštěm metafyziky, kterým se stala v středověku: sám zahájil spekulaci o tom, jak to, že jsou tři božské osoby, a přece jen jeden Bůh.

Tak na podnět sv. Augustina teologie nastoupila na místo evangelické praxe. Byla to ještě teologie procítěná, živá, plná ohně, ale posledním jejím zájmem bylo spekulování o Bohu, který jest věčnou pravdou, tou pravdou, které potřebují filosofové, aby si vysvětlili svět.

## 5. Víra u sv. Augustina

Sv. Augustin je už nejen časově, nýbrž i myšlenkově daleko od starozákonního a evangelického pojetí Boha jako vůdce v životním rozhodování; je příliš zaujat štěstím z poznané pravdy a nepotřebuje pravdy hledat, když ji už našel; nepotřebuje věřit, že pravda nakonec zvítězí, neboť pro něho už zvítězila; věří dále, že je pravda to, co bylo už řečeno. Ze všech projevů Augustinových, z jeho chvály křesťanství a hany pohanství, z chlubného vypravování o vlastním klidu duševním mluví tato nová víra-jistota. Známa jsou jeho slavná slova: „... a naše srdce je neklidné, dokud nespočine v Tobě.“ Když spočine, tedy je už vše rozřešeno a starosti a bojování jsou jen světským obtěžováním člověka, vidoucího Boha. K tomuto pojetí víry, založenému na Pavlovi, přistoupilo nové pojetí, vzaté z antické filosofie, podle něhož víra je souhlasem s danou teorií. Sv. Augustin už ani nečítí potřeby toto pojetí víry dokazovat; bere je za své a učinil je základem katolického učení. Uvádí příklady, jak „věřit je... myslit se souhlasem“, a ozřejmuje toto učení příklady: věříme např., že existují města, kterých jsme neviděli, že žily osoby, které jsou už dávno mrtvé; věříme ve věci, kterých s jistotou nevíme; věříme např., že rodiče jsou opravdu naši rodiče, ačkoli to s jistotou nevíme. Víra tedy prý nahrazuje přímé vědění: „věříme v to, co není dáno našim smyslům, jestliže svědectví pro ně je dostatečné“; i skládá se prý naše *vědění* z věcí jednak viděných, jednak věřených; jest prý tedy víra také *věděním* svého druhu; od něho se liší prý jen *pramenem poznání*. Existují prý pravdy pozemskému rozumu nepřístupné, a těm nutno prostě věřit; po smrti prý i tyto pravdy postihneme rozumem.

V středověku se stala východiskem filosofování slova Augustinova „*fides praecedit rationem*“, víra jde před rozumem. To není tak špatná zásada, jak se filosofům nové doby zdálo; rozumíme-li slovem víra důvěru, která stojí blízko lásky, pak platí, že napřed

mělo dítě maminku rádo a teprve potom našlo pro ni jméno matky; napřed Kolumbus věřil, že najde cestu do Indie, a potom teprve objevil Ameriku; napřed hledáme něco, co nám samým ještě není docela jasné, ale protože spoléháme na to, konečně to najdeme a dovedeme formulovat. Tedy v tomto smyslu víra, tj. spoléhání se, je dříve než rozum, než vědění. Tak ale Augustin a jeho doba věc nechápali; víra pro ně nebyla prostotou mysli, napjaté po činné pravdě, nýbrž byl to jen projev souhlasu s daným učením. Odtud ono zahrávání si s „tajemstvím“ u sv. Augustina, skrývačkou to pro rozum, o níž se evangeliu ani nezdálo; odtud ovšem pak jeho pojetí základů křesťanství jako „nauky“ (*doctrina christiana*), odtud základní problém křesťanský, co mám uznávat za správné, a nikoli, jak bylo v evangeliu, co mám dělat.

## **6. Autorita**

Filosofie byla v koncích; počínajíc Thaletem kritizovala, pitvala, pochybovala, posmívala se, podlamovala každou víru v pozitivní zákon, a tuto teď leží před námi důsledky: na jedné straně pověra a na druhé „akademická skepse“, hloupá hračka lidí, kteří si nesměli troufat ani pronést slovo pravda, ba žádné slovo, neboť každé je zákonem pro jednání! Augustin poznal z vlastní zkušenosti ubohost tohoto nedochůdného potomka řecké filosofie; sám potřeboval ne hry pojmů pro zábavu školáků, nýbrž pevné jistoty pro boj životní. Doba jeho se podobala době dnešní; filosofie tehdy selhávala tak jako dnes demokracie. Filosofické školy byly tehdy jen ústavy pro mluvení, jako jsou dnešní parlamenty; lidé však potřebovali a potřebují autority a směrnice pro jednání. Odtud dnešní politický neklid a silácké kousky politických násilníků. Také Augustin hledal pomoci od nejistoty; pochopil, že anarchistická vzpoura antické filosofie proti zákonům pozitivním, hledání nějakého zákona při-

rozeného, vzpoura, kterou začali první přírodní filosofové řečtí a proti které nebylo důsledné obrany, teď skončila se naprostým rozkladem. Věda zklamala; tj. spoléhání na pouhou kritiku, pouhou negaci, vedlo k zrelativizování všech hodnot. I obrátil se Augustin tam, kde myšlení lidské se začalo: *k autoritě*, která měla význam, jak jsme vypravovali, u Homéra a u jiných antických zákonodárců. Bída doby ho přivedla k poznání, že zákon, rozkaz je víc než důvod. Co mu mohli dát pro život filosofové, kteří zapovídali ze samé skepse i mluvit a jen kývali prstem? Potřeboval směrnici pro život; jako zmatená armáda potřebuje vrchní vedení, bez něhož se jistě rozpadne na bandy loupežníků, jako stát potřebuje ať parlament, ať prezidenta, ať krále a bez nejvyšší autority se nutně skončí chaosem, tak potřebovala i doba Augustinova a potřeboval i on sám vůdce: ne kritiku, ne skepsi, ne důkazy, nýbrž vedení. Našel-li Augustin vedení pravé, je jiná otázka; mohl-li v jeho době najít vedení lepší, než byla církev, je také jiná otázka; zdali si toto vedení církve dobře odůvodnil, je také věc pro sebe; ale pochopil, že bez autority nelze žít! I nacházel ochranu před rozvratem v autoritě církve, tj. organizované společnosti, která měla jasné stanovy, jasný program a pevné vedení. Církev nebyla v podstatě teorií, nýbrž zákonem a závazností: tuto našel útočiště před nejistotou filosofů. Tuto je kořen jeho prohlášení, které nám, odchovancům demokracie, zní jakoby z jiného světa: „Já bych však evangeliu nevěřil, kdyby mne nepohnula autorita katolické církve!“ K čemu všemu se lidé neutečou, aby se zachránili od anarchie! Nehněvejte se na církev; *filosofie*, která neuměla lidem nic pevného podat, byla vinna, že k takové kapitulaci myšlení v dějinách duchovního zápasu došlo. Augustin potřeboval autority; teoretická filosofie mu jí nedávala; i postavil nad filosofii autoritu církve, která mu dala poslední jistotu, po které tolik toužil. Tím dal církvi tu ohromnou moc nad myšlením lidí, kterou držela celý středověk. Jak světově nutný byl jeho krok, ukazuje historie: dlouhá staletí se jeho řešení osvědčovalo a až do

reformace nikdo necítil jeho základního nedostatku. Jaké poučení pro našince!

Tak položil Augustin základ k dvěma sloupům středověkého myšlení, kterými byly: *autorita a teorie* (auctoritas et ratio). Ze slova „autorita“ zní vzpomínka na Starý zákon a evangelium, na to, co vyzývá k jednání; výklad, „ratio“, je dědictvím teoretizující antické filosofie. Církev postavila ovšem místo autority evangelia autoritu svoji; nicméně zachovala přesvědčení, že nejvyšším postulátem je to, co nám vládne, ve jménu čeho se rozhodujeme, pracujeme, přemýšlíme, a že filosofování koneckonců je jen služebníkem tohoto zákona. To byl elementární pokrok nad antiku, která znala jen rozum, jen „přirozený zákon“. Ale Augustin ani církev nevyřešili dualismus autority a teorie; celý středověk marně zápasil o jeho vyrovnání: ponenáhlu teorie nabývala zase vrchu nad autoritou... ještě si připomeneme sofisty, jak dokazovali, že každý zákon je násilím na přirozeném člověku!

Tyto dva základní pojmy, autoritu a teorii, vložili křesťané do svého nového pojetí „víry“. Jednoduchá víra evangelia dostala teď Janusovu dvojí tvář. Původně byli „věřícími“ lidé, odevzdaní do vůle boží, lidé spoléhající, pevně rozkročení, aby obstáli v podniku, jakým je tento život. Teď byli věřícími lidé, slíbilivší poslušnost autoritě církevní, tedy lidé organizovaní, přičemž však rozhodoval fakt organizovanosti, nikoli její praktický účel. V tomto smyslu se pak začali rozeznávat „věřící“ od „nevěřících“, tj. ti, kteří „vyznávají“ Boha, kteří „plní příkazy církve“, od těch, kteří pravého Boha „neznají“. Tak dodnes se mluví o lidech, kteří nevěří v Božství Ježíše Krista ani že Kristus žil; jsou volnými mysliteli, uznávají jen zákony přírodní. Domnívají se, že se dokonale vzbouřili proti katolické církvi: a zatím přijímají její pojetí víry a jen obsah mu dávají jiný...

## 7. Duchovláda

V Platonově „Ústavě“ se objevil první velkolepý pokus, zatím jen v teorii, o organizování vzdělaného světa. *Absolutní pravda* a její poznávání mělo být základem tohoto státu, v němž všechno mělo být seřízeno tak, aby králové-filosofové se mohli zření pravdy oddat. Evangelium podávalo základ k jiné organizaci světa: v království Božím měla být *absolutní láska*, příklad Ježíšův a jeho živá autorita základem života.

Sv. Augustin spojoval zásady Platonovy a evangelické ve velikém a rozvláčném spise „O městě Božím“ (město = obec = stát = organizace státu).

Tehdy právě Alarich dobyl Říma a vyplenil jej. Po celém státě římském se rozlétla hrůza z této katastrofy; lidé tehdy po prvé začali počítat s faktem, že i římský stát je jen lidské, pomíjející dílo. Římský stát vyrostl ovšem z pohanství, ale v této době už vládla v něm mocně katolická církev jako duchovní organizace; mezi státem a církví už byly právně formulované vztahy a sv. Augustin jako biskup měl příležitost poznávat je prakticky. Pohané však byli ještě vlivní a teď dávali vinu křesťanům z tohoto neštěstí. Sv. Augustin křesťanství hájil a rozvinul při tom novou teorii o státě. Lidská slabost prý potřebuje světské organizace, aby byla držena na uzdě; světský stát plní tento úkol; i jest světský stát prý organizovaným sborem lidí, pokud mají na starosti pozemské blaho jednotlivců i společnosti; vedle toho však prý existuje duchovní organizace lidí, spojených dohromady poutem božské lásky, a to je stát Boží. Světský stát tedy plní nutný úkol, a proto je dobrý; tak byl překonán odpor antických filosofů ke státu. Vskutku však světský pořádek je jen zdánlivý, protože jeho posledním slovem je moc. Stát Boží naproti tomu zabezpečuje lidem duchovní svobodu, aby se mohli oddat milování Boha (tu svobodu, po níž toužili antičtí filosofové). Světský stát má tedy svůj řád, který budiž respektován; ale organizace

duchovní je vyšší a světská moc má moci duchovní pomáhat. Někdy sv. Augustin rozumí duchovním státem ideální organizaci mimo tento svět; tu pak duchovní stát sahá od nebes až na zemi. Nahoře v něm vládne Trojice; na zemi v něm žijí pod zákonem Božím lidé; duchovní harmonie, láska k Bohu, spojuje celou tuto obec, v níž každý má své místo. I jest prý obec Boží vskutku duchovní říše, neviditelná; je to jednota všech lidí podřízených zákonu Božímu. Jindy však jedná sv. Augustin o této obci Boží jako o viditelné: je to pak soubor všech lidí, vychovaných pod zákonem, tedy Židů, učedníků Ježíšových a křesťanů. Církev je světskou organizací, ale za duchovním cílem, tj. za slávou Boží; duchovláda nebo bohovláda, teokracie, je jejím smyslem.

Tehdy, když Augustin psal spis O městě Božím, se uskutečnil Platonův sen. Mohl mít Platon i jen tušení, když v rozvratu své vlasti psal svoji Ústavu, že se jednou najdou v dějinách poměry, kdy celé vzdělané lidstvo (což bylo katolictví středověké) se pokusí se staletým úspěchem jeho ideu provést? Augustin navázal na Platonův slavný spis, a středověk šel za ním a provedl v praxi Ústavu: církev jako mravní organizaci společnosti a jako výchovný ústav pro cíle nadpozemské; v této organizaci byla oddělena, jako u Platona, třída živitelů, bojovníků, učitelů; byla zavedena cenzura literatury i veřejného mínění i celibát pro duchovní vůdce společnosti – všechno, co Platon předpisoval. Habent sua fata libelli; jakou světodějnou moc má filosofie!

Augustinovo učení o státě se stalo základem politiky středověké, ba i novověké. Papežové a vynikající mocnáři, jako Karel Veliký, rádi čítali Augustinovo sociologické dílo; na jeho základě se osnovalo rozdělení moci světské a duchovní. Byl to pokrok proti starověku, kdy filosof utíkal z veřejného života a účastnil se ho nanejvýš abstraktními zásadami osobní poctivosti. Učení sv. Augustina bylo praktičtější. Ale zřetelné stopy antického rozloučení mezi státem a soukromým životem ještě zůstaly: politik má u Augustina



jinou morálku než soukromý člověk. Jednání politické je podle sv. Augustina jen světské, skoro pohanské, má světské cíle, a tedy stojí na nižší úrovni než odevzdání duše Bohu; je to činnost, vlastní také pohanům. Dosud církve nedovedou tento odpor k veřejné činnosti překonat.

# HLAVA ČTVRTÁ

## OBEČNÁ CHARAKTERISTIKA

### SCHOLASTIKY

#### 1. *Středověk*

Když spisovatel začínal vypravování o středověku, připomínal čtenáři, aby učinil zvláštní opatření, neboť vstupuje do tmy, do barbarství, do říše pověry. Také se poměrně jen málo spisovatelů filosofických zabývá středověkem. Jak nepřehledná je literatura o filosofii antické, o předsokraticích, Sokratovi, Platonovi, Aristotelovi, tak chudá je filosofická literatura o filosofech středověkých. Kdo do této domněle temné pevniny zabloudí? Historikové, jejichž úkolem je, jak známo, oprašovat staré folianty; vedle nich pak spisovatelé, kteří doporučují katolictví.

Nechceme v tomto spise obracet zrak čtenářův k minulosti více než pokud je zapotřebí, aby se vyznal v dnešních úkolech. Proto budeme jednat i o středověkých filosofech jako o našich soudruzích, kteří řeší naše těžkosti. Nebudeme jich pomlouvat pro jejich tmářství a barbarství (to je výmysl katolických ateistů renesančních). Předstudek, že středověk je dobou tmy, je vyřízen; hroby filosofů středověkých se otvírají, a živí lidé z nich vystupují; pokusme se s nimi se domluvit.

Podržeme jméno středověku pro dobu neurčitě ohraničenou lety rozkladu říše římské (476) až do dobytí Cařihradu Turky (1453). Západ, tj. Evropa až asi k Visle, Uhrám a Jaderskému moři, se v této době sjednotil v jednu civilizovanou oblast a stal se dějištěm duchovního života. Prakticky to byla oblast *katolictví*. Vedle ní existovala druhá oblast, vyrostlá zčásti na troskách byzantské

říše, Balkán a Rusko (Rusko bylo pokřtěno v 10. stol.), v níž byl vliv vzdělanosti daleko menší. Tato oblast ulpěla na počátečním stavu křesťanství, proniklého ještě gnózí; spory o to, vychází-li Duch sv. nejen z Boha Otce, ale i ze Syna (filioque) ji rozvedly s církví západní (definitivně r. 1054). Konečně se vytvořila po rozkladu říše římské třetí oblast, orientální, do níž patřily země od Eufratu přes Malou Asii, Sýrii a Egypt, severní Afrika, Sicílie i větší část Španělska, a která v době svého rozkvětu byla prakticky oblastí kultury *arabské*; později její část ovládli Turci. Tyto tři oblasti, západní katolická, východní pravoslavná a asijská (arabská a později turecká) byly nositelkami duchovního života středověkého. Doopravdy však jen oblast západní byla aktivní; oblast východní živořila a asijská byla spíše jen negací, nebezpečím pro kulturu západní.

## ***2. Zde leží neznámí vojíni***

Renesance (tedy hnutí katolické) si znechutila středověký smysl pro organizaci a středověké spoléhání na poslední, absolutní pravdu; prohlásila středověk za dobu temna a barbarství: „barbaries medii aevi“. Tento předsudek opakovali pak osvícenci; rozšířilo se mínění, jako by křesťanství a surovost kmenů germánských byly společně vinny rozvratem antiky.

Stěhování národů a křesťanství středověké se však neprávem směšují. Stěhování národů (tak zvané) bylo podníceno neznámými temnými příčinami, snad neúrodou, snad přílišným rozmnožováním některých kmenů, a působilo jako přírodní síla, jako povodeň nebo mor; nemělo programu ani vůdců ani literatury. Křesťanství naproti tomu, ať cokoli namítáme proti metodám, kterými se šířilo, bylo uvědomělým, soustavným úsilím reorganizovat lidstvo na základě víry v Krista, na základě vyšším, než který znala antika. První pokus organizovat lidstvo ve jménu ideálu!

Zkušenost nás naučila se dívat střízlivěji na chyby středověku, než jak je posuzovali osvícenci; byt' v středověku nedostatky podobného druhu jako jsou dnes. Tehdy měli křižácké výpravy, a dokonce posílali armádu dětí proti Turkům; dnes jsme měli světovou válku a máme také předvojenskou výchovu dětí pro válku příští; tehdy šlo o boj proti Turkům, dnes má jít o boj jednoho civilizovaného národa proti druhému. Tehdy, pravda, měli pověstnou inkvizici; dnes zase máme velezrádné procesy; tehdy vládla nesnášenlivost církevní, dnes národnostní – slovem, svět se mění méně, než se osvícenci domnívali.

Také nevzdělanost středověká se přeceňuje. Uvidíme její nedostatky; uvidíme, jak zvláště mravnost byla ve psí; ale filosof ať pamatuje, že největší nadšení pro jeho vědu, jaké kdy svět viděl, vládlo právě v středověku. První polovina středověku byla, pravda, bez filosofie. Od sv. Augustina, tedy od počátku 5. století až do století devátého, do Joh. Scota Erigeny, nebylo filosofie – to jest doba asi jako od Husa do naší doby, delší doba než od počátků antické filosofie do jejího vyvrcholení! Ne samou filosofii je však živ člověk. První polovina středověku, která se končí asi v devátém století, žila v přesvědčení, že poslední pravda o všech věcech lidských i božských už je zjevena evangeliem a že teď je velikým úkolem těch, kteří pochopili jeho dosah, aby je šířili po světě. Tehdy, v první polovině středověku, šlo o veliký plán zorganizovat na duchovním základě celou Evropu. Jaký velkolepý podnik! Od Irska až ke břehům Odry, od Skandinávie až ke břehům Středozemního moře všude pracovali misionáři, nový typ kulturních pracovníků, starověku zhola neznámý: lidé vzdělaní, znající jak jednat s pohlaváry států, odvážní, diplomatictí a konstruktivní, velmi často však neznámého jména. Z pouhé lásky k věci opustili pohodlí, vlast, rodinu a šli mezi divoké kmeny, připraveni každého dne na smrt. Jejich jména se neuvádějí v dějinách civilizace; padli jako neznámí vojáci v zápase o duchovní povznesení světa. Jejich bojem byly vytvořeny základy pro to, co

dnes jmenujeme kulturní Evropou. Nebyli to zajisté filosofové, ale bez jejich práce by nebylo dnešní filosofie.

### 3. Škola a praxe

*Řehoř Veliký* (540–604), veliký organizátor na trůně papežském, je největší i filosoficky nejvýznamnější osobností z počátku středověku. Oddaná věrnost církvi, prostota, pravověrnost v duchu Augustinově, zvláště však pořádek v církvi byly jeho zásadami. V tomto ohledu se stal i autoritou pro následující století. Jeho *Dialogy* nevynikají sice filosofickou hloubkou a vytýká se jim pověrečnost, ale jsou určité a praktické; pravověrnost, smysl pro organizaci, odpor k světské literatuře jsou jejich vlastnostmi.

Jiní spisovatelé té doby vynikli kompilacemi, tak *Isidor ze Sevilly* (570–630), *Beda Venerabilis* (672 až 735) z Anglie, *Hrabanus Maurus* (784–856) z Mohuče a *Paschasius Radbertus* († 865) z Vestfálska. Ponenáhlu se však znova sbíraly prameny pozdní latinské kultury a stávaly se základem nové vzdělanosti: spisy *Augustinovy*, *Ciceronův překlad* Platonova *Timaia*, *Porfyriův* Úvod (Isagoge) k Aristotelovi v latinském převodu *Boëthiově*, logické spisy *Aristotelovy* zlatinované *Boëthiem*, spisy *Ciceronovy* a *Senekovy*, spisy *sv. Otců*, spis *(Pseudo)Dionýsiův* a jiná novoplatonská díla. Byla to kultura *latinská*, v níž řečtí myslitelé působili jen jako vzpomínka na dávné časy; latinská kultura, proniklá ovšem křesťanstvím. Tato kultura našla v 9. stol. náhle mnoho ctitelů v době Karla Velikého.

*Karel Veliký* (742–814), muž mocný ve věcech světských i duchovních, zorganizoval církev a zavedl soustavné školské vyučování; pro organizaci škol povolal z ciziny učence, zvláště Anglosasa *Alkuina* († 804). Organizování škol, nejdůležitější kulturní událost středověká, odpovídalo potřebě doby, touze totiž vyšších vrstev společnosti po dvorském ušlechtilém vzdělání. Bylo sice samozřejmo, že vzdělání

má mít formu teologickou, ale je vidět z projevů doby, že skutečnou ženoucí silou při organizování škol byly zájmy světské, chcete-li kulturní, literární, nikoli zájmy praktické zbožnosti ani jiné praktické zájmy. Pro středověké školství byly praktické potřeby, jako je vzdělávání polí a lesů, zeměměřictví, inženýrství, medicína, sociální péče, politická správa, duchovní správa, nanejvýš podřízenými tématy; nikoli praktické znalosti, nýbrž lesk ve společnosti byly účelem vzdělání. Proto byl kladen důraz na znalost latinských spisovatelů, na gramatiku, hudbu, logiku a dialektiku, na tzv. světská neboli „svobodná umění“ (artes liberales). Alkuin např. sám napsal učebnice gramatiky, rétoriky, dialektiky, pravopisu, psychologie. Proto měla přirozeně antika se svým školským systémem a se svými názory o vzdělání základní vliv na školství středověké. I znamenaly nové školy, zakládané v Porýní, v severní Itálii, v Anglii, v dnešním Švýcarsku, na mnoha místech dnešní Francie, vpád světské latinské kultury do prostého praktického života těch věků. Tak v oné době Karla Velikého mládež najednou se začala cvičit v slohu Ciceronově a v diskusích podle předpisů překladatelů Aristotelovy logiky. Tento objev smyslu pro vzdělanost byl a nebyl proti duchu prostého, účinnivého křesťanství: byl proti duchu evangelia, apoštolů a prvních křesťanů; rozvíjel však jen pokusy prvních apologetů a zvl. sv. Augustina. Založení škol v duchu latinské kultury mělo základní význam pro celý středověk: tehdy se počala „školská věda“ neboli scholastika; tehdy se po prvé zřetelněji projevilo ono neustálé potáčení mezi světskostí a zbožností, charakteristické pro středověk.

Tu a tam existovaly ostatně ještě školy, které si zachovaly tradici antickou; ty si udržely více individuálnosti; k nim zvláště patřily školy orientální (arabské, židovské) a z evropských snad některé lékařské školy, jako slavná středověká škola v Salemu, a právnické školy v severní Itálii. Naproti tomu nové školy, zakládané kláštery, biskupy a panovníky, přese všechnu svoji světskost, byly nástrojem

církve, a tedy projevem nového smyslu pro organizaci: v nich se netradovalo ani učení zakladatele, ani názory školy, vypěstované tradicí, nýbrž nové ústavy byly místy pro propagandu kultury, jak jí doba rozuměla, totiž propagandu vzdělané víry. Filosofie, která byla organizátory křesťanství v prvních stoletích po Kristu vložena do samých základů církve, nabývala na školách brzo významného místa, třeba se vždycky vyskytovali bystří lidé, kteří rozpoznávali její pohanský původ. Filosofie byla tradována jako příprava pro teologii, jako její nižší stupeň: „nezestárneš ve vědách (= ve filosofii), nýbrž na začátku je pozdravíš!“ *Vědění o Bohu* se působením škol stávalo víc a více základním požadavkem křesťana středověkého; teologie, nauka o Bohu, se stávala smyslem náboženského života.

Některé myšlenky *Alkuina*, organizátora školství v době Karla Velikého, nás orientují o tom, jak jeho doba soudila o vzdělání a o filosofii. Filosofie prý má velký význam. „S pomocí filosofie a sedmi umění filosofové zvítězili ve světě; stali se slavnější než konzulové, než králové a dobyli nesmrtelné slávy; s pomocí těchto věd ctihodní a katoličtí doktoři a obránci víry vítězili pokaždé nad pohany ve veřejných disputacích.“ Filosofové prý objevili v lidské povaze ctnost, pravdu a lásku, kterou náboženství chválí; oddávali se jim s největší horlivostí a „neliší se od křesťanů než vírou a křtem“.

Byla to slova velmi významná. Označují názor oné doby, kdy se po prvé probouzelo v Evropě uvědomění filosofické, názor, který upřímně přijímá antickou filosofii nejen jako průpravu a předchůdkyni křesťanství, nýbrž dokonce prohlašuje filosofy za křesťany, kterým jen formální vstup do organizace schází. Nebylo to rouhání: už první apologetové i sv. Otcové tento modus vivendi s filosofií podepsali. Tento názor se pak houževnatě držel a držel, mátl hlavy svobodomyšlným kritikům a ztěžoval obranu křesťanství mužům upřímně věřícím. Nikomu ani nenapadlo jej podrobit soustavnější kritice: v jakém smyslu je antická filosofie předchůdkyní křesťanství? Sokrates je předchůdcem Ježíšovým v mnoha ohledech: byl

časově dřív, byl to vynikající muž, hlásal nové zásady, byl důsledný, umřel za své učení. Neměl však potuchy ani o milování Boha, ani bližního; stačí postavit Sokrata proti modlitbě Otčenáš, abychom viděli rozdíl. Jak mohl Alkuin, myšlenkový vůdce osmého století, tento rozdíl přehlédnout: hledat rozdíl pouze v tom, že křesťan organizován jest, Sokrates organizován nebyl? Už tehdy, tedy na počátku scholastiky, vzdělanci upadali v ten omyl, který ovládl století devatenácté, že křesťanství je svého druhu filosofií. Jak neměl takový názor vést ke zmatkům! Vedle Alkuina působili i jiní vynikající mužové: *Fredegisus*, také *Anglosas*, nástupce Alkuinův v Tours; *Hrabanus Maurus* z Mohuče, Němec, organizátor školství německého; *Paschasius Radbertus*, *Ratramnus*, *Hinkmar* a j.

Křesťanství poté, kolem desátého století, už zhruba ovládlo Evropu; činnost misionářská a organizování Evropy byly celkem ukončeny. Novým úkolem bylo teď prohloubení organizace a rozšíření křesťanství na východ. Papežská moc v tu dobu mohutněla jako důsledek jednotné duchovní organizace; připravovaly se křížové výpravy (od konce 11. do 13. stol.), nejmohutnější projev středověký, pokus vyvrcholit křesťanskou jednotu osvobozením Jeruzaléma od pohanů. V době křížových výprav a rozkvětu rytířství se zmáhala i scholastika, jako duchovní pendant ke světskému rytířství a jako pokus dobýt duchovního světa rozumem.

## 4. Co jest scholastika?

### a) Církev

Scholastika neboli školská filosofie (a teologie) je středověká filosofie organizovaná za účelem obhajoby a propagandy církevního učení. Církví nerozumějme úzké, agitační pojetí římské kurie, jak bojovně stojí proti svobodným myslitelům. Římská kurie neměla



v oněch dobách, dávno a dávno před tridentským koncilem, té absolutní moci, jaké nabyla na konci středověku a v nové době. Církví byla *organizovaná veřejnost*. I v antice veřejnost určovala smýšlení jednotlivcovo: „obec“ (polis) byla pánem a jednotlivec ztělesňoval jen idey a zájmy obce. V zájmu obce byl Sokrates odsouzen, v zájmu obce Platon censuroval Homéra (ve spise o Ústavě). Toto antické přesvědčení převzal i středověk; pokrok nastal jedině potud, že teď, ve středověku, obcí nebyl neurčitě vymezený mocenský stát, nýbrž byla to společnost organizovaná na duchovním programu, na Písmě, dogmatech církevních a učení sv. Otců. Církve měla ovšem i poslání náboženské, majíc být společností vyvolených; ale její poslání organizační daleko zastiňovalo v středověku její poslání náboženské. Církví tedy jest rozumět v středověku tolik, jako civilizované lidstvo, organizované na uvědomělých zásadách; v duchu doby to byla organizace hierarchická, složená z laiků a duchovních s monarchou papežem v čele.

K organizované společnosti našel středověký filosof jiný poměr než filosof antický. Antický učenec sice v praxi se nebouřil proti zákonům obce, v teorii je však přezíral; byl domýšlivý na svou povýšenost nad předsudky lidu: ať si ho otráví, co na tom? Zachová si svobodu od cizího zákona. Filosof nepotřeboval ani státních zákonů, ani společenských zřízení, ani mravních názorů veřejnosti: stačil sobě sám, bydlil v sudu, měl své osobní náboženství, svou „přirozenou“ mravnost. Nad tohoto filosofa bosáka učenec středověký učinil velký pokrok. Byl si vědom odpovědnosti před společností; pro ni filosofoval; podroboval se jejím zákonům; chtěl koneckonců jen vykládat, co mu jeho organizace uložila. Byl-li antický filosof anarchistou, stál filosof středověký na druhém extrému: obětoval se cele společnosti, kterou tehdy nazývali církví.

Někteří scholastikové se neuměli podřídit autoritě církve, tj. společnosti; v středověku, zvláště v prvních obdobích scholastiky, nezakročoval proti nim v první řadě papež ani Řím, nýbrž lid

a v jeho jménu místní biskup nebo místní vláda; teologické spory s Gottschalkem, Janem Scotem, Berengarem, Abélardem nebyly vyprovokovány Římem, nýbrž místními autoritami, které také spor rozřešily; papež byl toliko posledním rozhodčím, k němuž se obě strany někdy odvolávaly.

## **b) Vznik scholastické organizace**

Antika neznala jiné organizace než stát; sekty po způsobu pythagorejství a pozdějších mystérií byly prvním předchůdcem toho, co dnes proniká všechen náš život, předchůdcem organizace náboženské, politické, sociální i vědecké. Filosofové antičtí byli svobodní kozáci; byli volní jako dnes básník; kázali svou filosofii, kde se dalo a jen těm, komu se líbila; jedině sobě samým předpisovali své mravní normy.

Školy, zvláště akademie Platonova, jsou prvním pokusem o organizaci metodickou; později se velmi rozmnožily, ale duch svobodného kozáctví ani jich neopustil. Každá byla založena svobodným rozhodnutím svého zakladatele a jedině jeho učení bylo pro ni zákonem; byly beze vztahu ke státu, ačkoli v době úpadkové profesori v Alexandrii, v Athénách i jinde byli placeni státem. V době pozdějšího císařství římského už byly školy i městské, jejichž profesori byli úředně jmenováni, ale pořád ještě byli individuálními učiteli, spoléhali jen na svoji osobní dovednost.

Křesťanství neobyčejně povzbudilo smysl pro organizaci. Organizace katolická rychle přemáhala antickou anarchii. Jak byl starověk anarchický, tak byl středověk organizovaný, se smyslem pro disciplínu, pro hierarchii, pro soustavnost. Církev, laik a duchovní, biskup a papež, koncil, dogmata, kláštery, kanonické spisy, definovaný rozdíl mezi křesťanem a pohanem, univerzity, všechno ukazuje, jak středověk dovedl velkolepým způsobem rozvinout nový objev ukázněné společnosti.

Tak byla organizována i filosofie. Scholastika, doslovně „školská věda“, bylo učení, organizované pro účely školské. Scholastikem byl každý učenec úředně oprávněný, a protože jiných nebylo, tedy každý učenec; rozuměj, prošel školami a pro školy působil. Školami prochází všechna mládež vzdělaná; mohla tedy nová organizace lidstva nechat školy stranou? I byla všechna filosofie podřízena této důležité organizaci. Organizování škol za Karla Velikého bylo projevem moci církevní a vidíme celý středověk, jak starost o školy vede společnost. Vidíme kolem sebe, jaký význam dává školám dnes stát: podobně (ale přece poněkud méně upřílišněně) je oceňoval středověk.

### **c) Univerzity**

Smysl pro organizaci dal také vznik univerzitám. Povstaly spojením mnoha škol ve velkých střediscích vzdělanosti, nejprve v Paříži, Oxfordu a Bologni (kolem r. 1200) a nabyly ohromného vlivu. Byla to internacionální zřízení (nikoli jen státní, jako jsou dnes) pro pěstování vědy v přednáškách a v disputacích. Staly se vůdkyněmi intelektuálního života v středověku, byly pro církev nejvyšším nástrojem propagandy. Na nich se scházeli žáci z celého tehdejšího vzdělaného světa; univerzity byly autoritami v dobách věroučných nesnází, nade všechny ovšem univerzita pařížská. Papežové jí připomínali tento účel: měla sloužit věčné spáse svých posluchačů, a nikoli snad jen stavět na odív vědu.

Organizace filosofie měla dobré stránky. Zabezpečovala filosofům vliv na společnost (tj. na církev). Vždyť univerzitou procházela všechna intelligence, skrze ni filosof středověký byl duchovním pádem světa! A nejen scholastik je obdobou antického filosofa; každý duchovní, světský jako mnich, byli dědici starověkých filosofů, tvoříce dohromady středověkou inteligenci, jak se ovšem na středověk slušelo, organizovanou. Duchovní pak byl pokrokem nad antického

filosofa, který žil jen sám sobě. Sice pořád ještě bylo jeho životním posláním sloužit duchu a připravovat se na vidění nebeské, ale už byl praktičtější než jeho antický předchůdce: jeho úkolem bylo vésti lid, spravovat klášter, diecézi, obstarávat světské starosti. *Carlyle* vypravuje podle staré kroniky o životě mnicha z konce dvanáctého století; jaký to byl činný, bojovný život! Nešlo daleko jen o modlení; vedl účetní knihy, udržoval pořádek mezi mnichy, vyjednával s nájemníky, jednal s panovníkem o potvrzení volby, vytrhl opatství svoje z dluhů a bál se jen Boha a ničeho jiného. Jaký pokrok nad Pythagora, utíkajícího z tržiště tohoto světa, ba i nad filosofa-krále Platonova, který se odevzdává jen zření ideálu!

Scholastika byla vedle rytířství a mnišství nejvýznačnějším společenským zjevem středověkým; měla vliv i na veřejné mínění i na církevní i státní politiku. Scholastikové agitovali pro křížové výpravy; někteří, jako *Raymundus Lullus*, věnovali celý život a všechnu sílu své filosofie boji proti nevěřícím; zápasy mezi aristoteliky a ortodoxy, mezi averroisty a augustinovci měly církevní, tj. politickou ozvěnu; *Alanus z Lilie* (zemř. asi 1023) a *Mikuláš z Amiens* se obraceli filosoficky proti valdenským, Židům a mohamedánům; také *Tomáš Akvinský* ještě napsal veliké dílo proti pohanům. Jiní scholastikové se bouřili proti zhýralosti papežské kurie i proti samému papežství; *Bernard z Clairvaux* byl velkým organizátorem francouzské církve; *Wycliffe*, *Occam*, *Hus* dokonce se neuzavírali na katedru. Tato fakta ukazují, jak scholastika přese všechnu svoji akademičnost byla mnohem praktičtější a skutečnému životu bližší, než byla filosofie antická. Scholastika je přechodem od antického útěku z tohoto světa k moderní chuti právě v tomto světě se uplatnit.

## 5. Právnictví, přírodověda a scholastika

Velká část nespravedlivých odsudků scholastiky, jaké se staly zvykem od 17. století, pochází odtud, že ji měříváme mírou přírodovědy. Domníváme se, že jiné vědy, jako historie, jazykověda, právnictví, filosofie, jsou jen jakoby odvětvími přírodovědy a jen užívají na zvláštní případy přírodovědecké metody. Scholastika se do tohoto schématu vpravit nedá, a proto se zdá být opovrženíhodná. Což však, jestliže duchovědy mají opravdu svoji zvláštní, samostatnou metodu? Pak scholastika se stane aspoň problémem.

Scholastikové nedbali přírodovědy, nýbrž stáli blíže právnictví. Od počátku bylo úkolem církve organizovat lid, přesně formulovat nové zákony, držet kázeň; to byla velká škola pro pochopení významu zákonodárce. Východiskem právníkova myšlení jsou ustanovené zákony; jasně je formulovat, vykládat, aplikovat je jeho úkolem. Za oblastí zákona je pro právníka tma a chaos; neví, co si počít s „přírodou“, se stavem lidí, kde jeden stojí proti druhému jako vlk proti vlku. „Příroda“ jest právníkovi nanejvýš objektem práva; bezzákonný stav jest pro něho jen předpokladem, kterého užívá, aby vyložil, jak zákon byl začátkem organizace. Zákonem pak tu rozumíme to, co je člověku ustanoveno, co přikazuje, co mluví, jako moc majíc, čemu se podrobujeme.

Zákony toho druhu byla *dogmata*, ustanovení církevní, která zavazovala všechny členy nové organizace. Dogmata jsou svého druhu ústavní zákony církevní; jejich chyba je ovšem, že ustanovují rozumové pravdy, nikoli zákony pro jednání, ale přesto jsou to zákony, apelující na poslušnost. Z toho důvodu si církev osobovala stejné právo bdít nad dogmaty, jako dnes bdí stát nad ústavou. Proto také se v středověku zároveň s diskusí scholastickou o dogmatech vyvinula teorie církevního práva. Obojí vznikly v téže době, v 11. a 12. stol. Mnich *Gratian* z Bologni sestavil kolem r. 1140 církevní usnesení (*Concordantia discordantium canonum*); jeho

dílo jest základním sloupem církevního práva, ale obsahuje vedle právních ustanovení také ustanovení o právo věrné nauce; obojí se v církvi v podstatě nelišilo. Gratianův spis právnícký se také strukturou podobá scholastickému spisu Abélardovu „Ano a ne“, který se označuje jako předchůdce pověstných „Sentenci“, na všech univerzitách středověkých probíraných. Tak se metoda právníků (advokátů) stala východiskem scholastických disputací. Když povstaly univerzity, byly teologie a církevní právo spojeny (kdežto světské právo bylo od teologie odloučeno a někdy se na univerzitě ani nepřednášelo).

Několikrát jsem ukázal v tomto spise, jaký velký význam má v dějinách filosofie zákon, tj. příkaz, nařízení. Anarchistickým odvratem od odevzdanosti zákonům (nikoli špatným zákonům, nýbrž vůbec zákonům) se počíná řecká filosofie; u sofistů podceňování zákonů nabylo formy drzého posměchu z každé autority; antika zašla na nevěru v zákon. Křesťané zákon znovu objevili; Augustin jej postavil na trůn. V scholastice, v dogmatu víra v zákon vládne, ale od začátku hlodá na ní červ skepse: dogma má totiž dvě stránky: jest nařízením toho, co být má, ale zároveň i učením o tom, co jest. Tato dvojakost způsobovala obtíže; intelektuální část dogmat nabývala vrchu nad jejich zákonitostí a vedla k rozkladu scholastiky. Spekulace zvítězila nad zákonem – to je stručný obsah dějin scholastiky.

Příbuznost scholastiky s právnictvím vysvětluje nám také velký význam disputací v středověku. Disputace nebyla jen zábavou pro teology ani to nebylo jen školské cvičení; byla to metoda procesu, kterou vedly dvě strany před autoritou, před králem, biskupem, koncilem; byla i předchůdcem dnešní žurnalistické polemiky. Scholastikové užívali disputace jako mocné zbraně proti odpůrcům ve veřejných zápasech. Lid sledoval boj s napětím a běda tomu, kdo disputaci prohrál! Nejen na turnajích, i na disputacích šlo někdy o život; Abélard, sám učitel disputační metody, byl zdrcen, když disputaci prohrál – vězení bylo důsledkem.

## 6. *Autority*

S právním pojetím duchovního života souvisel důraz, který středověk kladl na autoritu: Písmo, koncily, souhlas sv. Otců a papež garantovali božskost pravd věroučných, jako dnes mírové smlouvy garantují ústavní zákony nových států. Zákon se neobejde bez autority; vyložili jsme při sv. Augustinovi, jak pro něho byla autorita církve vysvobozením z anarchie antické filosofie; víra v autoritu (rozuměj oddanost zákonu) byla pokrokem nad antický intelektualismus.

Pokud tedy odpovědní vůdcové středověkého života žádali pořádek, podřízení individuálních nápadů zájmům společnosti, měli pravdu. Ale autoritativnost měla ve středověku i jiný ráz. Scholastikové pokládali všechno vědění za hotové a dané; chtěli být jen prostředníky mezi danými zákony a mezi žáky; neměli smyslu pro individualnost náboženského ani filosofického projevu. Byly sice mezi nimi individuality; ale to způsobila spíše jen příroda, nikoli vůle samých scholastiků. Scholastika byla filosofií příliš úřední; už to, že se dá středověká filosofie označit lehce jedním jménem, a to jménem označujícím právě její *úřednost* (scholastika = profesorství), ukazuje, jak byla úředně jednotná. Přesto byly i v středověku boje mezi filosofi. I dnešnímu vyššímu úředníku bývá popřána poměrně velká svoboda jeho privátního života; jeho svoboda se však končí tam, kde se počíná úřad; a tak bylo i u scholastiků. Nebyli suverénními pány *svých* duchovních výbojů, byli jen oficiálními reprezentanty církevních ustanovení. Odtud šedivost, průměrnost jejich nauk. Jak byli někteří z nich přepjatí v životě, tak se podřizovali předepsanému schématu ve filosofii. Jména jiných než středověkých filosofů značívají zároveň jejich směr; Platon, Locke, Kant, stoik, tato a taková jména hned nám budí na mysli jistý individuální způsob myšlení, pro který i jméno míváme: idealismus, empirismus, kriticismus atp. Tu osobnost srůstá

s filosofií. Takových osobností filosofických v středověku není; není možný středověký Nietzsche ani Comte; jména scholastiků jsou jako jména sekčních šéfů, obratných zajisté, znalých svého oboru, svobodomyšlných, ale lidí, kteří našli už úřad připravený pro sebe a jen jej zdárně plní. Slyšíme z nich pořád jen problémy dané dobou, nominalismus, realismus, transsubstanciace, Aristoteles; jednotliví scholastikové jen tato stoletá témata ve svých aktech více nebo méně důkladně zpracovávají. Proto je také těžko najít osobní vztah k individuálním scholastikům; nezajímají nás jejich intimní duchovní zápasy – jestliže jaké měli.

Ani jediný spis ani jediného scholastika nemá obecně lidské ceny; ani jediný se nestal kulturním majetkem všeho lidstva; ba ani jediný výrok scholastický se nestal okřídleným filosofickým slovem, jako se stalo Descartovo Cogito ergo sum, Lockeho tolerance, Hobbesova smlouva společenská, Kantův kategorický imperativ. Tlusté spisy scholastické stojí široce rozkročené v knihovnách, podobajíce se ohromným plazům z doby druhohorní. Jak málo je v nich intimního tepla! Jak málo zpovědi z lidských slabostí a vítězství! Marně v nich budete pátrat po lidských, příliš lidských pochybnostech, nadějích; po otázkách osobních, proč žijeme, odkud je neštěstí, proč jsou na světě nevěřící, jaký smysl má utrpení dítěte. Život byl pro ně už rozřešen; a jen jakési obskurní problémy o substancích a esencích plní jejich folianty.

## **7. Autorita minulosti**

Scholastikům se vyčítá, že se spoléhali na Aristotela, na Písmo, na tradici a netroufali si myslet samostatně. Vskutku, neuměli navazovat na předchůdce, jak to činí velicí nezávislí myslitelé. Ti se cítí jakoby soudruhy se všemi mysliteli, kteří byli před nimi; k nim se obracejí pro poučení, pro doklad, proti nim také obracejí své námitky. Vědí,



že nemohou růst jako stromy v lese přímo z půdy; nemohou žít bez minulosti, ale jen proto se o ni opírají, aby s její pomocí své samostatné názory lépe si objasnili. Vždyť jen ze zápasu jednoho filosofa s filosofickými směry druhými roste nová myšlenka. Toto historické navazování na starší nauky je elementární vlastností civilizovaného života; bez něho není ani opravdové původnosti, ani organizované duchovní práce; čím původnější filosof, tím lépe umí pozdravit minulost své vědy! Středověk však neměl smyslu pro překonávání jedné doby druhou. Nemaje smyslu pro vlastní původní myšlenky, nehledal jich ani v minulosti. Předpokládalo se, jako by všechno už bylo předem vepsáno v zákony církve a jako by šlo jen o opětovné vyjádření toho, co všichni předtím už znali. I lze psát jen o časové následnosti scholastiků a o periodizaci scholastiky podle jistých typů myšlení; není možno však hledat v scholastice analogii svobodného vztahu filosofa k filosofovi, jakým byl vztah Galileiho k Descartovi anebo jako byl vztah mezi Humem a Kantem. Odtud také dojem chaosu v scholastické filosofii: jako by všichni křičeli najednou totéž o jedné a téže věci. Proto také scholastická práce staletá má nepatrné pozitivní výsledky; přes největší hýření logickými distinkcemi se nedostali ani k pořádnému rozlišení teologie a filosofie, přírody a ducha, medicíny a filosofie a vůbec nám neuměli ani povědět, oč jim koneckonců šlo; jen a jen dokazovali, vyvraceli, sem tam pokřikující, jak líčí filosofovy Komenský v Labyrintu světa.

Je zapotřebí číst scholastické spisy, abychom viděli, jak neuvěřitelně slepí byli jejich autoři k živému obsahu toho, o čem psali. Autority byly pro scholastiky jen sbírkou citátů, kterými nahodile ozdobovali své spisy, nedbajíce toho, co jimi autor chtěl říci. Zvláště Písmo má u scholastiků tento podřízený význam. Snad malá ukázka tento zvláštní vztah k autoritám objasní. Tomáš Akvinský napsal veliké dílo (všichni scholastikové psali „veliká díla“), výklad evangelíí, verš za veršem. Ani mu nenapadlo, že by snad evangelia mohla mít nějaký přirozený obsah, který by stálo za to podat svými slovy;

že by bylo třeba přemýšlet, co asi Ježíš tím oním slovem chtěl říci. Nýbrž: „evangelium (jak praví výklad Ezechiele) podává čtverou zprávu o Kristu, jak byl Bohem, jenž na sebe vzal lidství, zemřel, jak jsme skrze něho byli z otroctví vykoupeni, jak vstal z mrtvých, a tím nám otevřel vstup do věčného života.“ Proč jsou evangelia čtyři? „Protože jsou čtyři strany světové, ve kterých se šíří církev Kristova.“ Proč byl sv. Josef truhlářem? „Proto byla Panna Maria zasnoubena za truhláře, protože Kristus, ženich církve, měl spasit svět dřevem kříže.“ Co praví slova Ježíšova, že země a nebe pomínou, ale jeho slova nepomínou? „Všechno, co se má stát od počátku světa až do konce, je mysticky předurčeno v zákoně, abychom si snad nemyslili, že Bůh něco z toho nepředvídal dříve, než se to stalo.“ Tamtéž praví Ježíš, že ani puntík nepomine ze zákona; co znamená tento puntík? „Mezi písmenky je ‚i‘ nejmenší, protože se napíše jedním tahem; tečka je přídavek k němu. Tím Ježíš naznačuje, že v zákoně i to, co je nejmenší a nejméně zřetelné, dojde dokonalosti.“

Toto je metoda scholastického výkladu autorit. Nejde o to, že by jim byli špatně rozuměli: nevěděli vůbec, že by mohlo jít o porozumění; autority byly jen ozdobou jejich spekulací, které byly opět jen výkladem daných zřízení.

## ***8. Svět postavený na víře***

### **a) Víra projevem souhlasu**

Víra Mojžíše a proroků, evangelia a Pavlova víra-důvěra, spoléhání se člověka k činu nachýleného, je už dávno a dávno za námi; mezi ní a středověkem leží Platon a Plotin, latinští spisovatelé, sv. Otcové, Krédo a dogmata církevní. I vládne nová „víra“, jejímž základem je teorie.

Scholastikové zdědili názor, že víra je v podstatě aktem rozumu; je prý *projevem souhlasu s danou teorií*; nevěřit znamená odepřít souhlas ustanovené nauce.

Scholastikové počítali také s vůlí: není zapotřebí napětí vůle k projevu souhlasu? Připomínali si, jak se pravověrní lidé z vlastního *rozhodnutí* podrobovali dogmatům (a tedy volili je) a jak kacíři slavnostně *odvolávali*, a tak svoji vůli podrobovali vůli společnosti! Toto spojení vůle a rozumu jim stačilo: vůle člověka byla postavena před danou teorií: zjednej si zásluhu, uznej teorii a budeš spasen! Analogie z dnešní doby nám objasní jejich stanovisko. Politický osud si určujeme volbou do sněmovny. Při volbě poslance *akt volby je projevem naší víry*, tj. důvěry a vůle; tu ve jménu víry tvoříme nový politický svět. Sčítání národnostní u nás (a tu a tam v střední Evropě) však nechápe toto spojení víry se svobodnou vůlí, nýbrž stojí na tom stanovisku, na jakém stál středověk: že jest člověku osud dán; že organizace (tehdy církev, dnes stát) je posledním měřítkem pravdy; že nejsem svoboděn ve volbě národnosti, nýbrž že stát má právo kontrolovat pravdivost našeho přiznání; můj projev vůle při sčítání záleží v tom, že *projevuji souhlas* s předepsanou pravdou. Jako dnes lidé nemohou nahlédnout chybu sčítání takto organizovaného, tak i středověk byl přesvědčen, že jeho pojetí víry jest jediné možné... Svět se mění pomaleji, než si myslíme!

## **b) Víra věrností**

Ačkoli tedy celý středověk uznával, že víra je rozumovým projevem souhlasu s danou teorií, lze přece rozeznávat podle pojetí víry dvě období v středověku: v starší scholastice, před Albertem Velikým a Tomášem Akvinským nebyl ještě v *praxi* tolik zdůrazňován intelektualismus. Vládl ještě živý smysl pro praktický, morální a citový smysl víry; v té době slyšíme, jak se „víra“ v praxi spojuje s láskou, s věrností, loajálností; dokonce se mluvilo o tom, jak víra v Krista

je podobna loajálnosti rytíře k jeho pánovi, anebo se přirovnávala církev k ženě, do níž je křesťan zamilován. Starší scholastikové, jako Bernard z Clairvaux, Hugo ze St. Victor i jiní odstavují intelektuální obsah víry na druhé místo a zdůrazňují oddanost. Celý vzdělaný svět tehdy viděl v oddanosti mimořádnou ctnost, vlastnost skutečného rytíře, projev ducha opravdu vzdělaného. Příkaz „věř!“ znamenal: buď slušným mužem, buď věrný, nevyklučuj se ze závazků společenských! Tato nálada pak činila z pochybování o dogmatech veliký hřích, byla to vzpoura proti jednotnému přesvědčení všech slušných lidí, drzost nedouka a ničemy. Takový smysl mají slova sv. Bernarda z Clairvaux, že „všechny neřesti pocházejí z nevěry“; rozuměj z neloajálnosti, nečestnosti. Nejen přísní asketikové, ale i světští lidé, i básníci byli téhož názoru. Konrád z Würzburgu velebil ve „Zlatém Kováři“ Pannu Marii pro největší ctnost

„Žes nikdy nepojala pochybnost  
O Trojici“

a Wolfram z Eschenbachu začíná svoji báseň *Parcival* a Titurel slovy:

„Je-li pochybnost sousedem srdce,  
To nutně je zkázou duše“.

V středověku bylo obecně platným životním heslem myslit pouze tak, jak myslí druzí. Toto heslo nebylo nikým vynuceno; rostlo z víry v organizaci (první duchovní organizace lidstva!), která žádá, aby členové organizace se podrobovali jejímu programu; během doby nabylo však neuvěřitelné moci. Odtud pocházejí také prohlášení našemu modernímu sluchu nesrozumitelná, vydávaná mysliteli středověkými, že *na štěstí nejsou v ničem originální*: „Žádného svého slova jsem nemohl objevit, které by nesouviselo se spisy katolických otců a zvláště blaženého Augustina,“ napsal o sobě vyni-

kající myslitel *Anselm z Canterbury*, a sv. *Bonaventura* psal podobně: „Nezamýšlím podávat nové názory, nýbrž obvyklé a schválené upevňovat. A nikdo ať si nemyslí, že bych snad chtěl vytvořiti spis nový...“ Nesouhlas s veřejným míněním byl ve středověku pokládán za projev špatného vychování; jestliže pak úřady církevní trestaly takové buřiče, plnily úkol, který veřejnost od nich očekávala.

V rámci takové nálady víra, ztotožňovaná s věrností, byla jednak projevem lásky a oddanosti, jednak, pod vlivem intelektualismu, projevem souhlasu s učením. *Hugo St. Victor*, vynikající mystik scholastický, naznačuje tyto dva prvky víry: „Ve dvou věcech záleží víra: v poznání a citu (*cognitio et affectus*); v citu je podstata víry, v poznání její obsah... Může být poznání bez víry, ale víra bez poznání nemůže být.“ Tak zápasil v mysli Hugonově intelektualismus, který chce *poznat*, s láskou, která chce se *oddát*; ale poznání u něho už stojí výš, a místo vůle, ochotné k činu, stojí „cit“ kterým se v praxi rozumí mystika, extáze. Mystické prožívání se stávalo jakousi sva-tozáří kolem rozumového souhlasu.

Víra jako souhlas rozumu s teoriemi církevními, provázený citem odevzdanosti, se stala obecným scholastickým pojetím víry: *Petrus Lombardus*, *Richard ze St. Victor*, *John ze Salisbury*, *Alanus de Insulis*, *Alexander z Hales*, *Albertus Magnus*, *Tomáš Akvinský* je s malými variantami opakovali. Jen bylo později poznání samo zdůrazňováno víc a víc.

### **c) Víra v první řadě aktem rozumu**

Čím více se vyvíjela scholastická spekulace, tím více ustupovala věrnost před intelektuálním souhlasem. *Tomáš Akvinský* už zařazuje víru plně do poznání. „Praví se o víře, že je nižší než věda, protože nemá vidění pravdy jako věda, ačkoli má tak pevný souhlas. Praví se však, že je nad mínění, protože ukazuje pevný souhlas. A tak je pod vědou, protože jedná o tom, co není zjevem; je nad míněním,

protože je (logickým) argumentem.“ Tu tedy víra už v zápase životním (ani v zápase tak pojatém, jak jej rytířství chápalo) nemá co by řekla; je to pouhý problém pro učence.

Scholastikové neměli tušení, že evangelium, kterého se pořád dovolávali jako nejsvětější pravdy, této intelektualistické víry neznalo. Sv. Augustin jim tu byl vůdcem; dovolává se na doklad intelektualistického pojetí víry slov Izajášových: „Neuvěříte-li, neobstojíte“; že prý tu je vidět, jak už Izajáš učil, čemu učí církev, že člověk musí mít napřed *dánu jistou nauku*, potom se musí *odhodlat jí uvěřit*, a pak teprve že *obstojí v jejím pochopení*. Snad profesorské povolání Augustina k takovému výkladu svádělo; v středověku se tento citát z Izajáše a tento výklad Augustinův stal locus communis scholastických disputací. Není pochyby, že mnozí se i podívali, co Izajáš doopravdy píše – žádný z nich však se nevšiml, jak na hony je vzdáleno Izajáše to, co mu do mysli vkládá Augustin. Kdež by šlo o uznávání teorií! Hrozila válka; Izajáš vyzývá judského krále Achase, aby zůstal neutrální, sic jinak zahyne! Jestliže neuvěříte *tomuto rozkazu*, neobstojíte! Uvěřit tu znamená poslechnout, zařídit se podle nařízení; ani stopy tu není po nějakých teoriích, které by bylo třeba vyznávat.

Toto pojetí víry způsobovalo obtíže už u pravověrných scholastiků. Nedávalo proti výstřelkům intelektualismu jiné zbraně než záповěď církve překročovat hranice, které církev náhodou ustanovila pro rozum; vedlo k pronásledování kacířů jen proto, že měli jiné teorie o světě a o životě, ačkoli to bývali mravně slušní lidé; vedlo k vysušení náboženské opravdovosti v posledních fázích scholastiky, která se změnila konečně na suchopárné důvtipnosti. A dodnes zabraňuje katolíkům chápat živý obsah Starého zákona i evangelia.

Zopakujme si, co znamenala středověká víra pohledem na verše v Danteho Božské komedii. Všimněme si, do jakých podrobností básník jde, jak filosoficky má věc formulovánu a jak chápe víru in-

telektualisticky. V Ráji (zp. XXIV) se zpovídá Dante sv. Petrovi před Beatrici z pravověrnosti. Sv. Petr se ptá:

„Nuž, dobrý křesťane, světlo se ptalo, rci,  
víra co jest...?“  
„Jeť látkou nadějí všech víra svatá,  
A toho důkazem, co nezří zraky,  
Tak pojímá ji moje duše vzňatá.“

Sv. Petr se ptá dále: A proč je víra obsahem naděje a proč je formou důkazu? Dante odpovídá:

„Pro věci hluboké, jichž odlesk sladký,  
Zde spatřit mi nyní dopřáno zde bylo,  
Je na zemi zrak smrtelníka krátký,  
Ve víře pouze že se zakotvilo  
Jich bytí, z které vzácná naděj vzchází,  
Což látky jméno víře přisoudilo.  
A z víry této můžem dále blazí  
Své činit závěry i bez vidění,  
Čímž víru spolu důkaz doprovází.“

Sv. Petr vyšetřuje dál: Oč se opírá víra? Dante odpovídá: Evangelium je důkazem;

„Že každý důkaz s tímto v porovnání  
Mi tupým zdá se být a pouhým troudem.“

A ještě dál a do větších podrobností jde tato poezie básníkova o rozumovém rázu víry.

#### **d) Miluj – a dělej si, co chceš!**

Láska, tj. vzájemná důvěra a spoléhání na Krista, byla základem evangelia a organizace prvních křesťanů; měla zůstat základním kamenem církve. I středověká společnost měla právo žádat ode všech, také od filosofů, oddanost, loajalitu. Nesouhlasím s těmi, kteří pro filosofy a spisovatele vyhrazují nějaká mimořádná práva; kteří chtějí, aby směli mluvit kdykoli kdekoli o čemkoli a aby jen jejich absolutní zvůle byla pro ně zákonem. Také spisovatel a filosof jsou členy společnosti, pracují v ní a pro ni a jsou povinni k ní loajálností. Vykládám v tomto spise, jak toho nechápala filosofie antická; ani ve středověku to nemohli někteří scholastikové pochopit a nová doba se horší na středověk, protože žádal od svých lidí, aby respektovali veřejnou slušnost. Neprávem se naň horší: podrobnější analýza některých případů tak zvaného pronásledování svobody myšlení v středověku ukazuje, že nešlo jen o abstraktní svobodu myšlení, nýbrž (jak uvidíme) o projevy nekázně; církev měla právo proti nim vystupovat.

Láska však je vzájemná láska; jednostranná láska, dokonce láska na povel není láskou: kůl v plotě nelze milovat. Jestliže jednotlivec byl povinen všechno obětovat pro společnost ve jménu lásky, pak i společnost byla povinna všechno obětovat pro jednotlivce, jak učil dobrý pastýř, jenž nechal sto ovcí, aby zachránil jedinou. Místo toho však středověká společnost tuto jedinou ovci upálila; stala se absolutní vládkyní a jednotlivci jí byli prostě obětováni, nemajíce authority žádné. Vždyť život jednotlivců a jeho názory, ba i jeho extravagance jsou také částí společnosti a také pomáhají tvořit zákon, jenž má vládnout. Individuum však v středověku nemělo práv. Loajálnosti k společnosti lidské je ovšem velice zapotřebí; je nutno věřit v lidstvo, pracovat pro ně, důvěřovat, že si nakonec pomůže. Bez této loajálnosti, bez pořádku ve společnosti není veřejného života. Ale je absurdní postavit místo ideálu lidství řadu



nauk a žádat, aby se jim náš rozum slepě pokořil. Autorita Ježíšova a autorita lidstva žádá si oddanosti, loajálnosti, chuti k pomoci – ke které i kritika patří! – Autorita církve žádala jen a jen rozumový souhlas s nějakými formulemi.

Sv. Augustin jednou řekl: „miluj – a dělej si pak, co chceš“. Jaká krásná, lidská, evangelická slova! Miluj upřímně a potom si třeba kritizuj na smrt, potom věř, čemu chceš, uč, co se ti ráčí, jen pama-tuj, že to musíš dělat upřímně, z oddanosti, z věrnosti, že sloužíš a že nejsi na světě sám. Z lásky lidé protestují, bouří se, odsuzují, i trestají. Láska však drží svět dohromady, nikoli teorie! V počátcích scholastiky ještě si scholastikové tato slova Augustinova opakovali. Později však na ně zapomněli a místo „miluj“ rozuměli: projevuj souhlas s učením a dělej si pak, co chceš! Což byl začátek potopy.

## **9. Nadšení pro filosofii**

Jako bylo předešlé století tak zaujato pro přírodovědu, že v ní nacházelo spásu pro tělo i duši, tak byl středověk nadšen pro filosofii. Nikdy předtím ani potom filosofie nebyla v takové vážnosti. Lid vzhlížel k filosofii s úctou; filosof byl vedle rytíře výkvětem společnosti; církev byla z velké části dílem filosofů. Posluchači se hrnuli k profesorům z celého civilizovaného světa. *Abélard* působil svými disputacemi po městech dnešní Francie jako triumfátor a měl tisíce posluchačů; o *Tomáše Akvinského* se italská města rvala a posluchárny prý nestačily obsáhnout jeho žáky; v Paříži přednášel z toho důvodu pod širým nebem. Školy se staly cílem vši zámožnější mládeže; německý básník vytýká v 11. stol. krajanům, že neposílají děti do škol, kdežto prý v Itálii „všechna mládež se musí potit ve školách“, nehledě na to, chtějí-li být teology, či nic. *Roger Bacon*, odpůrce *Tomáše Akvinského*, píše takto o své době: „Nebylo nikdy tak okázalé moudrosti ani tak čilého studia v tak mnoha odvětvích

a v tak mnoha částech světa jako v posledních čtyřiceti letech. Neboť doktoři, zvláště doktoři teologie, jsou rozptýleni po všech velikých i malých městech a městečkách.“ Kolik moderních filosofů by bylo lze potěšit v neštěstí tak, jako těšil ve 12. stol. jeden opat scholastika *Abélarda*? „... Tvoje moudrost zvítězila nad moudrostí Říma. Ani vzdálenost, ani výška hor, ani hloubka údolí, ani cesty, plné nebezpečí a zamořené loupežníky, jim (studentům) nezabránily, aby k Tobě nespíchali. Zástup mladých Angličanů se nebál cesty po moři ani mořských hrozných bouří; jakmile uslyšeli Tvoje jméno, nedbali nebezpečí a pospíchali za Tebou. Daleké Bretoňsko Ti posílalo své děti na vychování; obyvatelé Anjou Ti posílali své děti. Žáci z Poitou, Gascoňci, Španělé, Normandové, Flandři, Němci, Švábové prohlašovali a chválili moc Tvého ducha. A nemluvím o všech obyvatelích Paříže...”

O významu filosofie pro středověkého vzdělance mluví tato lidská zповěď básníka *Danteho*. Když Beatrice zemřela, byl na kraji zoufalství. Tu připadl na Boëthiovu „Útěchu filosofie“ a byl jí přiveden i na jiné spisy toho druhu. Z počátku těžko chápal, pak našel, co hledal: „nejen lék pro mé slzy, nýbrž i slova a jména spisovatelů, věd a knih. Uvažoval jsem o nich a poznával jsem, že filosofie, která byla paní těchto spisovatelů, věd a knih, jistě asi je veliká věc. A představoval jsem si ji jako ušlechtilou paní a nedovedl jsem si ji jinak myslit než s tváří milosrdnou. Proto moje touha po pravdě tak ráda k ní vzhlížela, že jsem se sotva mohl odvrátit. A podnícen tímto zřením, začal jsem filosofii hledat tam, kde se vskutku ukazovala, ve školách mnišských při disputacích osob studujících filosofii. A v krátkém čase asi 30 měsíců mne tak uchvátila radost z filosofie, že tato láska zahнала každou jinou myšlenku z mé hlavy.“ Ve dne v noci prý studoval filosofii a hledal těch, kteří ji mají také rádi: „Jak často v noci, kdy oči všech klížil spánek, moje oči patřily za cílem mojí lásky!“

Hle – i v středověku bylo krásně žít! Smíme my v tomto spise, filosofii věnovaném, mluvit s opovržením o době, která takto k filosofii vzhlížela? Ohlédněme se na dnešní význam filosofie a ostatek nechme mlčení.

## **10. *Logos a étos***

### **a) Etika a filosofie**

Sokrates ztroskotál jako etik, protože se chtěl dosoudit rozumem toho, co je mravné a nemravné. Po Sokratovi ztroskotává každá etika, která je založena v poslední instanci na teoretickém poznání: etika stoická jako epikurejská i novodobé pokusy o etiku bez náboženství. Jsou to buďto šosácké předpisy pro solidního občana, nebo šedivé teorie o tom, jak lidé jednají, anebo předpisy, vypůjčené odjinud. Jestli kde, tož platí v etice, že rozum jest jen nástrojem praxe; proto etikové také často vzpomínají sympatie jako základu mravnosti, sympatie, která jest pohnutkou pro rozum, aby hledal cesty pro její uskutečnění. Tak by se také minul cíle, kdo by se chtěl pouhým rozumem dosoudit toho, co je krásné. Kdo krásy předem nezná, tomu sám rozum o ní nepoví nic: „Kannst du nicht schön empfinden, dir bleibt vernünftig zu wollen“; tato Schillerova věta platí i o mravnosti; mravného skutku nevytvoříš pouhým důsledným myšlením.

Evangelium zná lepší cestu než Sokrates. Na otázku, kdo je blahoslavený, co mám dělat, abych byl spasen, kdo je můj bližní, Ježíš odpovídá: takto jednej! a podává příklad: milosrdného Samaritána, muže hněvajícího se na bratra, strom nesoucí ovoce dobré. Předpokládá, že jeho posluchači mají nejlepší vůli, žádají na něm jen, aby byli chopeni za ruku a vedeni; i chápe se Ježíš jejich ruky a pomáhá jejich dobré vůli příkladem. Co je dobré a co zlé, není v evangeliu nikdy definováno ani dedukováno z definice, nýbrž je

vždycky přímo znázorněno. Žádné pochybování, žádné přemlouvání ani dokazování, žádný složitý subjektivní život nekalí v evangeliu vztah mezi učitelem a žákem. Jako by bylo všechno docela prosté; jako by bylo třeba jen otevřít oči, abychom svoji cestu viděli. „Nebo učil, jako moc maje, a ne jako zákonici.“

## **b) Středověká nemravnost**

Zájem mravní, živý u antických filosofů, v středověku ochladl; většinou scholastikové přijímali antická učení, sokratické, stoické i cynické; Cicero, Seneka, Cato, byly velké mravní autority pro scholastiku. Teoretický zájem byl však tak intenzivní, že středověk pro samé spekulace o věčných pravdách zanedbával praktickou část evangelia: v středověku měl, jak Němci říkají, „logos“ primát nad „étosem“. Ježíš učící, dávající návod, jak si v životě vést, byl zastíněn druhou božskou osobou, která vstala z mrtvých a sedí na nebeském trůně. Dante, velká autorita v středověkém katolictví, nás o této středověké mravnosti poučí: Kristus je pro něho metafyzickým základem politiky, mravnosti a víry, ale není konkrétním vůdcem v životě; myšlenka napodobit Ježíše je Dantovi cizí. Dante hledal křesťanské smýšlení spíše v hloubce svého srdce a ve sférách nebeských než v praktickém uplatňování Kristovy nauky v nížinách tohoto života.

Ovšem nebyla jen scholastika v středověku; rytířství a působení sv. Františka z Assisi přinášely mnoho mravních podnětů; také mystikové mezi scholastiky dovedli tu a tam najít upřímný poměr k mravnosti.

Pod vlivem antického intelektualismu se učilo v scholastice (a dosud se učí v katolictví), že dogma učí, čemu máme věřit, a morálka ukazuje, co máme na základě těchto teorií dělat: regula credendorum je předpokladem k regula agendorum. Je to v podstatě učení řeckých filosofů, učení Sokratovo, podle něhož hlavní věcí bylo znát pravdu; mravnost prý jaksí sama sebou z této vědomosti

vyplyne. Nikde v evangeliu nenajdeme pro takový intelektualismus dokladu; jestliže stojí psáno: Milosrdenství chci, a ne oběti, jak by bylo možno milosrdenství nahradit spekulacemi? Zájem o spekulace vskutku ubíjel v středověku mravní smysl; lidé neviděli bídu kolem sebe, protože se starali jen o formulky, jaké odříkávali, aby byli pravověrní. Kdo dovedl formulky odříkat, byl spasen; lidé předpokládali, že jeho životní praxe se samo sebou poddává.

Tento intelektualismus pronikal veškeren středověký život. Kacířem nebyl člověk zle jednající, nýbrž ten, kdo měl nesprávnou teorii o Bohu; proto vyšetřování kacířství bylo vedeno jen a jen za tím účelem, aby se vynutilo na kacíři vyznání jeho spekulativních názorů. A hle, i Hus má plnou hlavu tohoto prokletého intelektualismu zrovna, když vykládá, co je to kacířství; je prý to „učení bludné...“; neplyne z toho, ptá se, „že by kacíř nebyl nižádný, kdyby spal nebo mlčel, neb v tu dobu, kdyby pravdu mluvil...“, protože prý je ke kacířství zapotřebí neústupně se držet falešného učení. Tedy ve spaní nejsem kacířem proto, že nic nevyznávám! Nejde snad o nahodilé případy převrácenosti; středověk vůbec necítil to, co evangelium jmenuje láskou k bližnímu, protože byl pohroužen do samých spekulací.

Uvedu několik příkladů o tom, jak si v středověku vedli. Roku 1437 věšeli v Paříži loupežníka. Před samou popravou se měl vyzpovídat; králův pokladník se na něho rozzuřil a zabránil zpovědi, ačkoli loupežník o ni prosil; vylezl za ním po žebříku a zmlátil loupežníka i kata, který chudák loupežníka povzbuzoval, aby myslel na spásu duše. Kat se v rozčilení spletl a provaz s oběšencem se přetrhl; loupežník spadl ze šibenice a zlomil si nohu a žebra; královský pokladník ho nicméně donutil vylézt znova na žebřík po jedné noze k provazu.

Jestliže jest uvedený doklad příkladem pouhé surovosti, je následující doklad příkladem, jak zuřivost teoretická nechápala mravnosti. V letech Ludvíka VII. (1137–1180) arcibiskup remešský, strýc králův, jel na koni za město v průvodu duchovenstva. Jeden z jeho úředníků, mistr Gervase z Tibury, učenec, uhlídal hezkou

dívku na vinici. Dal se s ní do řeči a honem jí vyznal lásku. „Ne,“ řekla, s prostým pohybem ruky a s jistou vážností v řeči; „Bůh mne chraň, mladíku, abych se stala milenkou; vždyť bych byla na věky zatracena!“ Z toho poznal mistr Gervase, že ta dívka patří do sekty bezbožných publikánů, začal jí klást otázky a zavola arcibiskupa. Odvedli dívku do vězení. Nebudu vypravovat, jak se statečně držela; upálili ji jako kacířku. Kronikář středověký, který to vypravuje, předpokládá, že ten chlap ovšem jednal správně.

To nebyla nevzdělanost; to byla mravní slepota, která ukazuje, do jakých nízkostí může zavést lidi zájem filosofický. Dejme tomu, že bylo nutno upalovat; ale lidé z toho měli potěšení! Po dobytí albigenského (a tedy kacířského) města Lavaux r. 1211, vypravuje mnich, křižáci upálili „nesčetný počet kacířů s hroznou radostí“. Po dobytí města de Casser biskupové udělali pokus obrátit město na víru, ale marně; „i bylo obyvatelstvo upáleno s velikou radostí“.

Hrabě Charles de Blois, potomek rodu Valois, vedl válku o dědictví proti jinému pretendentu trůnu. Vedl ji jako statečný bojovník, devět let prožil v zajetí a padl v bitvě r. 1364. Nuže, byl to asketa a byl prohlášen za blahoslaveného; spal na zemi na slámě, nikoli na manželském loži; pod brněním nosil žíněné roucho; každý den se zpovídal; když vyšel ze zajetí, vykonal dlouhou pout' pěšky na poděkování Bohu. Jaký světec! Měl však nemanželského syna, který s ním po boku bojoval.

Za takových okolností bylo sice nesprávné, ale koneckonců logické, jestliže Bertold z Řezna nahrazoval slovo „bližní“ v příkázáních božích slovem „křesťan“ (ebenkristen); tedy místo „nepožádáš... cožkoli je bližního tvého“, psal „du sollst dines ebenchristen ding nicht zu unrechte begehren“ a místo nepožádáš manželky bližního svého „du sollst dines ebenchristen gemahl nicht gern“.

Necht' si je nová doba sebedostatečnější v mravnosti, v lásce k bližnímu překonala daleko středověk.

# HLAVA PÁTÁ

## PŘED TOMÁŠEM AKVINSKÝM

### *1. Fáze scholastiky*

Jak velice byla scholastika proniknuta antikou a jak byla nábožensky nesamostatná, je vidět z toho, že rozdělení hlavních období scholastiky se provádí podle kritéria antické filosofie a podle žádných znaků náboženských. Dělí se na starší období od 9. do konce 12. stol., kdy vládlo novoplatonství; na vrchol v 13. stol., kdy byl postaven na trůn Aristoteles; na dobu rozkladu od 14. stol., kdy církev ztrácela svou moc.

V prvním období scholastiky, tj. rozkvětu školství za Karla Velikého až do doby Alberta Velikého a Tomáše Akvinského, nebylo ještě uvědomělé filosofie jako zvláštního oboru myšlení, rozdílného od teologie. Jméno filosofie bylo ovšem známo; filosofií bylo v neurčitém smyslu učení napsané za dávných časů, před křesťanstvím, učení Pythagora, Platona, Aristotela, Cicerona, Seneky a jiných mužů toho rázu. Filosofií se rozuměla také věda: logická, gramatická, rétorická, matematická a přírodovědecká průprava k teologii, tedy asi tolik jako obecné vzdělání. Tedy žádná samostatná věda, žádné speciální problémy, nýbrž jedině jakoby úvod do vědy. Obvyklá témata filosofická se brala ze spisovatelů křesťanských a polokřesťanských, nám již známých: z Boëthia, Porfyria, Augustina, Aristotela. Vlastní filosofií byla však teologie, ale často se i nekřesťanská filosofie pokládala za teologii svého druhu, jak jsme viděli u Alkuina a jak uvidíme u Abélarda. Často se ozývá ze spisů těchto dob prostota mysli: neznají ještě důvtipných rozdílů mezi „světským“ rozumem a „duchovní“ teologií, anebo spíše neodvozují z tohoto rozdílu důsledků. Oddávají se novoplatonství a domnívají se, že když Bůh

stvořil rozum, že jeho svobodné užívání jen potvrdí božské pravdy. U některých teologů této doby se ještě ozývá antický názor, že být filosofem znamená žítí podle vlastních principů; ale byla to spíše krasořečnická formule než opravdové přesvědčení.

V druhém období scholastiky, kdy intelektualismus vyvrcholil, byla filosofie (s teologií) samostatným oborem myšlení, disciplínou univerzitní, která měla své problémy, metody, autority. Podle těchto dvou dob rozdělíme si následující vypravování.

## **2. *Gottschalk***

Založení škol Karlem Velikým mělo účinek: vyšší vrstvy společnosti si rychle navykly pokládat školy za nutnou průpravu pro životní kariéru. Viděli jsme z projevů Alkuinových, jak liberálně se díval organizátor těchto škol na antickou kulturu. Tato svobodomyslnost odpovídala duchu doby, neboť ozývá se i ze spisovatelů tehdejších. Ani pomyšlení není na to, že by snad chtěli být nevěrní církevní organizaci; protože však žili v prostředí, v němž se antická vzdělanost pokládala takřka za integrující část křesťanství, vyslovovali názory, které někdy přesahovaly všechny hranice toho, co se pokládalo za křesťanské. Církevní organizace ještě nebyla tak tuhá jako na konci středověku, a proto snášenlivost byla tu a tam větší.

Nicméně, už tehdy docházelo ke kolizím. Německý mnich *Gottschalk* († 868) způsobil povyk učením o předurčení. Je to temná nauka církevní, která dala už Augustinovi mnoho lámání hlavy. *Gottschalk*, duch neklidný, učil, že Bůh od počátku stvořil celý svět, a tedy všechno předem ustanovil; je tedy člověk předurčen ke spáse nebo ztracení a jeho dobré skutky nic neplatí; není svobodné volby pro člověka. Dovolával se Augustina a bylo to patrně novoplatonství. Je-li Bůh Prozřetelností, tj. nutnou první příčinou a prvním důvodem všech věcí (jak učila scholastika, a rozváděla



tak dále myšlenky antické), pak celý světový proces přírodní nutně z Boha plyne; jinými slovy, vševědoucí Bůh všechno přírodní dějství pak předvídá. K přírodnímu dějství patří však i naše myšlenky; i ty jsou Bohem předvídány, a tedy předurčeny. Jakmile filosof začne příliš obracet zrak k přírodě objektivně dané a v Bohu vidí jen jejího pořadatele, lehce se dá svést k fatalismu; Gottschalk asi pod vlivem novoplatonství se dal k takovým názorům svést, sblížoval Prozřetelnost a fátum, chápal spasení člověka po způsobu přírodního procesu, a tak upadal v domněnku, že lidé jsou mechanicky předurčeni k spáse nebo zatracení.

I jiní filosofové středověcí do tohoto fatalismu upadali, protože se dávali strhovat antickým pojetím Boha jako pouhého strůjce přírody. Celý problém dostane jiný ráz, jestliže vyjdeme od myšlenky, že Bůh je zákonem pro správné jednání; Bohem je nikoli to, co jest, nýbrž to, co má být, povýšeno jsouc do absolutna; Bůh je koneckonců autorita, záruka mravnosti a spravedlnosti. Otázka vševědoucnosti (která v Starém a Novém zákoně nemá valného významu), je pak sekundární; hlavní je, že Bůh za pravdu ručí, že se lze na něho spolehnout; svobodná vůle není svobodná od přírodního procesu, nýbrž je možností jít za poznanou pravdou.

Gottschalk, zdá se, si tohoto rozdílu neuvědomoval a chápal Boha příliš jen jako strůjce světa; byl odsouzen, a když znova tak kázal, byl mrskán tak dlouho, dokud sám nehodil své spisy do ohně. Jak by bylo možno, ptali se jeho protivníci, aby člověk hřešil bez vlastní odpovědnosti? A právem se ptali.

### **3. *Johannes Scotus***

*Johannes Scotus Eriugena* (asi 810–877), současník reformy školské za Karla Velikého, je první vynikající středověký filosof. Pocházel ze Skotska nebo Irska (odtud jméno; ze Skotska a Irska pocházeli

nejlepší misionáři) a byl nějakou dobu ředitelem pařížské dvorské školy. O jeho životě se ví málo; byl důvěrníkem mocnářovým a neměl, jak se zdá, církevního úřadu, věc u středověkého učenice neobvyklá. Prý nějakou dobu také působil na univerzitě v Oxfordu, tehdy založené; měl obtíže s pravověrníky.

Johannes byl muž učený; znal i řecky a studoval vedle Boëthia a Augustina i řecké prvokřesťanské spisovatele. Jako jiní jeho současníci byl novoplatonikem; nadchl se zvláště pro Pseudodionýsia, jehož novoplatonské spisy přeložil do latiny. Jeho zájem o řecké autory je tím zajímavější, že se právě tehdy připravoval rozkol mezi latinským a řeckým křesťanstvím. Napsal řadu spisů v duchu novoplatonském; polemizoval proti Gottschalkovi o předurčení, ale ukázalo se, že ani sám nebyl pravověrný.

Svět věcí (universitas) jest jednak stvoření, jednak Bůh. Tvůrčí, nestvořená síla, Bůh, je na počátku; stvořená příroda, která sama tvoří, je svět idejí, svět o stupeň nižší; příroda stvořená, ale netvořící, tento daný svět, je ještě na nižším stupni; konečně přirozenost, která netvoří ani není stvořena, je opět Bohem, závěrečný stupeň, do něhož se vše vrací. Tak ve světě všechny věci v sebe přecházejí (jak učil Plotin) a jsou hierarchicky spořádány. Bůh není prý odloučen od přírody; příroda, tot' zjevení Boží, „theophaneia“, neboť nic není než sám Bůh, který je „všechno ve všem“ (unum et id ipsum). Bůh je věčná vůle naprosto svobodná; co chce, to se nutně děje; Bůh sám sebe v přírodě tvoří; v něm, tj. v Trojici, anebo spíše v druhé božské osobě tkví od věčnosti nehybné idey všech věcí; k ideám patří zvláště dobro, podstata, život, rozum, moudrost, ctnost, spravedlnost atd. Z těchto mohutností, stvořených a tvořících, vzniká tento svět. Prostřednictvím jich je celý svět účasten božství. I rozum lidský je ideou, je tedy jakoby projevem Božím, a proto se člověk přemýšlením vrací opět k Bohu, z něhož vyšel; filosofie je projevem pravé zbožnosti. Je to učení, které v podstatě vyznával celý středověk, ozvěna novoplatonství, jak si je formulovali Dionýsius Areopagita

i sv. Augustin. Vesmír je podle tohoto názoru kosmos, celek dokonale uspořádaný, který se klidně pohybuje podle zákonů, jaké mu od věčnosti dal Bůh; cílem filosofie je tento světový řád zobrazit v lidské mysli („aby v duši byl popsán celý řád vesmíru a jeho příčiny“, řekl později Tomáš Akvinský). Flámský mystik Jan van Ruysbroeck vyjádřil tento názor v třináctém století verši, které vystihují náladu novoplatonskou, náladu Scota Eriugeny i celého středověku:

„V pořádku, souladu a podle čísla  
Stvořil Bůh věci od pradávna,  
Abychom mohli žít podle dokonalého plánu;  
Potom se nám odkryje život,  
Jenž za hranice rozumu nazírá.“

Rozum Bohem osvícený je tedy podle Joh. Scota posledním rozhodčím. I autorita ovšem platí; ale poučky církevní jsou také dílem božím, tedy dílem nejvyššího rozumu, a tedy správné. Autorita tedy sama vznikla z rozumu, a proto je rozum vyšší než autorita. Proto je třeba nejprve se dovolávat rozumu a pak teprve autority. „Pravá autorita neodporuje pravému rozumu, pravý rozum neodporuje pravé autoritě, protože obojí pocházejí z téhož pramene, z božské moudrosti.“ V předešlém století se dovolávali těchto slov, chtějíce z nich vyčíst odpor svobodného myslitele proti autoritě církevní. To však je omyl; pro novoplatonika bylo samozřejmé, že dogmata církevní i rozum lidský plynou stejně z Božího rozumu; Tomáš Akvinský soudí jinak; Johannes Scotus mohl právem těchto slov užití, protože ještě netušil, že by snad rozum mohl se jednou vzpříčit proti autoritě církevní; ovšem jeho formulace problému byla více novoplatonská, než připouštěli pravověřící.

Johannes Scotus byl nadšen jako Alkuin a jiní současníci pro filosofii starých; byl by ji rád zavedl do křesťanství a tak se dostal k slavné tezi středověké, kterou druhdy i Augustin a v jiné formě

i Alkuin (a později i Abélard) uznávali, že „opravdová filosofie se neliší od opravdového náboženství“. Byl to příliš velký ústupek spekulaci; kdyby to bylo pravda, kde je pak místo pro hřích, pro odpadnutí od Boha? Jestliže všechno, co je, jest koloběhem božského sebevývoje, kde je místo pro svobodnou vůli? Proto církev později toto učení odsuzovala (1225); albigenští se ho právem dovolávali pro svoji teosofii; ale i vynikající scholastikové Scota rádi četli a o něm debatovali. Vždyť tehdy jiné filosofie než novoplatonské nebylo a Scotovi se prvnímu podařilo vyjádřit ji nadšenými slovy. Jestliže jednou bylo vzato novoplatonství za základ (proti čemuž nikdo ne-protestoval), jak se uhnout panteistickým náladám Scotovým? Hned v těchto červácích scholastické filosofie se objevuje myšlenka, která sama nebyla prohlášena za kacírskou, že „jednat o filosofii (tj. abstraktně spekulovat) je vykládat pravidla pravého náboženství“. Později, až se určitěji rozestoupí teologie a filosofie, budou se scholastikové vyjadřovat opatrněji, ale neuniknou základní chybě tohoto pohanského názoru: filosofie není náboženstvím; náboženství záleží v poslušnosti Boha, v jednání, ve vědomí nekonečné odpovědnosti před Bohem, kdežto filosofie našeho novoplatonika byla pouhou spekulací. Scholastika však vezme toto sblížování filosofie a náboženství za svůj program, z počátku ještě v plné důvěře, že tak slouží Bohu; co se však stane, až jednou slova o „pravém náboženství“ dostanou bledší smysl, než měla teď, v době raného středověku, a až rozumování filosofické se stane náhražkou za náboženství?

#### ***4. Spor filosofie s vírou***

##### **a) Zbožnost a dialektika**

Johannes Scotus je osamělým majákem filosofickým v 9. stol., v době, kdy jen tu a tam se vlivem škol filosofování probouzelo.

Poté přišly zlé časy; století desáté bylo plno zmatků politických, Francie byla zpustošena válkami a duchovní zájem upadl. Povznesl se opět v století XI.; símě, které zasel Alkuin, kult antiky, teď vzešlo, a na území dnešní Francie se velice rozmohla záliba v antických spisovatelích, jejich stylu a ve světském disputování o božských věcech. V těch časech rytířských turnajů i řečnické zápasy na školách nabyly slávy. Zbožnost se stávala formální záminkou, disputace cílem, školy se rychle množily; filosofové řečníci vykládali od školy ke škole, dokazovali a disputovali před publikem s velkým vnějším úspěchem. Je ku podivu, jak se tyto učené, latinské turnaje, které jen ukazovaly duchaplnost, ale nic neřešily, mohly lidem líbit, ale mládež patrně na ně chodila ráda jako dnes na kopanou. Záliba v disputování do vzduchu, ve vychloubavém rozvíjení intelektuálních předností se tak rozmohla, že vážní lidé protestovali ve jménu upřímné víry proti této zkáze mravů, proti novým „filosofům“, „sofistům“, „peripatetikům“, a jak jinak je nazývali. *Petrus Damiani z Ravenny* (1007–1072), velice vlivný a přísný karatel mravů své doby, si tehdy stěžoval, že prý se lidé zajímají méně o obsah exhort, které rozesílal, než o jejich sloh, výmluvnost, subtilnost a dialektiku. Tak daleko už tehdy došlo vlivem nového školského vzdělání! Petrus Damiani byl nejprve poustevníkem, pak kardinálem a církevním reformátorem: jeho boj proti světáctví ukazuje, jak se v jeho době prohloubila propast mezi intelektuály a mezi praktickými věřícími; Damiani byl pokračovatelem ducha apoštolského, intelektuálové jeho doby byli duchovními potomky prvních apologetů. Teorie už tehdy, v jedenáctém století, nabývala vrchu!

### **b) Je dovoleno v kostele hvízdát?**

Kolem poloviny 11. stol. se dal strhnout vynikající učitel na škole v Tours *Berengar z Tours* (999–1088) obecnou tendencí k důvtipným důkazům, k vývodům, které pohoršily pravověrný svět. Co mu je po

zákonech zbožnosti? Ve svém soukromém životě je plný, a to stačí; ale jaká krása je diskutovat nezávisle na zákonech o tom, co je pravda a co omyl! Nejkrásnější věcí je „ve všem se utíkat k dialektice, protože k ní se utíkat jest utíkat se k rozumu!“ Což nestvořil Bůh člověka k obrazu svému? Protože rozum je nejvyšší mohutností lidskou, je Bohu nejbližší: zkusme tedy vrhnout světlo rozumu na temné problémy teologické! I jal se Berengar analyzovat učení o přítomnosti Kristově v nejsvětější svátosti, základní kámen středověké víry. V jeho době ještě toto téma nebylo tak rozcupováno filosoficky, jak to učinila pozdější scholastika se svým učením o „transsubstanciaci“; ale bylo to posvátné téma, o kterém nebylo dovoleno mluvit bez vědomí, že jde o mysterium tremendum. Ve skutečnosti ovšem už tehdy bylo toto téma proniknuté myšlením novoplatonským. Obecně se předpokládalo, že tento svět smyslů je vedlejší; hlavní význam že má svět věčných podstat, které vycházejí od prvopočátku z božství. Tento konkrétní strom, tento člověk, tento kus chleba jsou podle toho názoru jen pomíjející zjevy; ve skutečnosti je od pradávna „člověk vůbec“, „strom vůbec“, „chléb vůbec“. O těchto pravých duchovních bytostech, které jen nahodile jsou spojeny se zjevy tohoto světa, chtěli jednat zbožní občané těch dob, o nichž vypravujeme. I nebylo jim nic protimyslného, že např. čert, bytost duchovní, vezme na sebe lidské tělo, a dokonce zplodí pak s některou ženou dítě; anebo že ze stromu, který vidím, vystupuje jeho podstata, tedy jakási stromovost, šíří se vzduchem, vniká do očí pozorovatelových, a tak způsobuje vidění. Proto jim bylo i snadno se domnívat, že i chléb má takovouto neproměnnou podstatu, která z něho může vystoupit, a přitom se na chlebě nic viditelného nezmění. I učili, že při konsekraci, když kněz při oltáři řekne slova „Totot' jest tělo mé“, odstoupí z chleba jeho podstata, totiž chlebovost, a vstoupí tam Kristus. V evangeliu sice nic pro takový mýtus nesvědčí; praktického významu mýtus ten nemá; za to Plotin by byl mohl snadno takové učení prohlásit za část své mystiky.

Berengar se dal strhnout disputační horlivostí doby; neměl smyslu pro *mysterium tremendum*; začal dávat učení o transsubstanciaci racionální výklad. Jak v takových případech bývá, nezačal se skepsí sám, nýbrž začali pravověrníci. Hleděli všelijak vysvětlovat a dokazovat možnost transsubstanciacie; měli i několik teorií o ní. Berengar jim vpadl do jejich disputací, ale neměl posvátného respektu druhých; byl to bystrý analytik, který prováděl gymnastiku logiky na všem, co mu padlo do rukou. Dokazoval, že při konsekraci se stávají chléb a víno tělem a krví Páně *pro věřícího*. Znamenají (significant) Krista, jsou jeho obrazem, znamením; proces transsubstanciacie však není procesem reálné změny chleba a vína, nýbrž to, co je v ruce a v ústech, zůstává nezměněné; jediné mysl člověka, která zbožně přijímá tělo Páně, si přisvojuje Kristovo utrpení a jeho důsledky. Neboť Kristus je přece na nebesích; jak by bylo možno ho rozkouskovat a každému dát jeho kousek? Jak by bylo možno, aby jedno tělo Kristovo bylo na nebesích, druhé na zemi?

Čtyři synody byly svolány proti Berengarovi; dvakrát odvolal; ale opakoval i potom svoje učení. Proti němu bojoval zvláště vynikající scholastik *Lanfranc* a zvítězil, ačkoli nebyli všichni pravověrní proti Berengarovi! I byla přijata církví formule, která později způsobovala filosofům mnoho obtíží, když ji měli odůvodňovat bez ohledu na mystickou úctu, jakou byla zahalena: „Chléb a víno... po konsekraci je nejen svátostí, nýbrž je také pravým tělem a krví našeho pána Ježíše Krista a jest jím i pro smysly, nejen svátostně, nýbrž v pravdě rukama kněží se drží, láme a zuby věřících kousá.“ Je to směs materialismu a mystiky, příznačná pro novoplatonství. Jak by mohl Kristus, *duchovní bytost*, existovat tak, že ho mohu kousat a nemusím ho *chápat*!

V zápase Berengara s jeho okolím stály proti sobě svoboda důvtipnosti a posvátná úcta, oddanost věřících a práva intelektuála na uplatnění své osobnosti. Nenapadá mi hájit učení katolické o transsubstanciaci; nepokládám je ani za podstatný problém v tom-

to zápane, nýbrž problém, nikterak lehký, jest: jak se měl chovat kritický vzdělanec, když viděl kolem sebe upřímnou víru, třebaš špatně fundovanou, víru, se kterou osobně nemůže souhlasit?

Berengar nebyl hrdina. Vytýkalo se mu, že nebojuje čestnými prostředky; vskutku jakási nepěkná povýšenost a dvojakost z něho mluví. Neměl smyslu pro reálné síly života; nechtěl reformovat lidstvo; byl to bouřlivák, který si chtěl jen svobodně hvízdát tam, kde druzí se modlili. Proč by nebylo lze si krásně zahvízdat kdekoli, zeptají se rozhněvaně svobodní myslitelé. Zajisté lze hvízdát kdekoli, odpovíme my; nejde o hvízdání, nýbrž o jeho účel. Ve jménu čeho kritizuješ, polemizuješ, posmíváš se? Bojuješ-li za nový program, všechno pochopíme; miluj, a pak dělej, co chceš, jak řekl Augustin. Jen nezastávejme hvízdání pro hvízdání ani kritiku pro kritiku.

### c) Trojice

O něco později rozrušil veřejnost *Roscellin z Compiègne* (nar. 1050) učením o Trojici, které bylo od dob Augustinových základním ústavním zákonem středověkého vyznání víry. Není mnoho známo o jeho učení; patrně však se dal unést intelektuálním zájmem podobného druhu jako Berengar k diskusi o podstatě tohoto posvátného zřízení církevního; dokazoval, že není možná, aby tři osoby byly jen bytostí jednou. Existují prý jen jednotliviny, tedy např. jednotliví lidé; „osoba“ neexistuje, to je jen jméno, jen otřes vzduchu (*flatus vocis*). Současníci rozpoznali hned, že toto filosofické učení (tzv. nominalismus; pojednáme o něm později) vede k negaci zákona o Trojici a k učení o třech bozích, a proto se bouřili. Roscellin byl souzen a odsouzen, odvolal, ale učil později toto kacírství dál, cestuje z jedné školy do druhé, od Anglie až do Říma. Měl vynikající žáky; mezi ně patřil Abélard.

Berengar a Roscellin byli jen nejslavnější z mnoha jiných. Lid se dával strhovat duchaplností nových disputantů a odvracel se od víry.



Přišly protesty. Ukazovalo se na přílišnou světskost filosofie, na její pohanské zdroje, na nutnost křesťanské pokory a kázně. Kdo jsou žáci Kristovými, kázal biskup Gérard, nepotřebují cizáckých doktrín; filosofie a věda jsou světácké: „je to vrchol bláznovství disputovat se služkami o tom, co třeba velebit před tváří andělů“. Zvláště však zmíněný *Petr Damiani* vedl tento marný boj proti pohanství, které se zakořenilo mezi učedníky Ježíšovými: apoštolové prý stojí výše než Platon, prvním vědcem byl had v ráji, když řekl Adamovi a Evě, že budou jako bohové. Učedník Ježíšův prý nemá věřit v moc logiky světské; není pravda všechno, co je rozumné; u Boha je všechno možné, a tedy může měnit i logiku, může např. odestát, co se stalo; může i dívce vrátit fyzické panenství, které ztratila.

#### **d) Ancilla theologiae!**

Intelektualismus byl jako zlá saň pro středověkou oddanost Bohu; za každou hlavu, kterou mu usekneš, narostou dvě nové! Jak se také mohli obránci pravověrnosti uhájit proti rozumářství, když intelektualismus byl prvními křesťanskými filosofy položen do samého základu křesťanství? V zápase, který nastal mezi konzervativci a nevázaností disputantů, bylo dosti zdravého smyslu na straně konzervativců. Vskutku světskými disputacemi se Bůh málo uctívá, nehledě k tomu, že evangelium nemá porozumění pro teoretické spekulace. Ale pozice konzervativců byla ztracena; nedaly se už zrušit školy založené na pěstování antického myšlení; když sami přijali za základnu zápasu učení, že cílem člověka je vidět pravdu, jak mohli obhájit evangelickou aktivnost?

Petr Damiani užil v boji proti filosofii slov, která se napřed stala doporučením, později hanbou filosofie. Filosofie si prý nesmí osobovat panství nad Písmem, nýbrž musí sloužit jako služka své paní. *Ancilla theologiae!* Co posměchu sklídila scholastika za toto heslo, které přece vyrostlo z upřímného přesvědčení, a v němž je tolik

pravdy! Je-li správné, že *oddanost Bohu má dávat smysl všemu našemu jednání*, tedy i filosofie se minula svým posláním, jestliže neslouží Bohu. Scholastikové neviděli v této služebnosti nic ponižujícího; odpovídala středověkému smyslu pro organizaci, a ostatně, máme dnes heslo jiné? Ani dnes není ponižující pro profesora práv, když jeho výklad je služebníkem státu, v němž působí. Skutečná filosofie ostatně *vždycky slouží*, sloužíc „životu“, jak říkáme, tj. plníc určité aktuální poslání. Jindy říkáme, že filosofie má sloužit vědám a dát se jimi omezovat, sic jinak že bloudí. Damiani místo přírodovědy postavil vědu nejváženější za svého času: „tato znalost lidského umění (filosofie) ... nesmí si osobovat arogantně právo rozhodčí; nýbrž musí jít jako služka za paní podle služebního řádu, aby snad, kdyby přece šla před ní, nebloudila, a zatímco by šla za pouhými důsledky slov, neztratila vnitřní světlo dokonalosti a pravou cestu pravdy“. V předešlém století by přírodovědci byli stejně mluvili o filosofii!

Scholastika přijala tuto zásadu služebnosti; dala se však zmásti řeckou filosofií; místo aby scholastikové mluvili o službě *Bohu*, mluvili o službě *teologii*. Kdo byl tento Bůh, o tom byl zákon jasný: „Ty, Pane, s milosrdným milosrdně nakládáš a k člověku upřímnému upřímně se máš. K sprostému sprostně se ukazuješ a s převráceným převráceně zacházíš. Lid pak soužený vysvobozuješ a oči vysoké snižuješ...“ Tento Bůh byl Bohem srdce upřímného a rukou k činu napřažených. Obhájci pravověrnosti však, ačkoli by byli rádi tohoto Pána nad srdcem a vůlí lidskou doporučili, byli svedeni antikou k tomu, že mluvili jen o Bohu, který se zjevuje lidskému rozumu. Filosofie pak neměla sloužit milosrdenství, upřímnosti, sprostnosti a lidem souženým, neměla sloužit *praxi*, nýbrž jen učené teologii. Teologie je sama poznáním svého druhu, jak později scholastikové uznají; odtud vznikla už v začátcích scholastiky nepřirozenost, že místo aby se rozeznávala *praxe a teorie*, rozeznávala se *dvojí teorie*, filosofická a teologická. Tato nepřirozenost se nedala držet; tu byly kořeny krize scholastické.

## 5. Sv. Anselm

### a) Věřím, abych rozuměl

Tyto první zápasy mezi světským rozumem a duchovním zákonem usmířil vynikající muž té doby, největší filosof od Jana Scota *Anselm*, arcibiskup v Canterbury (1033–1109). Říkají mu „poslední Otec církevní“ a „první velký scholastik“. Vynikl i jako spisovatel i jako organizátor; hájil církevní autoritu a měl pochopení i pro filosofii. Formuloval ty idey, které povedou v následujících stoletích scholastiku; později bude útočištěm pro ty, kteří budou znova protestovat proti přemrštěnému rozumářství.

Rozum a víra jsou prý zdroje poznání; filosofie předpokládá učení Písma a je nutno především hájit „víru církví ustanovenou“; bez víry není možná ani filosofie; odtud často citovaná slova Anselmova: „věřím, abych rozuměl“. Byla to odpověď pořádkumilovného vůdce na sofistiku neklidných debatérů; jako by řekl, že napřed musí být pořádek, napřed musíme mít některé společné předpoklady, a potom teprve je diskuse možná. Byl to dále výraz středověkého přesvědčení, o němž jsme již jednali, že jedině loajální muž je pravým, čestným, tvůrčím člověkem. Bylo to i spolehnutí na vůli Boží (ne má, ale Tvá vůle se staň). Víra je prý také zdrojem zkušenosti, bez níž prý rozum nic nesvede; což není i dnes opravdová, živá zkušenost vyšší paní než rozum sám na sebe odkázaný? Ale v onom „věřím, abych rozuměl“ je obsažen i předpoklad, že víra je uznávání jistých pouček za správné. Toto intelektualistické pojetí u Anselma převládá, ačkoli mu nesmíme vytýkat, že by byl hřešil proti pojetí aktivistickému.

Jako druzí starší scholastikové, nezkažení ještě intelektualismem, klade Anselm hlavní důraz na vůli: vůle je příčinou hříchu; vůle lidská je svobodná, svoboda je její podstatou. Můžete někoho, jak chcete, spoutat i zabít: děláte to proti jeho vůli; jedinou věc ne-

může udělat proti své vůli, nemůže nevolky chtít. Vůle jen vůlí žije; na otázku, proč někdo něco chtěl, není jiné odpovědi, než: protože chtěl.

Sv. Anselm patří k té starší generaci scholastiků, kteří ještě byli tak prostě zbožni, že jim nenapadalo oddělovat filosofii od zbožnosti. Vskutku: proč by i nejdůslednější filosofování nemohlo být službou Bohu? Proč by bylo třeba ukládat rozumu nějaké hranice, aby se nedotkl práv Božích, když i rozum sám je od Boha? Proto sv. Anselm slovy „věřím, abych rozuměl“ také hájil práva filosofie proti reakcionářům a šel v důvěře ve filosofii tak daleko, že rozumově dokazoval i nutnost Trojice i vtělení Páně. Nevytýkejme mu to jako přenáhlení; naopak, bylo to metodicky správné: rozum slouží Bohu; aby mohl sloužit, musí být docela svoboden.

## **b) Ontologický důkaz o jsoucnosti Boží**

Od sv. Anselma pochází pověstný důkaz o jsoucnosti boží, na kterém si pozdější století lámala zuby; posledně Kant jej vyvrátil a v našich letech K. Barth opět hájil.

Anselmovy vývody znějí takto: „Jistě to, nač si nelze pomyslit nic většího, nemůže existovat jedině v rozumu. Kdyby bylo totiž pouze v rozumu, lze si myslit, že existuje i ve skutečnosti, což by byla větší věc. Jestliže jest tedy to, co jest podle našeho pomyšlení největší, pouze v rozumu, jest to takové, že nad ně si nic většího pomyslit nelze, a přece si lze pomyslit něco většího. Existuje tedy nade vši pochybnost to něco, nad něž si nic většího nelze pomyslit, i v rozumu i ve skutečnosti.“

Kant, jak známo, namítal proti tomuto dokazování, že míchá dohromady dvě podstatně různé věci: existovati a myšleno býti; že z nutnosti něco si *myslit* nelze nikdy soudit o tom, že něco *existuje*. Středověk ani starověk by byly neuznaly Kantův důkaz, protože pro ně „býti“ znamenalo „myšleno býti“. Boha nepoznáváme podle

tohoto pojetí vnějším smyslem; mysl naše nevráží do něho jako ruka do stolu; Bůh mluví k rozumu, tj. není pro rozum jen předmětem myšlení, nýbrž i hybnou jeho silou. Jako nelze říci o básni, že existuje mimo myšlení (mimo myšlení existuje snad jen potištěný papír) a jako fakt, že básni rozumím, je dokladem, že existuje, tak, myslil Anselm, jest porozumění Bohu dokladem existence Boží. Anselmův důkaz se nesmí brát jako pouhá logická hra pojmů: to živý, věřící člověk sám sobě svoji víru odůvodňoval.

Anselm se stal velkou autoritou pro pozdější scholastiku; vedle *Bernarda z Clairvaux* jest představitelem staršího směru katolictví, zbožného, prostého, aktivního, ale i vzletného. *Nábožensky* po těchto mužích scholastika už jen mohla jít z kopce.

## **6. Dialektikové se nedají**

### **a) Nálada doby**

Ve dvanáctém století, době stavby gotických katedrál a zpěvů *Chansons de geste*, se rozmnožil ve Francii počet škol i filosofů, a zájem o ně v obecnstvu vzrostl. Německo i Anglie poněkud pokulhávaly pozadu, školy v Chartres a později v Paříži v tu dobu vedly. Problémy zůstaly stejné: na jedné straně osoby oddaně věřící, na druhé romantičtí debatéri. Připomínají se zvl. *Attselm z Laon* (zemř. 1117), *Bernard z Chartres* (zemř. ve 12. stol.), *Vilém z Champeaux* (1070–1120), *Thierry z Chartres* (polov. 12. stol.), *Vilém z Conches* (1080–1154), *Gilbert de la Porrée* (1076–1154), *Johannes z Salisbury* (nar. 1180), *Alain z Lilie* (1128–1202), *Amalrich z Bènes* (druhá pol. 12. stol.) jako hlasatelé zajímavých teologických nauk.

Prázdné disputování profesorů dialektiky bylo bolestí doby; jeho souvislost se zbožností byla zcela povrchní; věřící marně hledali

prostředku, jak se mu ubránit. I byly řešeny např. problémy: když vedou na trh prase, kdo je opravdu drží, člověk, nebo provaz? Když kupuješ celý plášť, kupuješ také kapuci? Co jsi neztratil, to máš; neztratil jsi parohy, tedy je máš. Myš je slovo; slovo nežere mouku, tedy atd. Někteří dialektikové si prý troufali popírat i jsoucnost boží. Takové žvanění je pohoršlivé pro zdravý rozum; jak se neměli horšit ti, kteří byli oprávněni se domnívat, že se disputacemi oslavuje Bůh? I jinak světskost strhovala lid. Mnichové se např. zuřivě oddávali lovu zvěře. Abélard vzpomíná, jak jeho klášter vypadá: vchod není ozdoben ničím jiným než kostmi jeleními, medvědími, kančími a vy-cpanými výry! Obsah dopisů mezi Abélardem a Heloisou ukazuje mravní stav doby: pohlavnost a teologie se v nich divně k sobě tulí; lidé se honí jen za slávou, majetkem, mocí; zločinec je trestán tak, že ho vykleští a oslepí, ale tomu, kdo ho navedl, se nestane skoro nic.

V tomto prostředí shánky po duchaplnostech, přikrytých pláštěm teologie, vzrostl nejgeniálnější filosof dvanáctého století, *Petr Abélard* (1079–1142), „rytíř scholastiky“. Stojí za studium.

## **b) Filosofovo neštěstí**

Bylo napsáno mnoho sentimentálních úvah o Abélardovi a Heloise na základě dopisů mezi nimi, které byly vzbuzeny listem Abélardovým, „Historie mých neštěstí“. Povíme stručný obsah tohoto středověkého neštěstí pro poučení filosofické.

Petr Abélard, z rytířské rodiny v Bretagne, odešel po domácí vědecké přípravě ve dvaceti letech na studia do Paříže. Bylo to asi sto let před založením univerzit, ale škol už bylo mnoho v Paříži i na venkově, zájem o vzdělání byl veliký. Lidé si dávali záležet na dobré latině, dovolávali se Cicerona jako stylistického vzoru a rádi špikovali své projevy citáty ze starých spisovatelů. (Tzv. kuchyňská latina pochází teprve z doby pozdější, když už scholastika byla zmechanizována). Abélard byl nadaný mladý muž, výmluvný,

bystrý, s velkými vědomostmi; jasně formuloval, plynně přednášel. Současníci vesměs mluvili s obdivem o jeho talentu; on sám o sobě mluvil jako o jediném žijícím filosofovi. Volnost na školách byla tehdy neobvyčejná; student mohl snadno volat profesora k pořádku a Abélard té příležitosti využíval; založit slavnou školu nebylo tehdy asi těžší než založit dnes jazykové kurzy. Dostal se rychle dopředu, ale potkalo ho neštěstí: pohádal se jako student se všemi profesory i se soudruhy. Ale nepohádal se pro nějaký nový program, který by byl podával, nýbrž vybuchl po každé jen s nějakým nápadem a přetrumfl učitele v disputaci. Profesori ho nenáviděli: neštěstí! Našel Heloisu, dívku chudou, jak se zdá, sirotka, mladší o dvacet let, ženu zcela neobvyčejnou. Měla pochopení pro něho: i pro jeho zevnějšek i pro krásný hlas, pro úspěchy v disputacích, znala jeho teorie, uměla o nich debatovat a i dovolávat se jich v životě; znala řeči i literaturu. Měl s ní dítě, když jí bylo sedmnáct let; neštěstí! Její poručník naléhal na sňatek, Abélard se bál, že si sňatkem zkaží kariéru: vykládá ten strach v dopise s výmluvnou a málo taktní podrobností. Našel se kompromis: dítě nechal u svých příbuzných, dal se s Heloisou tajně oddat a hned ji dal do kláštera (který neměl nejlepší pověst). Zachovaly se vzpomínky obou na syna; Abélard mu věnoval básně, v nichž ho poučuje o svých zkušenostech, že prý „milejší jest pokorná prostitutka než hrdá panna čistá“. Byla to poklona, kterou učinil své ženě? Zachoval se také dopis Heloisy, v němž žádá známého o protekci pro tohoto syna. Co chtěl Abélard tajným sňatkem vyřídit, těžko říci; podle dané situace sňatek nemohl zůstat utajen. Poručník nebyl spokojen; mluvílo se o tom, že Abélard se toulá s lehkými holkami a že chce učinit Heloisu jeptiškou, aby se jí zbavil. Z dopisů nelze soudit, že by byl Abélard tohoto úmyslu neměl. Poručník věděl také, že Heloisa slepě udělá všechno, co Abélard poručí.

Heloisu šla bydlit do kláštera, nevěříc v duchovní život, jak sama vyznává; Abélard byl volný. Osud mu nepřál toho štěstí, že takto

rozřešil svůj poměr k ženě; poručník se pomstil, najal chlapy, kteří Abélarda v noci přepadli a vykleštili. Jaká ztráta, jaké neštěstí! I vstoupil Abélard také do kláštera, jak píše, ne z přesvědčení, ale aby ušel hanbě. Jaký vliv mělo poté eunušství na jeho charakter, těžko hádat; stal se mrzoutem, trpěl, zdá se, stihomamem a snad i jeho zvláštní egocentrický poměr k životu byl posílen. Přednášel však dál a měl dále převeliké úspěchy, jeho logika triumfovala a sláva rostla. Na 3000 studentů ho poslouchalo! Nepohodl se však s mnichy i s církví, opět jen pro jakousi bravurnost; dosud totiž neměly jeho spory významnějšího programu; bylo to hýření analýzou a důvtipností. I utekl ze zoufalství ze světa; našel si pěkné místočko v přírodě, asi 30 mil od Paříže, daleko ode všech obydlí, u řeky, a tam se usadil jako poustevník. Studenti ho i tu našli a brzo kolem poustevny povstal jakoby středověký skautský tábor. Postavili si tam stany, spali na trávě, živil se, čím se zrovna dalo, a poslouchali Abélardovy filosofické výklady. Brzo si postavili i chaloupky z hlíny a kamení, ba i kostel z kamení a dříví, tedy jakýs klášter. Jaká krása!

Jaká krása tento život v přírodě, daleko od lidí, a toto nadšení mládeže – pomyslíme si my. Na Abélarda se však usmálo štěstí. Bylo mu tehdy nabídnuto opatství kdesi v západní Francii, což byl úřad výnosný a čestný. Přijal a opustil tábor. Co se stalo se studenty? Lidé z okolí prý měli Abélardovi za zlé, že toto romantické místo opustil; a vskutku, zase se našel jakýsi mstivý útočník na Abélarda, v osobě mnichů opatství: byli prý nesnesitelní, píše Abélard; bál se, že ho zabijí. I utekl z opatství k jednomu známému (ale úřad si nechal) a poslal příteli otevřený dopis, v němž si naříká na všechno, co ho dosud potkalo: na hádky s profesory, neštěstí s Heloisou, spory s církví, vykleštění, i na podřízené mnichy. Velice sám sebe litoval.

Co se zatím dalo s Heloisou? Léta uplynula od té doby, co se rozešli s mužem; stala se jeptiškou, jak nařídil, zmizela z povrchu světa. Ba, věc byla horší: klášter, v němž žila, byl odevzdán jinému



účelu a jeptišky byly vyhnány. Zdá se však, že tato žena uměla víc než řecky a hebrejsky (jak se o ní říkalo) a než debatovat o filosofii. Našla si protekci a vymohla si pro sebe a pro několik jiných jeptišek, mezi nimž byly i dvě sestry jejího muže, za dar ten skautský tábor, kde působil dříve Abélard. Abélard jí klášter odstoupil. Byla to divočina, daleko od lidských obydlí; jak jen tam mohly jeptišky žít? Ale lidé se smílovali a i organizační talent se ukázal; zanedlouho na tom místě stál pěkný klášter, spořádaný, a jeptiškám se dobře vedlo. Heloisa jej vedla; byla v něm abatyší. V tu dobu jí přišel do ruky onen dopis, který psal Abélard svému příteli o svých neštěstích. Její muž je nešťasten! Ihned mu napsala list, pohrdavý ke zbožnosti, vášnivý a oddaný. Jaký dopis! Láska a výčitky, snaha potěšit a utajené vzpomínky na vlastní nesnáze, povinnosti abatyše a vědomí, že je to přece její muž, kterému píše, se chvějí v každém slově.

Co Abélard? Učinil z ženy jeptišku, tedy byla jeptíškou; a on sám byl teď důstojným opatem; i napomenul ji mravně, dal rozhřešení a vzdychal hlavně na své neštěstí. Heloisa přijala rozhřešení, snesla jeho hrubosti, těšila jej, dala se s ním do disputací o filosofii a učinila z tohoto ztroskotance jakoby duchovního rádce svého kláštera. K čemu jinému se jí chudák hodil? Ale pořád byl jejím absolutním pánem. Byla zatím daleko široko známa; vynikající osoby se stavěly v jejím klášteře, mezi nimi i Bernard z Clairvaux (žil nedaleko), muž přísný, čestný, přímý puritán, autorita tehdy rozhodující.

Bernard znal působení Abélardovo; jeho praktickému a pozitivnímu smyslu se přičil tento „mnich bez disciplíny, představený kláštera bez péče o svůj úřad, který neumí ani zavést pořádek, ani se pořádku podvolit“. Jaké to posouzení filosofie! Abélard do něho rýpal; Bernard se pokoušel vyřídit věc po dobrém, ale marně; konečně měl Abélarďa dost; svolal koncil do Sens (1141; byl to mocný pán a nelekl se ani papeže) a Abélarďa rozdrtil pro jakési teologické formule. Abélard byl obrany neschopen; dovedl duchaplně kritizovat, ale neuměl se držet; co vlastně také měl hájit?

Jeho nestatečnost před soudem všelijak omlouvají; ale Abélard na výzvu k disputaci odpověděl útekem ze shromáždění a odvoláním k papeži. I byl odsouzen. Byl v zoufalé situaci, v jaké nikdy předtím. Tu si vzpomněl na Heloisu a napsal jí dopis. Prý soudili jeho filosofii a tak ho ponížili! „Heloiso, moje sestro druhdy tělem nejmilejší, teď ještě nejmilejší v Kristu, *logika mne zprotivila lidem!* Oni říkají ... že jsem výborný v logice, ale že jsem těžce nedostatečný v čisté lásce (vědě Pavlově) ...“ Jaký výkřik filosofa na konci jeho kariéry! Co si asi myslela Heloisa?

Koncil Abélarda odsoudil a Abélard byl zničen na těle i duchu. Potácel se ještě nějakou dobu světem a umřel v jednom klášteře. Jeho představený podal o tom rétorickou zprávu Heloise; vzpomíná v ní, jak se Abélard nakonec smířil se vším; zapomněl udat, že vzpomněl i na Heloisu? Či zapomněl ji Abélard před smrtí pozdravovat? Když dostala zprávu Heloisa, požádala známého opata o pomoc. Vypravujeme o době rytířské: opat dal tajně tělo Abélardovo z hrobu klášterního odnést a přinést Heloise; pohřbili jejího pána slavnostně v jejím klášteře. Když po letech zemřela, dala se pochovat do jeho hrobu.

Ve škole nám vypravovali povídku o člověku, kterého stíhalo neštěstí. Marně mu hleděli pomoci; konečně mu dali měšec peněz do bochníku s chlebem, aby mu je nemuseli dát přímo, a těšili se, že je tam najde. Ale on nerozkrojil chleba a daroval jej žebrákovi. Vzali chléb žebrákovi, nadeběhli našemu nešťastníkovi a položili měšec s penězi na lávku, přes kterou půjde. Nešťastník však začal filosofovat: napadlo mu zkusit, jak by se protloukl, kdyby byl slepý; i zavřel oči a šel, ťukaje si hůlčičkou, a přešel peníze, nevida jich. – I u Abélarda je třeba si vzpomenout, jako jsme si vzpomněli při Sokratovi, na učení, že prý filosof zná a ukazuje cestu k pravému lidskému štěstí. Zná cestu k pravému lidskému štěstí!

### c) Křesťanem být jest být logikem!

Abélard neměl destruktivních plánů; byl to muž geniální v bystré dialektice, uměl velmi jasně formulovat; je však těžko přímo udat, co *vlastně filosoficky chtěl*. Byl to veliký intelektualista; rozum, důvtip, argument byly pro něho jakoby programem a to bylo jeho neštěstí. Jako by proti vlastní vůli kritizoval, odůvodňoval logicky tam, kde druzí se odevzdávali, tvořili, zbožně věřili. Takový byl duch doby, která si libovala v argumentování; Abélard mu dal výraz paradoxními slovy, že *křesťanem být je být logikem*. Jaká to divná nálada tehdy vládla, když lidé mohli být nadšeni takovým pojetím křesťanství! A přece se toto pojetí táhne jako spodní tón celou scholastikou; ne všichni je tak příkře vyjádří, ale naráželi na ně už apologetové, sv. Augustin i organizátoři středověkých nauk; ani Tomáš Akvinský mu nebude nevěren. Věcně však Abélard stál na názorech své doby: opíral se o tytéž spisovatele jako jeho doba: o Boéthia a Cicerona, které pokládá za největší z latinských filosofů; Seneku má za největšího etika. Uznával církevní autoritu v celém rozsahu, uznával dogmata i zjevení – jenže viděl jakoby jen jejich intelektuální obsah. Bernard mu vytýká, že spoléhá jen na rozum, z něhož dělá jakoby „páté evangelium“; rozumějme, nikoli, že by kritizoval, nýbrž že za hrou rozumu u něho už nic není.

Spis Abélardův „Úvod do teologie“ je prvním velkým středověkým pokusem soustavného zpracování „nauky o víře“ a začátkem velkých teologií, které poté byly sestavovány scholastiky. Už církevní Otcové prý užívali filosofické argumentace a právem; i rozum pochází od Boha, a tedy neodporuje zjevení. Rozumové analýzy je zapotřebí; jsou hodni opovržení, kdo věří bez důkazů; třeba je pochybovat a tak se dobýt pravdy. Při tom je dbát jednak autorit, jednak rozumu, přičemž autority jsou vyšší instancí. Ke spáse je prý zapotřebí tří věcí: víry, lásky a svátostí; vírou rozumí dogmatický obsah teologický, tedy nauku a rozumový soud o ní: „víra je úsudek o věcech

nadsmyslých“. Neodchyluje se tím podstatně od pozdějšího katolictví, formovaného teologií Tomáše Akvinského, ale v jeho době tento příliš světský názor o víře ještě urážel. Koncil tehdy odsoudil jeho názor, že „víra je pouhé uznávání věcí neviditelných“, a právem odsoudil; tehdy se ještě živě cítilo, že víra je v první řadě oddanost. Abélard teoreticky uznává oddanost, ale nemá pro ni srdce; žil jen rozumem, a proto se také posmíval, jako druzí intelektuálové, slepé víře, která nic nedokazuje a nechce mít dokázáno. A my dosud jsme náchylni mu dát v této věci za pravdu. A přece je věc na pováženou: byla víra Heloisy v Abélarda „slepá“?

Připomíná se za druhé Abélardův spis „Sic et non“ (Ano a ne), jehož metoda, pěstovaná ovšem i jinými současníky, se stala vlastní metodou scholastiky. Abélard v něm sestavuje sporná mínění Písma a církevních Otců i jiných starých dokladů o dogmatických, mravních, historických a právních otázkách, a to tak, že udává, jak o téže věci jeden soudil tak, druhý opačně. Např. uvádí doklady pro a proti, že víra se má opírat o rozumové důvody, že Marie porodila Ježíše a zůstala fyzicky pannou, že skutky neospravedlňují atd. Přitom však nejde Abélardovi snad o vyhledávání těžkých, obtížně řešitelných problémů ani nechce snad najít pravdu, která se skrývá za těmito rozpory středověkých autorit. Jen v předmluvě udává jakýs povrchní návod, jak rozpory smířit; jinak je spis jen sbírkou materiálu pro disputatione: „aby se mladí čtenáři co nejvíce povzbudili k vyhledávání pravdy a aby se stali bystřejší v jejím hledání“. Ve spisech toho druhu středověk nehledal nic skeptického; dialektika se pokládala za nejúčinnější prostředek obhajoby křesťanství proti lidem vlažným, nevěřícím a kacírům. Vyučování v obratném manipulování s autoritami církevními patřilo k školské výchově, a proto je spis Abélardův jednak jen jedním z mnoha spisů toho druhu, jak je doba jeho produkovala, jednak je předchůdcem literatury o tzv. „sentencích“, v nichž se právě takováto argumentace pro a proti prováděla.

#### d) Předchůdce přirozeného náboženství

Abélard uznával zjevení a nenapadlo mu pochybovat o některém dogmatu; přece se však dal unést svým nehistorickým pojetím k názorům, které současníci nemohli uznat za pravověrné. Zjevení, ať znamená cokoli, je historickou událostí: Bůh zjevil *nejprve* Mojžíšovi zákon na hoře Sinaj, *potom* prorokům v zemi izraelské, Ježíš zjevil později apoštolům své poselství. Zjevení přichází odjinud k člověku, člověk se mu podvoluje jako rozkazu, který mu *byl dán*, kterého si nelze sám vymyslet. Abélard tohoto historického základu zjevení necítil; jak také? Jestliže jeho doba byla oddána novoplatonství, podle něhož všechno, co se kdy na světě stane, je od věků vepsáno ve světě idejí, a jestliže lidský rozum je jen jakýmsi zatemnělým rozumem božským, pak tytéž ideje, které jsou od pradávna v Bohu, jsou v podvědomí i v člověku; zjevení je pak jen uvědomování si toho, co v naší mysli už jest. Zjevením byla pak pro onoho otroka Sokratova Pythagorova poučka, když Sokrates, jak vypravuje Platon, mohl obratným vyptáváním poučku z něho vylákat. Takto nehistoricky chápal zjevení také Abélard; zjevení a intuice je podle jeho pojetí vlastně jedna a tatáž věc. Učí, že Bůh působí sice vnějšími prostředky, tedy tím např., že sdělil zprávu jakousi Mojžíšovi, prorokům, evangelistům, tím, že skrze anděly oznamoval lidem svoji vůli a že i jiné zázraky se dály. Milejší je mu však jednat o vnitřní inspiraci (interna inspiratio), kde člověk přímo, intuitivně nahlíží božskou, věčnou pravdu. Tu inspirace, poznání i důkaz jsou jakoby jedno a totéž, anebo vyvěrají z téhož pramene; takové „zjevení“ pak je vlastní pohanům, židům jako křesťanům a je přirozeným základem mravnosti. Není pak rozdílu mezi zjevením a geniálním viděním pravdy; zjevení není tu nic myslí cizího, odjinud do ní vnikajícího; je to jakoby vlastní produkt myslí, a přece je to i dílo boží. Tohoto geniálního zjevení byli účastni stejně pohané jako křesťané; co Bůh křesťanům zjevil, to prý pohané po-

znali rozumem: „protože tyto věci o Bohu přirozeně každého rozum učí“. I měli prý pythagorejci, Platon, Hermes a Cicero už skoro celou křesťanskou teologii; byli to křesťané před křesťanstvím, tajili však své učení a přizpůsobovali je potřebám lidu. I jest křesťanství tak staré jako svět.

Křesťanství tak staré jako svět! To právě je titul pověstného spisu M. Tindallova z r. 1730, v němž tento osvícenec usoustavnil názory deistické a volnomyšlenkářské! Takové učení bylo hodně rozšířeno v době Abélardově; slyšeli jsme, jak Alkuin pokládal antické filosofy za křesťany s tím vedlejším rozdílem, že nebyli ještě křesťansky organizováni. Kult Platona, Aristotela a vůbec antiky přirozeně vedl k takovým důsledkům. I učil Abélard, že „učení o Trojici bylo vnuknuto skrze proroky židům a skrze filosofy pohanům“ a učení filosofů pohanských mu bylo skoro stejně božským jako učení sv. Otců: „Shledáváme, že život i nauka jejich (tj. antických filosofů) vyjadřuje největší evangelickou nebo apoštolskou dokonalost a že se od náboženství křesťanského nic neodchylují, anebo jen tak tak ... jim, jak jsme řekli, i víra v Trojici byla zjevena, jimi byla kázána...“ Starozákonní proroci a apoštolové prý čerpali svoji moudrost ze spisů starých mudrců.

Byl to názor naivní, ale rozšířený; vždyť ještě Dante skoro o dvě stě let později se dává poučovat o křesťanství od Vergilia a shledává se v očistci s antickými básníky. Antika, zvláště latinská, byla tehdy pokládána za část kultury středověké; autority latinské, bez ohledu na to, byly-li pokřtěny, či nic, byly pokládány za doklady pro víru. Abélard v této věci šel s duchem doby; liboval si v citátech z antických básníků „pro krásu jejich výmluvnosti a ozdobnost jejich slov“, a nepřipustil si, že by se mohla antika přičít evangeliu; cituje vedle křesťanských autorit Cicerona, Seneku, Vergilia, Horácia, Ovidia aj., ba dovolává se i brahmínů.

Takovéto svobodomyšlné úvahy vedly některé spisovatele středověké k srovnávání pohanství s křesťanstvím. Také Abélard se o to

pokusil v „Dialogu mezi pohanem, židem a křesťanem“. Samo téma je dráždivé; ačkoli Abélard dává za pravdu křesťanovi, přece jen v praxi redukuje rozdíl mezi nimi na rozdíl *poznání*, takže se blíží i tu k hranici deismu. Každý prý může být přesvědčován jen instancemi, které sám uznává, a je tedy nesprávné potírat pohany slovy Písma anebo dogmaty církevními a nelze řešit otázek teologických upalováním na hranici; je třeba vlastního svobodného přesvědčení.

U odpůrců narazil také učením o mravnosti. Jako moderní skeptikové došel i Abélard závěru, že základem jednání je přirozený zákon mravní, který byl dán lidem dřív, než bylo zjevení; bez plnění přirozené mravnosti nikdo nemůže být spasen a teprve na ní je založena mravnost zjevená; přirozená mravnost je prý lidem vrozena. Tak postavil proti sobě zjevení a přirozenou mravnost, podobně jako to učinil později Tomáš Akvinský, jenže šel dál a učil, že jen svobodný čin podléhá mravnímu soudu; odtud odvozoval, že prý o mravnosti a nemravnosti rozhoduje jen dobrý a zlý úmysl, nikoli skutek sám. Na tomto základě je napsána jeho Etika, a s tím souhlasí i výklady v jiných jeho spisech; Heloisa se tohoto učení dovolává. Jak známo však, je cesta do pekla dlážděna dobrými úmysly; odpůrci se také právem ptali, kde potom je vůbec nějaké objektivní měřítko pro mravnost a nemravnost? Neboť, kdo přijme zásadu Abélardovu, musí uznat, že mravnost vůbec nemá obsahu a jest jen stavem mysli. Také ostatní teze, vybrané z jeho spisů, které byly na koncilu odsouzeny, se nedají držet – pokud se vůbec o ně dnes zajímáme: že duch svatý je všeduše světová, že jednání boží je předem determinováno, takže může dělat jediné to, co doopravdy dělá, že nemůže ani nemusí zabránit zlému; jediné jeho učení, koncilem odsouzené, že nevědomost hříchu nečiní, je nám přijatelné.

I mnoho jiných zajímavých poznámek se najde ve spisech Abélardových. V předešlém století ho velebili jako osvícence dvanáctého století a předchůdce novodobé svobody badání. Není to docela nesprávné. Opravdu má u něho rozum velikou moc; opravdu je to duch

kritický. Postihl nedostatky učení své doby a narážel na správnější řešení. Ale jeho vliv na následující doby byl malý. Snad proto, že ho koncil odsoudil? Byl své doby slavným a vlivným mužem; Bernard z Clairvaux si stěžuje, že ho i kardinálové v Římě se zájmem četli; žáci, jak víme, se za ním jen hrnuli. A přece je těžko najít, koho nadchl, kdo se chopil jeho praporu a ve jménu jeho ideálu dále bojoval. *Neměl ideálu*, neměl životního cíle, žádného konkrétního učení, žádné teorie. Byl veliký v analýze, ale bezmocný tam, kde měl vypracovat pozitivní myšlenku a v ní stát. Jinak jeho upřílišněný intelektualismus jen rozvíjel, co leželo v jádru církevního učení; kult antických filosofů a jejich srovnávání s křesťanstvím zavedl v podstatě už Augustin; což neučinil Tomáš Akvinský z Aristotela sloup církevního učení? Abélard byl dítětem scholastiky i ve svém intelektualismu; jen upřílišnil, co dělali ostatní. Byl odsouzen pro jakési formule; prohrál proto, co mu vytýkali: lásky u něho nebylo... a scholastika na jeho neštěstí zahyne také.

Přednášky Abélardovy prý poslouchal *Petrus Lombardus* (z Itálie, † 1164), biskup v Paříži, který vynikl spisem „Čtyři knihy sentencí“; je napsán po způsobu Abélardova spisu „Ano a ne“ (jen je méně intelektualistický); spis ten, myšlenkově málo samostatný, jakási sbírka problémů intelektuálních, právních a mravních, se stal pro následující staletí takovým základním zákoníkem disputací teologických, jako byl spis Graciánův základem církevních názorů právních.

### **e) Tři druhy kacírství**

Kacírství bylo v středověku pokládáno za znamení nejhlubšího duchovního úpadku; v nové době se stalo čestným titulem pro ty, kdo ve středověku byli z kacírství podezíráni. Ani jeden, ani druhý extrém není správný. Zkusme raději rozlišovat než odsuzovat anebo velebit.



Ve středověku existovala *kacířská hnutí*, zvláště ve století 12. a 13.; připomíná se mj. bogomilství, kataři, valdenští, albigenští. Byla vedena a šířena většinou lidmi neznámými; vycházela z neznámých středisek a šířila se jako nákaza. Byla podnícena manicheismem, a tedy byla původu asijského; jejich přívrženci bývali lidé řádní, mravní (i dnešní chudí lidé oddaní spiritismu bývají takoví), ale vzpírali se organizaci (jako dnes radikální pacifisté) a byli pronásledováni, jako jsou dnes odpírači vojenské služby; zdá se, že mezi našimi spiritistickými horaly z Podkrkonoší a těmito kacíři středověkými nebyla analogie jen povrchní. Tato lidová hnutí nezaložila ani vlastní charakteristické literatury, ani filosofie; dějiny vzdělanosti jdou podle nich, jako by jich nebylo. Nejenže tito kacíři neměli být pronásledováni, ale inteligence středověká jich vůbec nepochopila; nepoznala, že jde o lidové hnutí, nikoli o filosofii, a pronásledovala je, jako by měli nesprávné teologické názory o dogmatech církevních; neměli těchto názorů, ubožáci, jako neměli názorů o vyšší matematice. Z protokolů vyšetřovacích a z metod, kterými se tito kacíři hledali, jde, že opravdu středověk byl tak barbarský, že tyto prostinké lidi upaloval pro složité teologické spekulativní pojmy. Scholastika bohužel nebyla intelektualistická jen v univerzitních disputacích: toto těžké nedorozumění ukazuje, kam až člověka zavede jednostranná víra v rozum; je-li pravda, že křesťanem být je být logikem, jak říkal Abélard, potom běda prostým lidem!

Byl druhý typ kacířů, kacíři učení, k nimž patřili Gottschalk, Berengar, Abélard a jim podobní. Byli to intelektuálové, kteří neuznávali pro sebe daných společenských závazků; neměli programu, ale chtěli být svobodni od každého programu. Byli učení, duchaplní, jedině čistá teoretická pravda je jejich paní. Antičtí filosofové vyvinuli tento typ lidí ve velkém; Sokrates je velikým představitelem intelektuála, jenž shora shlíží na špinavé starosti prostého občánka. Vypravovali jsme o tom, jak byl Sokrates povznesen nad

lid při slavném svém procesu. Přezírání lidu, chátrý nevzdělané, vyhrazování si zvláštních práv pro vzdělance jsou vlastností tohoto typu kacírů. Pro Berengara je lid výlupkem nevědomosti; Berengarovo učení není pro chátru, jest jen pro vyvolené; chátra se hodí jen k tomu, aby volala ukřižuj, ukřižuj! Čistá pravda jsou perly, které se neházejí sviním; před lidem musíme pravdu tajit; musíme se před ním chránit tím, že myslíme jinak v srdci, jinak mluvíme ústy. I Kristus si prý takto vedl. Abélard má podobné názory o lidu; Bernhard mu vytýká, že pohrdá vírou prostého lidu; nejen vírou pohrdal, nýbrž i životem občanským, dětmi, rodinou, ženou. Řecká víra lidová byla prý, píše, ovšem pověrou; ale filosofové dovedli se jako vzácné výjimky nad ni povznést. Písmo je prý pro lid nevzdělaný; kvůli němu je obrazná jeho řeč; člověk osvícený však snese tuto řeč, protože chápe její obraznost. Víra bez důkazů je prý pro sprosté lidi; vzdělanec žádá si napřed poznání, pak teprve uvěří. Lid se také proti Abélardovi bouřil; za koncilu v Sens ho prý chtěli ukamenovat.

Aristokratická povýšenost těchto intelektuálů se odráží od spoléhání jejich odpůrců na lid. Proti Berengarovi prý řekl Lanfranc, že prý raději chce stát s prostým lidem bez důvodů a bez autority než s Berengarem, který přináší důvody i autority. Vyjádřili bychom se snad opatrněji než Lanfranc, jeho hlas je však hlasem demokrata!

Jest konečně třetí druh kacírů, revolucionáři, kteří se vzbouřili proti danému pořádku a troufají si zavádět pořádek nový. Chelčický, Luther, Kalvín byli toho druhu; takových mužů však středověk, o němž vypravujeme, ještě neznal.

# HLAVA ŠESTÁ

## KŘEŠŤANSKÁ MYSTIKA

### ***1. Mystika antická a křesťanská***

Křesťanská mystika, která se táhla celými dějinami křesťanství, v 12. a 13. stol. však zmohutněla, se lišila v důležitých věcech od mystiky antické. Antická mystika byla průvodkyní mýtu; tu člověk se vzdával i rozumu i vůle a skrze askezi a vytržení se odevzdával vizi absolutna. Čarodějnictví, fetišismus, astrologie, teosofie, mystérie a všeliké podobné projevy byly způsoby, kterými se obětovalo na oltáři mystiky. Panteismus byl vyznáním těchto nálad. Křesťanství rostlo v této náladě mystické; novoplatonství bylo vlastně filosofií křesťanskou až do nového věku; *Proklos, Jamblichos*, zvláště však *Dionýsios Areopagita*, novoplatonští mystikové, byli velkými autoritami středověkými. I hrozilo stále nebezpečí, že křesťanští myslitelé upadnou do panteismu, do pasivní vize kosmu, do fatalismu; toto nebezpečí nepředvíдали ani nejkritičtější scholastikové, ani Tomáš Akvinský. Vskutku však byli těmito svodům mystiky antické vzdálenější křesťanští mystikové než racionalisté a skeptikové. V pozadí výkladů Gottschalkových, Berengarových, Abélardových, Roscellinových jako by se mihotaly stíny teosofie a fatalismu: teze o nutném předurčení člověka ve spasení nebo zatracení připomíná indická karma; v pozadí za polemikou proti Trojici se mihotá nepřiznaný panteismus; učení o tom, jak antika už byla účastna toho zjevení, které přineslo později křesťanství, se podobá podezřele teosofickým spekulacím našich dnů o tom, že moderní filosofie, Kant, pozitivismus, ba i moderní věda, jsou obsaženy už v učení čínského mága Lao-c' anebo v mýtu brahmínském.

Křesťanští mystikové však bojovali právě proti těmto sklonům teosofickým: proti vznešené učenosti stavěli praxi životní, odsuzovali pasivní vizi absolutna ve jménu aktivní vůle, proti teosofii o Ježíši Bohu Synu stavěli živého Ježíše, jenž jest výzvou k následování. Někdy podléhali svodům mystiky antické; většinou však znamenala jejich mystika protest proti antice, touhu vrátit se k čistému evangeliu, spoléhání na prostý, praktický život. Antický mystik se povznášel k Bohu *zřením*; domníval se, že rozum lidský je v podstatě božský a že v extázi se člověk Bohu připodobňuje. Křesťanští mystikové sice někdy upadali také v tento mýtus; jiní však rozpoznali jeho šalebnost a protestovali proti tomu, že by v extázi *splyňovaly spolu dvě podstaty*, lidská a božská, nýbrž tu lidská *vůle* prý projevuje úplný *souhlas* s vůlí božskou.

Kázání evangelia o blahoslavených chudých duchem, o milování Boha a bližního byly zastíněny světskými spekulacemi o všelikých temných místech Písma. Zbožnost byla vážně ohrožena; mnozí vůdcové církve se lekali, obraceli se o pomoc k sv. Augustinovi; protestovali proti „duté žvanivosti filosofů“ a viděli jedinou správnou filosofii v následování Krista. I hledali navrátit se ke zbožnosti starých křesťanů, která se bála tohoto světa: „Zapomeň na svůj národ, na svůj rodný dům, odříkej se tělesných žádostí, odnauč se způsobům tohoto světa, odříkej se svých starých neřestí.“ Byla to nálada, z níž tehdy vyšel v Itálii sv. *František z Assisi* (1182–1226) a ve Francii mystika, jejímiž vůdci byli sv. *Bernard* (1091–1153), *Hugo de St. Victor* (v 12. stol.) i sv. *Bonaventura* (v 13. stol.).

## **2. Sv. Bernard**

*Sv. Bernard z Clairvaux*, zakladatel opatství toho jména, velká autorita ve své době, diplomat ve službách církve a francouzského státu, asketa; za schismatu papežského se rozhodl pro papeže Innocence

a několika cestami do Itálie vymohl mu uznání. Provokoval druhou křížovou výpravu proti Turkům, byl mocným nepřítelem světácké filosofie, ale i nepřítelem kacířů, vynutil si odsouzení nauk Abélarových i jiných, donutil scholastika Gilberta de la Porrée k odvolání učení o Trojici, vedl boje proti albigenským i proti revolucionáři Arnoldu z Brescie. Bouřil i proti hrabivosti římské kurie a proti její chtivosti světské moci. Jaká to jiná bojovnost, než byly duchaplnické disputace Abélardovy před žáčky ve škole! Nenáviděl těchto disputací; „moje filosofie je znát Ježíše, a to Ukřižovaného,“ řekl, Ježíše, člověka prostého spíše než posvěceného a pomazaného. Pravdu najdeme prý na dně pokory; třeba si uvědomovat vlastní bědnost a bídu bližního a třeba se očistit; jen tak se dostaneme k vidění Boha v extázi, nikoli k vidění jeho majestátu, nýbrž k vidění jeho vůle. Tu se prý člověk rozplyne ve vůli boží jako kapka vody v sudu vína, připodobní se vůli boží jako rozžhavené železo k ohni a jako ozářená krajina k slunci. Milovat je třeba: jestliže opravdu máš rád, nutně věříš, žes také milován. Zkušenost rozhoduje, nikoli teorie, tvrdí tento vynikající předák středověku; zkušeností (experientia) rozuměl ovšem duchovní zkušenost; zbožný muž má zkušenost o boží dobrotě. Věda učí, že zkušenosti neodvodíš z rozumu; Bernard učil, že ani lásky neodvodíš z rozumu; napřed je třeba se odevzdat, vyjít s porozuměním vstříc a pak teprve je možno spekulovat. Jeho učení ovšem svádělo k falešnému výkladu, způsobenému učením církevním. Církev předkládala k věření spekulativní věci a žádala, aby věřící tyto spekulace milovali, aby jich poslouchali a jim se pokořili. Bernard, věrný církvi, uznával toto pojetí, a tak koneckonců jen podporoval pravověrný katolický intelektualismus.

Bernard, osovateľ středověké mystiky, byl závislý na sv. Augustinovi i na novoplatonství; byl však směhlým vůdcem doby, bojovníkem, ba válečníkem, byl směhlý k papežům i mocnárům; nejen zření Boha, ale i vůle byla částí jeho zbožnosti. Po prvé po Augustinovi

a po prvé ve středověku, který až do jeho doby jen neobratně se bránil panteistickému úskalí, ukazoval, jak vůle a láska jsou částí křesťanského života; odtud víra není jen souhlasem s předloženým učením, nýbrž je „dobrovolným výběrem předložené pravdy“. „Jako vnějšího člověka poznáš po tváři, tak se vnitřní projevuje vůli“; „netáhne rozum vůli, nýbrž vůle táhne rozum k víře“.

Bernard praktik – Abélard profesor; Bernard organizátor – Abélard debatér; Bernard muž vůle – Abélard muž spekulace; Bernard pro zkušenost – Abélard pro rozum; jakou mají tito mužové ozvěnu dnes? Dějepisci filosofie ukazovali, jak Abélard byl prý předchůdcem novověké kritičnosti, jak byl nespravedlivě utlačován Bernardem a katolickou církví; odvraceli se s odporem od mystiky Bernardovy a ukazovali s pohrdáním na to, jak to byl bojovník, který provokoval křížácké války. Uvidíme však, že z mystiky středověké se vyvinula přírodověda nové doby; jestliže pak odpor nové doby proti scholastice měl vůbec nějaký smysl, nebyl to právě odpor proti prázdnému debatování a proti přeceňování logiky? A co se týče válek křížáckých, budme opatrní: ti, kteří je odsuzují, většinou bohužel neodsuzují jen válčení, nýbrž odsuzují energii, se kterou lidé poznanou pravdu chtějí v životě uplatnit. Ať je válka jakkoli hrozná: jestliže „pravda vítězí“, je třeba boje!

### **3. Hugo St. Victor**

Mystika byla sice pochopitelným útočištěm těch, kteří protestovali proti intelektualismu, ale vysvobození od scholastiky nemohla přinést. Ukázalo se to u jiných mystiků té doby. Hugo ze St. Victor (1096–1141), přítel Bernardův, největší mystický filosof středověký, vedl školu v St. Victor v Paříži. Útočil jako Bernard proti Abélardovi, ale byl to učenec a kontemplace mu byla ideálem. Nejenže neodsuzoval vědu, nýbrž nesouhlasil s Damianem, který jí pohrdal; Hugo

vypravuje o sobě, jak od mládí toužil po vědění, které ovšem musí být jednotné; všechno musí stát ve službách vědění o Bohu.

Jako Noemova archa plula nad oceánem, tak se duše zmítá na moři tohoto světa a čeká, až zmizí zloba Boží a vody opadnou. Vystoupíme z archy, až se zbavíme všeho, co je na nás hnilobného; pak vstoupíme do domu Božího. Milování Boha je naším posláním; ale obsahem tohoto milování je známost Boha: „Dvěma způsoby bydlí Bůh v lidském srdci: vědění a láskou; ale bydlení samo je jen jedno, neboť každý, kdo ho zná, miluje ho, nikdo ho nemůže milovat, kdo ho nezná. Vědění poznává skrze víru a staví budovu; láska cností pokrývá budovou barvou“. Je to vzpomínka na slova Augustinovy Zpovědi, ale mají tu daleko intelektualističtější smysl než u onoho Otce církevního. Vědění je prý budovou, láska jen jejím nátěrem! A touto zbraní chtěl Hugo potříit Abélarda!

I Hugo měl smysl pro význam vůle v evangeliu; intelektualismus Abélardův se mu nelíbil. Intelektualismus se opíral o Platonovu a Plotinovu. ideologii. Podle ní poslední podstatou tohoto světa jsou idey. Křesťanští filosofové si tuto nauku upravili plotinovsky tak, že prý Bůh od věčnosti idey stvořil a podle nich pak vytvořil svět. Jestliže však jsou idey nutnými vzory věcí a Bůh je stvořil od věčnosti, není vlastně jejich otrokem? A protože je poznáváme rozumem, není Bůh otrokem našeho rozumu? Stačí pak rozum; Bůh je jakoby jen podstata veškerenstva, k níž se spekulativní mysl vzpíná. Hugo cítil tuto chybu. Zaráželo jej zvláště Abélardovo učení, že Bůh nemůže dělat nic jiného než to, co vskutku dělá. Vskutku, uznáme-li, že nejvyšším zákonem světa je rozum a že Bůh od počátku všechno předurčil, jak by potom mohl dělat něco jiného než to, co je od věků ustanoveno? Intelektualista nutně k takovému nějakému důsledku dojde, troufá-li si naň. Hugo však staví na první místo vůli Boží: Bůh může prý všechno, co chce; není vázán na zákon svých výtvo-rů (i idey světové jsou jen jeho výtvo-ry), a není tedy ani vázán na naše názory o tom, co je správné a spravedlivé: co Bůh chtěl, to je

spravedlivé, protože to chtěl, a není už žádné vyšší autority nad jeho vůlí.

Také u člověka je prý vůle hlavní věcí: na vůli záleží spasení: „vždycky u lidí jde vůle před úvahou a po úvaze jde čin“. „Není vůle tažena rozumem, nýbrž rozum pouze ukazuje, co má vůle chtít; rozum však je tažen vůlí, také v těch věcech, které jsou protirozumné“. Antická minulost obsažená v křesťanství bránila, aby se do důsledku rozvinulo, co je v tomto poznání správného. Antika uznávala primát rozumu nad vůlí; církevní dogmata, teze intelektuální, apelovala nejprve na rozum, kdežto vůle tu byla leda k tomu, aby s rozumem projevila souhlas anebo aby rozum popřela.

Jiní významní mystikové této doby byli *Otloh* ze St. Emmeram († asi 1083), *Vilém* z Thierry († 1153), nástupce Hugonův *Richard* ze St. Victor († 1173), *Robert* z Melun († 1167). Vzdálenější mystici byli v té době *Vilém* z Auxerre (kolem 1231), *Vilém* z Auvergne († 1249), *Bartholemaeus Anglicus* (asi v téže době).

Mystika dvanáctého století přešla ve filosofii františkánskou; o té budeme později vypravovat.



# HLAVA SEDMÁ

## ŠKOLA VÍTĚZÍ NAD ŽIVOTEM

### 1. Doba

Bylo po křížových výpravách; papežská moc byla na vrcholu slávy. Západní Evropa byla duchovně sjednocena, albigenští a jiné sekty byly vyhubeny. Tehdy se začal tvořit dnešní stát francouzský; tehdy v Anglii vzniká parlament a Magna charta (1215). Školy, druhdy lokální, se organizují pod vedením papežovým v internacionální univerzity, které se tvoří najednou v Paříži, v Oxfordu i v severní Itálii. Mravnost, která ostatně nikdy nebyla v první řadě zájmem církevní vlády, v tuto dobu začala zvláště polevovat. Zato však právní organizace církve byla centralizována a utužena; církevní právo nabylo v této době definitivní formy.

V tuto dobu scholastika, teoretický pendant církevního práva, dosáhla vrcholu; rozpor mezi přívrženci svobodné spekulace a obhájci zbožnosti byl na nějakou dobu urovnán tím, že mužové osobně zbožní přijali zásady intelektualistické.

Logika, jak si přál Abélard, se stala nejpodstatnějším znakem křesťanovým; logická učebnice *Petra Hispana Summulae logicales* (Malý soubor logiky) z 13. stol. byla základním dílem vzdělanosti scholastické. Filosofie v této době nabyla nového obsahu tím, že Západ začal respektovat metafyziku Aristotelovu a filosofické spisy arabské a židovské. Mluvíme-li o scholastice ve smyslu obecném, myslí se na scholastiku této vrcholné doby, vedené Tomášem Akvinským.

## a) Albert Veliký

Albert Veliký, původem Němec (1193–1280), si dobyl velké slávy na univerzitě pařížské; současníci se na něho dívali jako na autoritu rovnou Aristotelovi. Napsal ohromné množství spisů, obsahu přírodovědeckého, psychologického, filosofického a teologického. Byl to polyhistor spíše než filosof; učenec daleký všeho životního zápasení; od jiných polyhistorů své doby se však lišil zájmem filosofickým a zvláště zájmem o Aristotela. Zájem učenecký ho sváděl k tomu, že stavěl na první místo poznání; vypravovalo se o něm dokonce, že máje si ve snách vybrat mezi filosofií a teologií, dal přednost filosofii, začez prý jej později Panna Maria potrestala. Byl mu sympatičtější učený a chladný Aristoteles než bojovný a vřelý Augustin. Nebouřil se sice proti vřelé víře Augustinově ani proti vůdcům scholastiky století dvanáctého, kteří kladli důraz na lásku a na následování Krista, ale sám jako učenec si i víru formuloval učencky. Filosofie byla mu vědou jako teologie; filosofie prý podává přesné důkazy, teologie obsahuje poznatky, kterých nelze dokázat rozumem, nýbrž jen ze „zjevení“. Teologii takto zbavil jejího citového a volního základu a udělal z ní také filosofii svého druhu, závislou však jen nepřímou na rozumu. O poměru staré a nové metody Albert si udělal také teorii, která vyhoví všem učeným odborníkům; když věda a víra spolu nesouhlasí, třeba je prý věřit Augustinovi ve věcech víry a mravů; jde-li však o medicínu, věří prý spíše Hippokratovi a Galenovi, jde-li o fyziku, věří Aristotelovi, protože znal lépe přírodu. Jak učeně tento výklad vypadá! Tak nás chytí, že si ani nevšimneme, že se tu staví „vědění o víře a mravech“ vedle „vědění o přírodě a medicíně“; přehlédneme, že příkázání Ježíšova nejsou *vědění*, nýbrž příkazem, a nelze jich tedy stavět jako rovnocenné nauky vedle pouček přírodovědeckých. Abélard by kýval hlavou, kdyby slyšel Alberta Velikého: Křesťanem být jest logikem být! Ale teď

už nevystoupí žádný Bernard, aby odsoudil novou vědu ve jménu lásky...

Tomáš Akvinský byl žákem Alberta Velikého.

## **b) Nový Aristoteles**

Aristoteles byl znám ovšem i starším scholastikům. Jako však vůbec neměli smyslu pro filosofické individuality, tak se jim i Aristoteles rozplýval v chaosu starodávných myslitelů. Neznali, jak jsme dříve vypravovali, zvláštního světa řeckého myšlení, neznali ani zvláštní metafyziky, obsažené ve spisech tohoto učence. Pozdní antika dala Aristotelovi a Platonovi splynout jakoby v jedno učení, novoplatonské; oba pak, Aristoteles i Platon, byli spíše předchůdci Kristovými než tvůrci svérázných systémů. Jedinou filosofií středověku před 13. stoletím byla dialektika, tj. formální příprava pro vysvětlování a pro obranu nauky církevní. Z Aristotelových spisů se tehdy re-spektovaly ty, kterých si všímal Boëthius, spisy vztahující se k logice.

Aristoteles však nebyl jen tvůrcem nauky o sylogismu a o kategoriích, nýbrž jednal i o přírodě, tj. o vesmíru, hvězdách, povětrí, o zvířatech; spekuloval o podstatě vesmíru, o účelnosti, o první příčině, o duši lidské, entelechii, poznání, božství, které jest posledním smyslem všeho dějství. Tato *metafyzika* Aristotelova nebyla známa sv. Augustinovi, a tedy ani starší scholastice. Tento Aristoteles, Aristoteles filosof v tom smyslu, v jakém dnes slova „filosof“ užíváme, byl však znám Arabům a teď, v 13. století, se dostal do Evropy.

Je však omyl, co obyčejně vypravují dějiny filosofie, že sám fakt objevení spisů Aristotelových způsobil změnu nálady scholastické. I kdyby byli scholastikové našli nějakým zázrakem nejdokonalejší latinský překlad Aristotela, co by jim byl platen, kdyby ho byli předem nehledali a nepotřebovali? Vskutku, v scholastickém světě nastala počátkem 13. století změna. Centralizace papežská přirozeně oslabil aktivnost scholastiků; zřízení univerzit s jejich šab-

lonami učinilo ze scholastiků spíše úředníky; ochabnutí zbožnosti posunulo do popředí pouhý zájem vědní. Proto v tuto dobu vznikají veliká kompilační díla o přírodě; povstávají scholastičtí spisovatelé ohromných kompendií, v nichž byl podáván soubor vědění doby. *Vincent z Beauvais* († 1264) napsal ohromnou encyklopedii všeho vědění; *Dominicus Gundissalinus* napsal velké dílo o přírodě (*De divisione naturae*, 1150); *Robert Kilwardby* († 1278) napsal encyklopedii *Speculum triplex* v třech foliových svazcích. *Alexander z Hales* († 1245) vydal tehdy ohromné souborné dílo teologické, které se pokládá za počátek vlastní, vrcholné scholastiky; Alexander už respektuje arabskou a židovskou filosofii i Aristotelovu metafyziku.

Snaha, podat ve spisech co možná mnoho poučení vedla k vyhledávání nových pramenů. Když se pak v tomto ohledu naskytly spisy Aristotelovy z arabských i židovských pramenů, byly vítány jako zdroje poučení. Tyto nové tendence za druhé posilovaly smysl pro chladné poznání a oslabovaly zájem starší scholastiky o upřímnou oddanost; Aristoteles i orientální učenci této učenecké objektivnosti vyhovovali. Takovým způsobem rostoucí vědecký zájem oslaboval ty staré tendence scholastiky, za které bojoval Bernard z Clairvaux. Teď Abélardovy nálady nacházely svoji dobu.

### **c) Objev Aristotela a orientálních filosofů**

Počátkem 13. století se rozšířily po Evropě známosti o filosofii Aristotelově. Po dobytí Cařihradu křižáky (1204) chodili tam a do Řecka západní učenci a přinášeli odtamtud řecké texty, které překládali do latiny. Také méně dokonalé překlady z filosofické literatury arabské a židovské začaly v této době působit. Tato arabská literatura přicházela do Evropy ze Španěl, kde tehdy bylo kulturní středisko arabství. Přinášela medicínu, astrologii, přírodovědu, všeliké černé umění a zvláštní filosofii. Svou cizokrajností působila na nekritický středověk tak, jako omamovala v naše časy Evropu

literatura indická a báje o Zarathustrovi. V Toledu se vytvořila jakoby překladatelská kancelář; zvláště se připomíná *Dominicus Gundissalinus*, Španěl z poloviny 12. stol., který v Toledu překládal z arabštiny a hebrejštiny a také samostatně filosofoval, hledaje kompromisy mezi filosofií arabskou, židovskou a západní.

Takovým způsobem západní svět, zvláště univerzity francouzské, najednou stály jakoby před novou filosofií: autority arabské a židovské a Aristoteles opravdu odkrývali nový svět. Nebyli sice diametrálně odchylní od novoplatonství; v podání arabském a židovském byl i Aristoteles vykládán mysticky, ale scházel jim křesťanský smysl pro aktivnost a odpovědnost. Byla to pouhá filosofie a přírodověda, hledání pravdy pro pravdu samu, přirozená logika, fyzika a etika; scházelo i pojetí zákona. Prakticky to byla samá hádka slovní, důvtipnictví, jak je v Orientu zvykem. Je snad divné, že 13. století, dychtivé nového vědění, uvidělo v tomto svobodném hašteření pokrok? Že najednou objevili nový svět myšlení, v němž vládl jen přirozený rozum se zákony pouze logickými? Až dotud platila slova Starého zákona, že poznání Boha je počátkem moudrosti; teď vědění samo o sobě (třebas jen vědění teosofické) nabývalo ceny; i byl zahájen boj za uznání práv filosofie přirozené *vedle* uznávání práv Božích. Ne že by tito mužové snižovali snad náboženství; ale stavěli filosofii na vlastní nohy, vedle teologie, s vlastními problémy a vlastními metodami.

V čem byl rozdíl této nové filosofie od starší? Aristotelova metafyzika, kterou teď začali zavádět do škol (a také arabská a židovská teosofie), jednala sice také o Bohu; ale její Bůh byl daleko od starozákonního vůdce Židů a otce Ježíšova; nebyl ani stvořitelem světa, ani pánem osudů lidských, ani soudcem hříchu, ani neudílel milost; trpně hleděl na svět, byltě pouhou jeho podstatou. Svět Aristotelův byl nestvořený a věčný; duše lidská sice nepocházela z těla, ale nejasné stopy jejího původu vedly kamsi do duše světové. Jestliže panteismus Aristotelův byl zastřen jeho kritičností, svět

filosofů arabských a židovských byl zřejmě panteistický; zvláště učení o věčnosti světa a o jednom světovém rozumu, jehož je lidský rozum jen nahodilým projevem, byly plody panteistické mystiky.

## **2. Opět Západ a Východ**

### **a) Asijské vpády**

Světodějné obraty v starověku byly způsobovány zápasem mezi Západem, aktivním a kritickým, a mezi mytizujícím a pasivním Východem. Rozšíření mýtu dionýsovského a příbuzných zjevů po době homérské, války perské, rozklad antiky po době Alexandra Velikého, války punské, helénismus, gnóze, manicheismus ukazují jednotlivé fáze tohoto odvěkého boje, který nikdy neustával a neustává, čas od času však vybuchuje v světové otřesy.

Zápas s Východem vyplňoval i velkou část středověku; zápas politický i ideový. Také v Asii se udály na konci starověku a na počátku doby nové veliké změny. Na stepích střední Asie vyrostly během starověku kmeny lidí plemene žlutého, řeči tzv. uralskoaltajské; z neznámých příčin se odtamtud několikrát vyřítily na Evropu jako morová rána. R. 372 překročili Volhu *Hunové* a jako smršť ničili všechno před sebou; v šestém století se z Asie vyhrnuli na Evropu *Avaři*. Kmeny jimi napadené se tlačily na západ a rozrušily říši římskou. Tak vznikal obyvatelský základ v zemích střední a severní Evropy, kde se měl později rozvinout středověký život; je to doba, kdy Germáni a Slované vstoupili do historie. Náporu asijských kmenů však ještě nebyly u konce. V zemích, kde ve starověku se vytvořily první veliké říše, kolem řek Eufratu a Tigridu, v Persii, Malé Asii, v Egyptě a v Sýrii zůstaly zbytky antické kultury, směs západní vzdělanosti a mýtu. Na tyto země se vrhl semitský kmen *Arabů*. Nadchli se pro svého proroka Mohameda (570 až 632); jeho

nové náboženství byl fanatismus bez teorie; mečem a ohněm se šířila nová víra. Vláda islámu šířila se jako stepní požár západní Asii a Středomořím. Ovládli Persii, země kolem Perského zálivu, poté i Egypt a severní Afriku, Sicílii a největší část Španělska.

Poté *Turci*, původně nomádské kmeny ze Střední Asie, ovládli asijskou část arabské říše, obrátili se sami k islámu, vyplenili Malou Asii a dobyli i Egypta a Tripolis a začali už ohrožovat i Cařihrad; vládli také v Jeruzalémě.

Po Turcích *Madžari* vnikli do Evropy; r. 955 byl však jejich postup zaražen bitvou u Augsburgu. V 13. století *Tataři*, mongolský kmen ze Střední Asie, dobyl Číny i Ruska (1223), strašně vraždě všechno obyvatelstvo; dostali se až do Uher a Charvátska, vrátili se však potom do Asie.

V 11. stol. už byla Evropa dosti konsolidována, že se mohla bránit těmto asijským kmenům. Během tohoto století Normani dobyli jižní Itálie i Sicílie; a tím je vrátili pod moc Evropanů. R. 1036 se rozpadl arabský kalifát v Córdoba a Evropané od té doby podnikali úspěšné útoky na arabskou vládu ve Španělsku; v polovině 13. století byli už mohamedáni vytlačeni skoro z celého poloostrova. Začaly se i křížové výpravy proti Turkům, obdoba antického boje Řeků proti Persanům a Římanů proti Kartágu; opět pak tyto boje se staly světo-dějnou událostí i pro vzdělanost lidstva. Křížové výpravy vyplňovaly celé 11., 12. a 13. století, soustřeďující pozornost myslící Evropy na otázky náboženské, na rozdíl mezi křesťanstvím a islámem, na význam osobní statečnosti a oddanosti církvi.

## **b) Arabský mýtus**

Válčení zbraní bylo jen jednou fází zápolení mezi Západem a Východem; šlo také o obranu kulturní. V době křížových výprav a v století po nich následujícím se opakovalo to, co se událo v starověku po době homérské. Jako tehdy se po Řecku začal šířit orientální

mýtus, tak teď začal do Evropy, oddané kultuře latinské a křesťanství, vsakovat mýtus arabský a židovský. Kde se tento mýtus vzal?

Když Alexandr Veliký dobyl Asie, vnesl tam i helénismus. Účinky rozředěné vzdělanosti řecké sahaly až do Indie; zvláště našel helénismus i s jeho úpadkovou filosofií mnoho přízně v Sýrii, Persii a v Mezopotámii. Kritičnost a chuť k duchovnímu tvoření byla tehdy už i v Řecku v úpadku, do Asie se z ní nedostalo docela nic. Asijsí učenci užívali řeckých filosofů jako tajemných mágů; Platona, Aristotela i Demokrita si přetvořili jakoby v čaroděje, učili se jejich spisům zpaměti, překládali je do domácích idiomů a psali k nim podrobné komentáře. Když Arabové dobyli těchto zemí, převzali i helénisticko-asijská střediska kulturní a připojili k nim později podobné středisko v Córdobě ve Španělsku. Arabové si překládali tyto spisovatele do své řeči; přeložili si mj. Euklida, Archimeda, Ptolemaia, Hippokrata, Galena i Aristotela. Všechna tato věda i filosofie byla silně proniknuta teosofií, vírou v čarodějnictví, v alchymii a astrologii, a vedle literatury pravé existovalo i mnoho apokryfů. Aristotela chápali, jak se stalo zvykem v době helénistické, jako svého druhu mystika a novoplatonika. Na Aristotelovi se jim líbila zvláště jeho logika, tj. jeho důvtipná analýza výroků; pitvat pojmy, důvtipností překonávat důvtipnost a překvapovat posluchače neobvyklými závěry bylo povoláním těchto arabských učenců, žijících z výkladu snů, z čarodějného léčení nemocí a všelikých jiných kouzel.

Arabské překlady řeckých spisovatelů se šířily po arabském světě od pátého a šestého století. Když se na počátku 10. století stala západním ohniskem arabství Córdoba ve Španělsku, začala se tato literatura šířit odtud na sever, do Francie. Tak arabští učenci se stali pro následující scholastické věky představiteli starověkých mágů a mudrců od východu, kteří ukrývají ve svých tajemných spisech zázračnou moudrost medicínskou, matematickou, astrologickou a dovednost dělat zlato z obyčejných kovů.



I stala se arabská literatura pro středověk studnicí toho mýtu, který byl vypěstován v helénismu; kdežto Západ už dávno helénistický mýtus překonal, proživ od té doby evangelium a založení křesťanství, organizaci církve, vývoj rytířství a scholastiku, Arabové utkvěli na té synkretistické, panteistické, mystické náladě, která ovládala římskou říši po Alexandrovi Velikém. Literatura z tohoto prostředí vycházející působila teď tajemným dojmem na španělské a francouzské křesťany; nebyli dost kritičtí, aby se nedali zlákat okultismem; nadto cizokrajnost a cizojazyčnost po každé obaluje věci září něčeho vyššího a tajemného. Někteří křesťanští učenci, kteří ve styku s Araby se naučili jejich řeči, začali jejich spisy, tj. namnoze arabské překlady řeckých autorů, překládat do latiny; vedle toho židovští učenci, kteří žili ve Španělsku ve velkém množství, převáželi arabské spisy přes Pyreneje a šířili je po křesťanských zemích.

V historii myšlení lidského stojí arabští spisovatelé vedle opravdového zápasu myšlenkového; žádná nová idea se nezrodila v oblasti myšlení arabského. Spisovatelé arabští nejsou originální; jestli jsi přečetl jednu jejich knihu, přečetl jsi všechny. Západ v tu dobu si vytvořil svůj ideál: rytíře ušlechtilého na těle i duchu, odkázaného na sebe sama, chudého a zbožného; jede v kovovém brnění do boje proti celému světu za svůj ideál, za svobodu božího hrobu, za barvy svého vládce a čest své paní; jeho statečnost, jeho ideál zvítězí. Vzorem Východu však je prostý voják, který jde unaven a slepě se dává vésti masou; jeho kroky řídí buben monotónním rytmem, uspáváje všechnu individuálnost. Hle, tento buben byl přinesen do Evropy z Asie v době rozkladu rytířství! A jako tento buben zní monotónně i arabská filosofie: nálady mystické, askeze, panteismus, kosmopolitismus, tajné spolčování, novoplatonství, vůbec daleká ozvěna těch nálad, které vládly v úpadkové říši římské. Na Západě se debatovalo v době, o níž vypravujeme, zvláště mnoho o arabském učení o věčnosti vesmíru, o věčném koloběhu věcí, o světovém rozumu, který proniká všechny bytosti a který

se nahodile projevuje v člověku, když myslí. Jako jednotlivé naše myšlenky nejsou ničím pro sebe, nýbrž jsou to jen nahodilé stavy naší mysli, tak prý ani všechno naše myšlení není naše, nýbrž je to jen myšlení všerozumu, jenž jest jen jeden a týž všude. Všerozum je tedy jakoby přírodní síla, jako světlo, které na všechny bytosti září a v každé se jinak odráží. Odtud pak plynulo fatalistické přesvědčení, že člověk je jen symptomem vyšších tajemných sil a nemá svobodné vůle; že ve hvězdách lze čísti osudy lidské, neboť hvězdy nutně člověka ženou; že náboženství jest jen filosofie svého druhu; že pravda je také jen svého druhu přírodní síla, která se v každém jednotlivém případě jinak projevuje, a proto prý nikdo nemá docela pravdu; každé náboženství prý je jen zlomkem pravdy. Proto prý není ani individuálních zásluh, ani individuální viny; duše Jidášova i apoštola Petra jsou prý jen dvě vlnky v témže rozvlněném moři ducha. Slovem, bylo to učení, které by mnohý evropský myslitel předešlého století uznal za moderní.

Arabská filosofie navazovala na Aristotela a Platona; jako v celé řecké filosofii, tak byl i v Aristotelově učení fatalistický prvek; Bůh Aristotelův byl koneckonců jen přírodní podstatou; stvořitel světa byl u Platona jen mohutnost, která pořádala svět podle předurčených, věčných idejí; duše lidská byla v nejasném vztahu k duši světové; věčný koloběh věcí byl v zárodku dán Aristotelovým učením o tom, jak svět hvězdný jest neproměnný. Stačilo jen podtrhnout poněkud fatalistické prvky řeckého myšlení, a Aristoteles byl proměněn v asijského filosofa – stejně jako jej proměnili scholastikové ve filosofa křesťanského tím, že v něm podtrhli kritické elementy.

### **c) Hlavní arabští filosofové**

Uvedeme jen nejznámější z arabských filosofů. *Al-Farábí* (840–930) působil v Bagdádu, pak v Aleppu a Damašku; studoval Aristotelovy spisy logické i Platonova *Timaia* a byl novoplatonikem. Scholastikové

znali některé jeho spisy. *Al-Kindi*, také z devátého století, z Basry v Perském zálivu, překládal Aristotela a byl matematikem, astrologem, lékařem, mystikem novoplatonským. *Avicenna* z Buchary (980–1037) působil v Isfahanu, byl osobním lékařem různých perských knížat a napsal převeliké množství spisů, obsahu lékařského, logického, matematického, metafyzického. Byl velice slaven v arabském světě, ale i mezi scholastiky, kteří si vážili jeho věrných komentářů k Aristotelovi. Po něm arabská filosofie přešla z Asie do Španělska. *Averroes* z Córdoba (1126–1198) psal jako ostatní arabští učenci o celém rozsahu jejich vědění, přičemž medicína, mystika, astrologie a psychologie s panteistickou metafyzikou udávaly tón. Latinské překlady jeho spisů byly mnoho studovány mezi pařížskými scholastiky. Byl také komentátorem Aristotelovým a chválí si jeho smysl pro logiku.

Některé myšlenky Averroesovy nám znázorní tendenci jeho myšlení a ukážou, kam asi táhly evropské čtenáře. Korán je prý absolutním zjevením; filosofie je však nejvyšší způsob, jak lze korán studovat; nejasnosti v jeho textu se dají filosoficky srovnat, ale tento výklad je do té míry tajný, že je určen jen pro vyvolené. (Rozeznávání vyvolených filosofů a nevzdělaného lidu bylo obvyklou metodou arabské filosofie.) Jest tedy v hierarchii poznání nejvýše filosofie, po níž přijde teologie, která poznanou pravdu dokazuje; nejniž stojí víra, která ji jen uznává. Toto učení chytilo mnohé neopatrníky na Západě; pomáhalo jim, zdánlivě lehce se vyzout ze závaznosti církevní a dalo vznik pověstnému učení o dvojí pravdě, teologické a filosofické. Svět je prý od věčnosti tvořen Bohem, a proto je hmota věčná. Jest jeden světový rozum, který je nesmrtelný, nejnižší to stupeň duchů planetárních a jeden a týž ve všech lidech; lidé však nesmrtelní nejsou. Rozum je jako plamen, který ozařuje jednotlivé mysli; pravé poznání a štěstí záleží tedy v rozplynutí individua v nekonečno. Scholastikové se proti tomuto pojetí bránili; Tomáš Akvinský učil, že nesmíme másti poznání jako

akt rozumu s psychologickým zjevem poznání, jenž je stavem přírodním; jestliže vidím zeď, tedy je to akt rozumu; to není přírodní úkaz (jak i dnešní psychologové jsou nakloněni věřit), nýbrž já pronáším ten soud o přírodním úkazu.

#### **d) Filosofie židovská**

Zmínili jsme se už dvakrát o židovství. Židé vytvořili Starý zákon, na kterém dosud naše kultura stojí. I jiní národové v dobách na rozhraní historie, když se začali organizovat v státy, vytvořili zákony toho druhu; u Židů se však zákon stal základem velké literatury, jinde brzo utonul v mýtu. Víra v Zákon však opustila i Židy už v dobách po Alexandru Velikém; tehdy se začal Starý zákon chápat jednak jako zdroj malicherných legalistických úzkoprsostí, jednak jako základ pro mysticko-panteistické alegorie. Se svým legalistickým stanoviskem se Židé uzavírali mezi své přívržence; pro svět se od té doby stali nositeli mýtu. Kabala, sbírka mýtů, místo Starého zákona – to je nový myšlenkový svět židovský. Ztratili víru v sebe; rozprchlí se po celém kulturním světě jako „diaspora“, tj. jako jednotlivci a skupiny jednotlivců, hledajících obživu, spojení rasou, tradicí, vůbec podvědomím, nikoli programem. Alexandria, kosmopolitické město kulturně bezbarvé, se stalo tehdy střediskem jejich kultury; už v době prvních Ptolemaiovců bylo prý stejně řecké jako židovské. Tam působil *Philo*, teosof, který označuje stav myšlení židovského v té době; jednali jsme o něm v první části tohoto spisu. Z Alexandrie vycházelo mnoho učených Židů, kosmopolitů, mystiků, teosofů, kteří se stali později, když v Evropě západní byl už tento mýtus překonáván, prostředníky mezi ním a mezi evropskou individualistickou a výbojnou kulturou. A když Arabové ovládli Orient a Afriku, Židé se poarabštili a s nimi se dostali také ve velkém počtu do Španělska; arabština se stala dorozumívací řečí i pro Židy. Z kulturních středisek arabských, z Bagdádu, z Persie,

z Córdoby, šířili do západní Evropy filosofii obsahem i metodou podobnou filosofii arabské. V této literatuře Mojžíš se změnil na proroka asijského mýtu, Abraham na zakladatele astrologie, Platon, Aristoteles, Hippokrates na mudrce od Východu.

Snad je mínění Renanova upřílišněné, že Židé *jediní* brali ve středověku arabskou filosofii vážně; ale vážně ji brali. Nepozorovali, jak se duch doby kolem nich mění, a zůstávali věrni rozvratné době po Alexandru Velikém. Mohli se ovšem domnívat, že helénistická ochablost myšlenková je posledním slovem filosofie: miliony lidí tak soudilo tehdy; Židé však nepozorovali, jak jejich muž, apoštol Pavel, staví nový duchovní svět. Dělali propagandu Arabům a nepozorovali, co kulturně znamenal boj individualistické scholastiky, sestry rytířství, proti arabské teosofii; ku podivu, i do nové doby šli s tradicemi této malátné víry v slepou moc osudu, víry, kterou oživil Spinoza. Nepozorovali, že Spinoza nevyjadřuje smýšlení nejlepší Evropy... jak dlouho se dají takto klamat? Jak dlouho bude trvat, až i oni najdou svého Luthera a Kalvína, kteří vzletí nad všechnu jejich dřevěnou a zpuchřelou tradici, osvobodí je od jejich koránu, kabaly totiž a Talmudu, i od koketování s dnešním koránem, s „moderní filosofií“ a spoléhání na Spinozu, od víry v asimilantství i v židovský nacionalismus jako ve filosofické vyznání, a vrátí je zpět k Zákonu, k židovství Davidovu a proroků, odvážnému, které bylo posláno, aby obrodilo tento svět?

S arabskou kulturou se židovská filosofie dostala do Španěl, kde kvetla zvláště ve 12. století. Když pak po přemožení Arabů nastalo pronásledování Židů, stěhovali se do jiných zemí, zvláště do Provence a do Pyrenejí, a přinášeli s sebou dědictví této spolupráce s Araby, zprostředkující je tak, zároveň s mnohými apokryfy, západním učencům.

Mezi prvními židovskými filosofy se uvádí *Isaak Israeli* (855–955 asi), lékař na dvoře kalifů v Káhiře, jenž psal v duchu novoplatonském. *Saadia ben Josef* (892–942) byl prý samostatnější; působil

v Babylonii a spojoval arabismus se židovstvím. *Salomon ibn Gebirol* (1021–1058) neboli *Avicebron*, působil ve Španělsku; jeho hlavní dílo, „*Fons vitae*“ (Pramen života), obsahu novoplatonského, měli scholastikové ve veliké vážnosti; zvláště debatovali o jeho učení o jednotné a všude stejné hmotě. K nejslavnějším židovským filosofům té doby patří *Moses Maimonides* (1135–1204) z Córdoba; hlavním jeho dílem je spis „*Vůdce nerozhodných*“, jakási summa židovské filosofie středověké, smiřující Starý zákon s filosofií (které obě mají cílem poznání Boha) pro potřebu těch, kteří si nedovedou vybrat mezi náboženstvím a filosofií. Měl vliv na Tomáše Akvinského; i Spinoza prý ho studoval.

### e) Vliv

V době, o níž jednáme, anebo spíše nedlouho před ní, byli Arabové vedle Byzance a Západu třetí světovou mocí, která vznikla na troskách bývalé říše římské. Po celé délce Středomoří, zvláště však ve Španělsku, se Arabové stýkali s Evropany. Evropa slyšela o nádherných stavbách v jejich městech, o jejich orientálně všemohoucích vladařích a o tajemném vědění jejich mudrců. Proto měla tehdy arabská filosofie (a filosofie židovská, která ji provázela geograficky a byla duchem příbuzná) dobrý zvuk v Evropě: Averroes, Avicenna, Maimonides, Rhazes byli velikými autoritami: „Avicenna, vůdce a kníže filosofů“, píše o něm Roger Bacon. Později, když scholastika upadla v opovržení, vznikla pomluva, že celá scholastická filosofie pochází vlastně od Arabů. To bylo ovšem velké nedorozumění, ale i velcí filosofové, jako Albert Veliký a Tomáš Akvinský, vážně kývali hlavou nad arabským učením, které pokládali za podstatné obohacení dosavadní filosofie, a jen dávali pozor, aby z něho nevybrali nic, co by bylo proti úřednímu učení církevnímu.

I v starší scholastice bývalo židovství a islám problémem. Vypravovali jsme, jak Abélard napsal dialog o pravé víře mezi po-

hanem, židem a křesťanem a jak v něm povážlivě ustupoval před těmito nevěřícími; spisy toho druhu pak bývaly v oblibě. Problém tedy už zde byl dříve; kdežto tu však se jednalo o *víru*, teď najednou stály proti sobě *filosofie* křesťanská, arabská a židovská. Problém se zintelektualizoval. Filosofie pak dostala teď nový obsah; kdežto dosud se jí rozuměla logická a řečnická průprava pro teologii (víme, že scholastikům před 13. stoletím byl filosofem Cicero a Seneka), teď najednou filosofie se stala zvláštním vědním oborem s problémy o podstatě věcí, o přírodě, o rozumu, o duši, ba i o Bohu, pokud jej lze poznat rozumem; najednou byly objeveny nové autority filosofické, Aristoteles, Averroes, Maimonides.

Před tuto novou filosofii světskou, učenou, čistě teoretickou, která se hrnula na evropské univerzity v nových a nových rukopisech, byli teď postaveni scholastikové. Ti, kteří vyrostli v mystice a v praktickém křesťanství, protestovali a odsuzovali. Roku 1210 byli v Paříži odsouzeni dva scholastikové a zároveň nařízeno: „Knihy Aristotelovy o přírodní filosofii ani komentáře (Averroa) nebudtež čteny v Paříži ani veřejně, ani soukromě, a to pod trestem exkomunikace.“ Roku 1215 papežský legát znovu zakázal univerzitě pařížské „číst knihy Aristotelovy o metafyzice a o přírodní filosofii“. R. 1231 papež připomíná zákaz čísti knihy Aristotelovy o přírodě, dokud nebudou očištěny od omylů. Tyto zákazy ukazují jednak, jak rychle nové pojetí filosofie zachvacovalo učence, jednak, jak bylo tehdy ještě živé vědomí, že Aristoteles a arabská teosofie jsou cizí evangeliu. Ze slov záповědi papežovy je vidět vědomí této cizorodosti: „abyste pro příště učili *čisté pravdě teologické bez jakéhokoli příměsku věd profánních* a abyste *neměnili slovo Boží výplody práce filosofické*“. Je to, jak vidět, stejný rozpor, jaký se vlekl od počátku křesťanství mezi antikou a evangeliem; přívrženci zbožnosti ještě jednou – a naposled – se postavili na odpor. Ale marně! Zákazy papežů a biskupů nezmohly nic proti jedu, který si církev sama připravila; zákazy platily jen pro univerzitu pařížskou,

kdežto jiné francouzské univerzity byly snášenlivé a profesori tam svobodně o Aristotelovi jednali. Jejich tlaku podlehla pak i Paříž; Albert Veliký a Tomáš Akvinský několik desetiletí poté už se oslavují jako zakladatelé této nové filosofie. Tentokrát není tu (jako bylo za Abélarda) žádný Petr Damiani ani Bernard z Clairvaux, aby okřikli nové dialektiky; vedení církve samo už je rozežráno kultem antické a orientální vědy!

Smířili tito scholastikové Araby a Aristotela s evangeliem? Přejde na to, jak rozumíme smíření. Křesťanští filosofové se ukázali slabí pro tento úkol, jako svého času selhali první křesťanští apologetové, když přidávali antickou filosofii k evangeliu v domnění, že evangelium samo v sobě filosofie nemá. Tak si vedli i teď scholastikové s filosofií arabskou a Aristotelovou; nevěřili v sílu pravdy evangelické; nepokoušeli se vyvinout z vlastních sil křesťanskou filosofii a užítí Aristotela a Arabů jako vedlejších podnětů pro lepší pochopení evangelia, nýbrž *přidávali* novou filosofii k starému učení. Jak mohli scholastikové provést kritiku Aristotela a arabské filosofie ve jménu evangelia, když evangelium bylo pro ně jen sbírkou citátů, kterými okrašlovali debaty o církevním učení? A tak koneckonců dogmatismus církevní zabránil, aby se evangelium plně uplatnilo v zápase se světskou filosofií.

Orientální filosofie byla cizí evangelické praktičnosti: otázky o tom, co jest a jaký jest Bůh, jaká jest příroda sama o sobě, pro pouhé vědomí učencovo a beze vztahu k praktické potřebě, byly touto filosofií posilovány; to jsou vlastní otázky filosofie Tomáše Akvinského. Bůh jest pro tuto filosofii přírodní silou, metafyzickou sice, ale jest jen Prozřetelností; jest jen o stupeň výš než Bůh Aristotelův. Duše lidská jest zjevem přírodním; zjevení záleží ve vidění věcí nadpřirozených; člověk jest pouhým pozorovatelem světa. Naproti tomu ty prvky křesťanské, které vycházejí z evangelia, jako jsou Bůh pomocník lidí, živý Ježíš jako vůdce pro nás, vina a odpuštění, osobní odpovědnost, byly touto filosofií potlačovány.



Arabští a židovští filosofové mluvili sice také o „teologii“; jejich teologie, jako Aristotelova, však byla jen částí filosofie, byla také *věděním* o Bohu (a nikoli zákonem božím pro lidi), a proto jejich vlivem byly rozmazávány hranice mezi filosofií a teologií, i jinak nejasné, a teologie se ještě více zfilosofovala.

Přes tyto veliké nedostatky scholastikové správně rozpoznávali nebezpečí, které křesťanství hrozilo z orientálního mýtu, a bránili se. V době Tomáše Akvinského byly v Paříži zápasy o arabskou filosofii nejakutnějšími otázkami univerzitních debat. Tak jako svého času v Athénách nakonec Sokrates, Platon a Aristoteles přece jen zvítězili nad panteismem lidového mýtu (ale sami byli jeho dětmi a odnesli sami těžké rány z toho boje), tak i teď scholastikové nakonec zvítězili. Panteismus a přírodní monismus byl poražen; osobní poměr k Bohu a učení o nesmrtelné individuální duši zachráněno; relativismus byl odmítnut; kritika obhájena proti mýtu. Povězme ke chvále scholastiků, že bojovali proti arabismu a židovské filosofii čestně: neužívali argumentů, že je to cizácká filosofie, která zkazí jejich domácí dobré mravy; nemluvili o filosofii nižších ras; kritizovali přímo podávané nauky, nauku o jednotném rozumu, o přírodě – božství, o smrtelné duši, oddělující pravdu od omylu. Na jak dlouho však v starověku překonal Sokrates vlnu mýtu? Na jak dlouho odolá scholastika náporům panteismu a monismu?

## **f) Neutrální filosofové**

Někteří scholastikové – méně významní – začali v té době pod vlivem arabismu zavádět novou metodu do filosofie, nebezpečnou a schopnou rozhodat od základu celou stavbu scholastickou. Až do té doby byli scholastikové pány své nauky; ať učili, čemu učili, věřili čestně a přímo, že kážou pravdu. Všechno, co podávali, ať to byly citáty z Písma, nebo ze Seneky, dialektické důvtipnosti, nebo systémy teologické, bylo jen prostředkem, aby sdělili světu svoji jistotou

pravdu. Jejich víra v pravdu snad bývala dogmatická; snad příliš zuřivě šermovali *správností* a *nesprávností* tam, kde moderní čtenář by raději slyšel konstatování *daných skutečností*; ale přese všechny tyto nedostatky bylo cosi rytířského a opravdově filosofického v jejich přesvědčení, že úkolem vědy je koneckonců osobně ručit za pravdu.

Někteří scholastikové se pod vlivem arabismu začali uhýbat této tvrdé povinnosti filosofově. Postavili se na stanovisko, že *nedoporučují* nauky, kterou hlásají, nýbrž jen ji objektivně a neutrálně vykládají. U Arabů nacházeli tu a tam návod k tomuto ramenářství, které se šířilo tím více, čím tlak církve byl mocnější. Nepřímo ovšem i tak podporovali arabismus. Z tohoto prostředí, velmi početného, vynikl *Siger z Brabantu* (asi 1235–1281), profesor v Paříži, jenž se docela odevzdal Aristotelovi a Averroovi. Nezamítal teologie; podává prý zjevené pravdy, jež prý ovšem někdy odporují rozumu, ale to nevadí, protože prý *filosof nehledá pravdy, nýbrž jen, čemu jiní filosofové učí*. V takovémto prostředí vytáček, strachu z osobní odpovědnosti a myšlenkové slabosti vznikala ta metoda filosofie, která je nám dnes chlebem a solí, metoda pouze reprodukovat cizí názory a řadit jeden cizí názor vedle druhého. Jak nemužná, nerytířská by se byla zdála tato naše metoda scholastikům v době rozkvětu jejich slávy! Ale už chřádl jejich význam, když se tento smysl pro neutrální popis cizího názoru začal objevovat.

### **3. Profesor Tomáš Akvinský**

#### **a) Osobnost**

Aristoteles, filosofie arabská a židovská, víra jako zvláštní forma vědění, teologie jako chladná věda, intelektualismus, vůbec všechny starší i modernější problémy scholastické se soustředily v největším scholastikovi, Tomáši Akvinském. Prohlédneme si jeho

učení z několika stran, abychom se orientovali, kam jsme se pod jeho vedením dostali. Kupředu zajisté, neboť to byl pokrokový muž. Kam však kupředu, k evangeliu, či k antice? Neboť o tuto otázku pořád v scholastice jde.

Tomáš Akvinský (1225–1274), žák Alberta Velikého, pocházel z Neapolska a byl dominikánským mnichem; dominikáni tehdy byli vůdci učenosti. Studoval v Paříži, městě filosofů, a stal se profesorem – profesorem bylo jediným jeho zvoleným povoláním. Byl profesorem teologie v Paříži, odešel do Itálie, kde se o jeho přednášky rvali, takže s velkou slávou chodil přednášet od města k městu, vrátil se do Paříže a zemřel pak cestou na koncil do Lyonu. Měl celý život spekulativní spory s mnichy františkánskými a s profesory artistické fakulty, byl však zdrženlivý a objektivní. Těžko jest přirovnávat tento ideál středověké teologie k filosofům antickým nebo moderním. Doba jeho neměla smyslu pro nezávislou tvůrčí kritičnost a osobitost; Tomáš sice myslel samostatně i originálně, ale i jeho osobě i jeho učení scházejí ostré obrysy, jaké dává spisovateli jeho osobní, individuální zápas za pravdu. Ujišťování vynikajících předáků starší scholastiky, že v ničem nechtějí být původní, vztahovalo se ovšem jen na jejich doktríny; jinak to bývali muži velmi originální a nezávislí. Tomáš však byl jediné úředním filosofem, jakýmsi sekčním šéfem filosofie katolické, a tato oficiálnost způsobuje, že jeho filosofie je chladná, neživá, neaktuální. Spojoval poctivě a bystře evangelium i Aristotela, Averroa a Augustina, zjevení a metafyziku a nikdy nepočítal, že snad jde o věci neslučitelné. Neměl smyslu pro nezávislou, smělou pravdu, za kterou myslitel letí, neznaje jiných hranic, než jsou ty, které sama pravda si ustanovuje. Ležela na něm tíha středověku, který nepoznal radosti ze samostatného myšlení; *úřad vymezoval hranice jeho badání*. Takto velebí jeho filosofii jeho přívrženec: „... na pařížské fakultě artistické zmohutněl směr, který se zdál *povážlivý pravověrným teologům*... Tento směr byl tak velice pod vlivem výkladu nauky Aristotelovy,

jak si jej upravil Averroes, že si osvojili také nauky, které se *prohřešují proti dogmatu*... Proti tomuto averroistickému aristotelismu postavil Tomáš aristotelismus křesťanský, tj. *aristotelismus měřený na nauce církevní, očištěný a korigovaný*." Církev Tomáše za takový čin prohlásila za svého duchovního vůdce; filosofie následujících věků až do našich dob se zarážela tímto pojetím úkolu filosofova.

Filosofie Tomášova je velkolepá v metodičnosti, ba i v metafyzickém vzletu, pravda chladně; ale nikdy ho nepostihneme, že by šel do posledních důsledků, tam, kde je hranice mezi formulí a těžkým životem. Nenajdete u něho ani osobních problémů, ani důvěrné zpovědi od osoby k osobě; není v ní ani pochybností, ani nerozřešených zásad, ani nových vítězství. Tomáš byl šťastný muž; snadno našel úspěch; filosofie mu nebyla trpkým osudem jako některým jiným; byla mu jen úřadem, zajisté velkolepým a velkolepě plněným. Ani nehledejme v jeho spisech narážek na poměry jeho doby: např. strachu z rozkladu církve, která se stala příliš světskou; ani vzdechů nad úpadkem veřejné mravnosti; ani rozpaků nad obtížemi nové filosofie. I jeho postava, veliká, silná, trochu zaokrouhlená, ale měkká, ukazuje tuto neurčitost Ideální muž pro oficiálního představitele církevního učení! Ještě dnes jeho vlivem bývá katolická filosofie takto služebná, málo výrazná, opatrná. Nepodobá-li se Tomáš filosofům antickým, připomíná některé naše profesory filosofie, důkladné, svědomité, s vlastním systémem, v jejichž spisech najdete všechno, co je v jiných knihách – jen nic takového, čeho byste potřebovali v horkém zápase životním!

O něm se po prvé v dějinách filosofie vypravují profesorské anekdoty, jak byl zapomnětlivý, jak se museli o něho starat, aby se najedl, jak při královské hostině se zapomněl a uhodil pěstí na stůl s výkřikem: ted' jsem našel důkaz proti manichejcům! Ba i jeho pojetí filosofie poněkud připomíná už naše časy. Antický filosof byl muž, který si troufal žít podle vlastních zásad. Ještě v raném středověku tohoto názoru na filosofii vzpomínali; Tomáš však chá-

pe filosofii už jen akademicky: „jméno mudrce pouze tomu patří, jehož úvahy se obracejí k účelu vesmíru... odtud podle Aristotela mudrcovou věcí jest úvaha o posledních příčinách.“ Chválí se na něm jasnost výkladu a smysl pro soustavnost. Napsal velice mnoho spisů; nejdůležitější z nich se dělí podle středověkého způsobu na komentáře (rozbory filosofie komentovaného filosofa), summy (soustavná díla, patří k nejdůležitějším jeho spisům) a questiones (problémy pro dispute).

### **b) Pravda – nikoli skutečnost!**

Tomáš Akvinský vyvrcholil zvláštnosti scholastiky, které se připravovaly po staletí. V následujících výkladech probereme hlavní rysy jeho učení; nebudeme se však držet dogmatických záhlaví jako jsou: Bůh, duše, spasení, milost, realismus atd., záhlaví obvyklých ve výkladech o scholastice. Vezmeme učení Tomášovo jako celek a pokusíme se z něho získat poučení pro dnešní naše otázky.

Jednotlivé spisy Tomášovy jsou tlusté folianty; bylo tehdy vůbec ve zvyku psát knihy velice tlusté. Způsobem výkladu se velmi liší od našich spisů. Vezměme za příklad dílo „Summa contra gentiles“, což znamená asi „Soustava katolické filosofie srovnávaná s filosofií pohanskou“; je to nejdůležitější filosofické dílo Tomášovo vedle druhého podobného jeho díla „Summa theologiae“ (Soustava teologie). Metoda výkladu je stereotypní: formuluje se otázka (quaestio); uvede se hlavní důkaz pro řešení správné (quod sic) anebo proti řešení nesprávnému (quod non); poté následuje řada důkazů vedlejších, kterými se problém lépe objasní. To vše se provádí s neobyčejnou důkladností v podrobnostech, a to tak, že se všechno dedukuje z nejvyšších principů buďto o sobě jasných, anebo církví ustanovených. Např. se definuje všemohoucnost Boží; podrobně se o ní jedná; odmítne se pochybnost o ní; vymezí se výpočtem toho, co Bůh nesvede. Nesvede tyto věci: co je proti podstatě Boží

(nemůže něco nevědět), co je proti logice (aby bílé zároveň nebylo bílé), nemůže jednat proti matematice, nemůže odestát, co se stalo, nemůže chtít nic špatného, nemůže hřešit. To vše je dedukováno z pojetí všemohoucnosti, o kterou Tomášovi hlavně jde.

Deduktivnost a neustálé dokazování a vyvracení dává spisu ráz dnes málo obvyklý (poněkud připomíná metodu spisů Herberta Spencera). Celý výklad visí jako by ve vzduchu; marně hledáš nějaké konkrétní datum, které by spis postavilo na pevnou půdu, nějakou živou vzpomínku, duchaplný obrat, odpočinek v těžkopádném výkladu. Tomáš (a scholastika jeho doby vůbec) nezná vypravování, líčení, charakteristiky, konstatování fakt, klasifikace, datování, popisu – prostředků literárních, pro novodobého spisovatele nezbytných; necítí, že mezi ním a čtenářem je věc, kterou třeba jasně narýsovat. Jen a jen definuje, vyvozuje, vyvrací. Jeho spis je psán „proti pohanům“. Nehledej však v něm charakteristiku pohanství nebo pohanské filosofie; nedozvíme se, kteří jsou zvláště pohané, jaké mají vlastnosti, zvyky, názory, kde je najdeme, jak se od sebe liší. „Pohané“ jsou pro spis jen jako by tmavé podmalování obrazu katolické filosofie; Tomáš vykládá učení církevní; při tom tu a tam upozorňuje, že Bůh není hmotou, jak učili řeční filosofové, že rozum lidský není projevem všerozumu, jak učil Averroes, že nestoriáni mají nesprávné názory o Trojici atd., atd. Nebylo úkolem scholastiků konstatovat skutečnost, nýbrž jen formulovat co nejpřesněji abstraktní pravdy.

### **c) Zjevení a zřízení**

V první části tohoto spisu jsme vypravovali, jak antičtí spisovatelé si nevěděli rady s rozdílem *přirozenosti a zřízení*. Otroctví, stát, zákony společenské a mravní pokládali za umělé zřízení, která jsou násilím na přirozenosti. Od začátku podlamovali moc „zřízení“; pokládali je za něco jen lidského, nahodilého, násilného. Jedině „příroda“ je

prý původní a objektivně platná. Od Demokrita přes sofisty až ke stoikům a skeptikům se táhlo toto učení; skončilo nutně rozvratem, protože vůbec nelze odvodit to, co býti má, z přírody. Uvedli jsme také, v čem záležela chyba oněch spekulací: nesprávnost otrockého zřízení nelze překonávat „přírodou“, tj. odvoláváním se k anarchii, nýbrž zase jen zřízením, ale dokonalejším.

Starý zákon i evangelium stálo na opačném stanovisku; základem všeho jest to, co se od nás žádá, co je uloženo, co je zákonem pro naše jednání; uznávají tedy zřízení za původní, přírodu za odvozenou. Když se antika smířila s křesťanstvím, byla sice vláda zákona oslabena, ale nezmizela. Vědomí, že *co je ustanoveno, je důležitější, než co jest*, bylo živé v celém středověku. Učení, že Bůh stvořil svět a že člověk i příroda mají poslouchat Boha, který všemu stvoření vládne, bylo výrazem víry v prioritu zákona nad přírodou. V církevní organizaci pak tato priorita dostala ten výraz, že zákon církevní jest vyšší než všechna teorie.

Proto mohl sv. Augustin prohlašovat, že nevěří ničemu, co je proti učení církve: autorita církve, příkaz věřit byl pro něho důležitější než poznání. Anselmovo „věřím, abych rozuměl“ je prohlášením priority zákona nad pouhým věděním. Učení o autoritě církve nad filosofií by se nebylo tak dlouho udrželo, kdyby neodpovídalo přirozené potřebě mysli; člověk se musí o něco opřít, aby mohl jednat i myslit.

Autorita církve byla založena na zjevení, *které jest analogií antického zřízení* (nomos u sofistů). Diskuse scholastiků o poměru zjevení k rozumovému poznání je analogická diskusi sofistů o poměru přírody a zákona.

Vzpomeňme na Demokrita, jak učil, že jen po zákonu jsou věci sladké a hořké, ve skutečnosti však je jen pohyb atomů, na sofistu Alkidama, že otroctví je jen zřízením lidským, nikoli přírodou, na Diogena, který chodil bos a bydlil v sudě, aby se přiblížil přírodě a demonstroval pohrdání nad lidskými zřízenými; tyto vzpomínky

na nejcharakterističtější problém antické filosofie vystupují na mysli, když čteš scholastické (a katolické) učení o zjevení, o víře, o autoritě. Jenže teď v středověku problém je komplikován: předně se nezdůrazňuje *příroda* (kterou zdůrazňovali Řekové), nýbrž *zřízení*; za druhé jest pojem zřízení zatemněn tím, že se v jeho pojetí kombinuje antická filosofie s evangeliem: zřízení (nařízení) církevní se nevztahuje jen *na jednání*, nýbrž i *na poznání*. Tyto pojmy „příroda“, „zřízení“, „jednání“, „poznání“ je třeba mít na mysli při rozboru církevního „zjevení“. Zjevením se rozumělo původně *autoritativní návod k jednání*; jeho autoritativnost se znázorňovala tím, že se říkalo, že bohové sami tento způsob jednání zjevili. Tak byly člověku „zjeveny“ orba, řemesla, měření a vážení, řeč, umění, mravní, politická, náboženská zřízení; rozuměj, tu všude byl naučen člověk jistým způsobem jednat. Nikoli snad, že by byli bohové učili lidi teorii orby anebo gramatickým pravidlům řeči; sama praxe byla „zjevena“, tj. uložena vyšší autoritou. V tom smyslu byl zákon Chammurapiho pro lid zjevením. „Následoval hlasu svého pána Boha Marduka“, píše Chammurapi o sobě. Také ve Starém zákoně je zjevení ustanovením, nařízením; tak se začíná prorockví Izajáše proroka: „Vidění Izajáše... Slyšte nebesa a ušima pozoruj země, nebo Hospodin mluví... Slyšte slovo Hospodinovo, knížata sodomská, ušima pozorujte zákona Boha našeho, lide gomorský... Nepřinášejte více oběti oklamání...!“ Takto mluví prorok Jeremiáš: „I stalo se slovo Hospodinovo ke mně řkoucí: Jdi, volej tak, aby slyšel Jeruzalém, řka: Takto praví Hospodin...“ Prorockví Ezechiellovo se začíná dlouhým viděním ze sna, které však má tento význam: „Synu člověčí, já tě posílám k synům izraelským, k národům vzpurným... ty pak synu člověčí, neboj se jich!“ Slova Ježíšova dokonce pak jednají o přikázáních, a nikoli o tom, co existuje.

I u Homéra se vyskytují místa velmi charakteristická, kde zjevení znamená nařízení. Tak hned v prvním zpěvu Iliady věstec Kalchas prorokuje Agamemnonovi: nikoli události ani teorie, nýbrž co *má dělat*: Apollon



„Stříbroluký proto strasti dopustil a ještě dopustí,  
Dříve neodvrátí od Achaiů záhuby děsné,  
*Jiskrookou dokavad nevrátí Chrysovi dívku*  
*Bez všeho výkupného*, a pak sterožertvu nepošlou  
v Chrysu; potom snad Bůh zase dá se udobřit  
a smířit.“

Agamemnon pak na věštbu-rozkaz odpovídá:

„... *chci ji vrátit*, jest-li to lépe;  
Já chci raděj, zachován by lid byl nežli pomíral.“

A když z vyjednávání vzniknou hněvy, Achilles tasil meč. Tu opět nastalo zjevení, tj. nový zákon:

„... a ejhle tu přišla Athéna  
S výše nebes, již sem běloloktá vyslala Héra,...  
Od zadu stoupila a za vlas rusý jala vládce Achilla,  
Jen jemu jsouc vidná; z ostatních nikdo ji nezřel.

...  
Já hněv tvůj utišit sestoupila, *dáš-li si říci*,  
S výše nebes...  
*Ustaň v hádce tudíž a rukou meče více nedobývej*,  
Avšak vytkni mu všechno slovem, jak jen ti  
napadne.“

Na takovýchto místech zjevení bylo nařízením, zákonem, ustanovením pro jednání.

#### d) Zjevení a vědění

Naproti místům, v nichž zjevení je zákonem pro jednání, jsou už v Homérovi charakteristická místa jiná, kde zjevení nemá význam praktický, nýbrž básnický, jest jen vdechnutím poznání. Tak hned úvodní slova Iliady i Odyssey vzývají Múzu za zjevení, tj. za *inspiraci*, aby pěla o hněvu Achillově a o osudech Odysseových. I ve Starém zákoně je mnoho míst, kde zjevení znamená pouhé ukázání nějaké domnělé skutečnosti pro rozum. Tak se v Danieli ze široka vypravuje, jak prý Bůh „zjevuje věci hluboké a skryté; zná to, co je v temnostech, a světlo s ním přebývá“, tj. dovede uhádnout sen králův a vyložit jej. Zjevení sv. Jana je celé založeno na tomto teoretickém pojetí zjevení. Toto pojetí zjevení jako zázračné osvětlení mysli se vlivem antiky v dobách křesťanských rozšířilo tak, že se stalo jediným smyslem toho slova. I znamenalo pak zjevení tolik co „*intuici*“, vidění, proročování; u vytržení mysli člověk se stával bezprostředním účastníkem teoretického poznání od věčnosti zapsaného v mysli Boží. Jindy slulo „*inspirací*“, přičemž se spíše myslelo na vliv Boží než na mysl lidskou.

Když v zápase proti gnózi bylo „zjevení“ formulováno dogmaticky jako přesná teorie, změnilo se v „*zjevené pravdy*“, domnělé *poznatky teoretické*, zaručené církví. Zjevením toho druhu je mýtus v Starém zákoně, např. vypravování o stvoření světa a lidí, učení o Trojici, o zmrtvýchvstání Ježíše, o vzkříšení mrtvých, o neposkrvněném počtí Panny Marie atd. Zjevené pravdy se podobají axiomatům tím, že jsou prý východiskem všeho vědění; ale nejsou apriorní jako axioma, nýbrž jsou empirické v tom smyslu, že jednou, tj. určitého dne, byly určitému člověku sděleny. Zákonům se zjevení podobá tím, že je autoritou pro lidi; je rozkazem, co věřit máme: žádá si podrobení mysli; ale na rozdíl od zákonů není zjevení direktivou pro jednání, nýbrž apeluje primárně na rozum jako teoretická „*pravda*“. Tak je zjevení *hybridem mezi učením evangelickým a filosofií antickou*; tato viděla vrchol lidství v absolutních pravdách teoretických, a proto

je zjevení svého druhu poznáním; evangelium zase podávalo zákon pro jednání, a proto je zjevení závazné pro věřící.

I slují teoretické poučky, oficiálně prohlášené autoritou církevní, dogmata; pokud obsahují tvrzení rozumově neprůhledná, nazývají se zjevením. Projev souhlasu s dogmaty se nazývá vírou; rozumové výklady o tomto zjevení slují teologií. I jest pak teologie soustavou poznatků o Bohu, založených na víře; je to božská věda (divina scientia), „věda o víře“, věda o „pravdách věroučných“.

Tak chápe zjevení Tomáš Akvinský. Přirozené poznání zjednané světlem rozumu (lumen naturalis rationis) prý stačí jen na poznání všeobecných pravd o Bohu; „i bylo nutno pro spásu člověka, aby mu byly sděleny zjevením božím jisté věci, které přesahují lidský rozum“. Že Bůh jest, poznává člověk pouhým rozumem; že však jest trojjediný, bylo lidem zjeveno (lumen divinae revelationis). Zjevení je prý „zjevená pravda“, zapsaná v Písmě; „nepříčí se rozumovému poznání“, protože je poznáním vyšším; zjevení uznáváme za správné (věříme, „fide tenetur“, kdežto poznání chápeme přirozeně, „naturali cognitione“). Proroci jsou mužové, kterým Bůh sdělil jisté vědomosti; „proroctví jest jakési poznání intelektuální, vtištěné prorokovi ze zjevení božího jakožto jakási doktrína“; zázrak jest argumentem ad hominem, kterým se dokazuje pravda. Zázrak je také jen svého druhu přírodní zjev; v božím předurčeném plánu všechno jest ovšem determinováno; jen na zemi dějí se zázraky, tj. „zjevy, které se seběhnou mimo příčiny nám známé“. Slovem, celé naše náboženství se mění koneckonců ve filosofii, v níž se ovšem rozlišuje obor vědění přirozeného a zjeveného.

Jest třeba zvláště ukazovat na intelektualismus tohoto učení Tomášova? Všechno je stavěno *na poznání*; nic *na jednání*. A tak, dosahující vrcholného bodu scholastiky, ocitáme se tam, kde jsme byli v antice; tam také poznání bylo posledním slovem, a jediný, dosti vedlejší rozdíl jest v tom, že v antice redukovali poznání na přirozenost, kdežto Tomáš je redukuje na nad-přirozenost.

## e) Přirozené právo

V úvodu k tomuto spisu jsme vykládali, jak myšlení (a mluvení) záleží v ustanovování směrnic pro jednání. Smyslem slov „bude pršet“ jest „vezmi deštník“ nebo „zavolej děti domů“. Pouhý oznamovací způsob řeči jest asi sotva původní: proč by si byli lidé, sotva se zvedající z prachu života pouze animálního, pouze „uvědomovali“ a navzájem „oznamovali“ věci? Z toho důvodu nepokládám dnešní teorie o původu řeči za správné: jsou příliš přírodnické. Podle nich byla prý nejstarší řečí mimika, změny ve výrazu tváře, potom i gestikulace a zvuky. Neuvědomělým napodobováním mimiky druhý člověk vybavoval v sobě podobné stavy mysli a tím se utvořil most mezi sdělujícím a vnímajícím člověkem, most, který záleží v společných citech. Také tanec a zpěv prý stojí na počátku vývoje řeči. Teorie tohoto druhu přehlíží to, co je na řeči nejdůležitější: že lidé mluví, když chtějí *druhému člověku něco sdělit*. Bez *obsahu řeči*, který jest podnětem, počátkem, smyslem jejím, by řeči nebylo. Ony přírodnické teorie však staví obsah řeči místo na počátek na konec, jako by se mohlo to, co chci říci, vyvinout náhodně z nějakého blábolení. Z toho důvodu, že řečí se něco sděluje, a že tedy jest řeč samou svojí podstatou prostředníkem mezi dvěma osobami, jsou falešné všechny teorie, které odvozují řeč z napodobování přírody, z citových projevů, ze zpěvu, z mimiky, protože podle nich člověk původně mluvil do prázdna, jen sám od sebe. Z toho důvodu také jest nesprávná domněnka, že by počátkem řeči byly *city nebo představy nebo uvědomování si skutečnosti*. Tu dokonce už intelektualismus je upřílišněný: jako by pračlověk, když začínal vyjadřovat první slova, buďto nemyslel nic, anebo jako by byl býval meteorologem, astronomem, přírodopytcem a učitelem druhých lidí. Jakým právem však si sestrojujeme primitivního člověka podle obrazu učence, který se drží hesla „věda pro vědu“ a pouze nezaopatřuje svět? Svědčí opravdu doklady o životě primitivních

kmenů a doklady antropologické proto, že člověk byl už od počátku intelektuálem? Jest mnohem pravděpodobnější, že původní člověk byl v prvé řadě jednající bytostí a že se myšlení a mluvení vytvořilo jako nástroj pro jednání. Výrok (neboť počátkem řeči jest výrok, nikoli jeho nástroj, slovo, třebaš by snad původní výroky se skládaly jen z jednoho slova) původně označoval výstrahu, povzbuzení, výzvu; rozkazovací způsob řeči se zdá být původnější než způsob oznamovací. Ještě dnes u primitivních kmenů myšlenky nejsou pouhými intelektuálními představami, nýbrž spojují se s pojetím působení, schopnosti, tajné mohutnosti, jak připomíná Lévy Bruhl. Zachovaly se až do dneška zbytky víry, že jistá slova mají zvláštní tajemnou moc nad lidmi: taková pověra jest zbytkem mýtu, který narostl okolo původního imperativního významu slov.

Myšlení a řeč *jakožto usměrňování* lidského jednání, jakožto zákon, který člověku vládne, zdá se být tedy původnější než pouhé uvědomování si skutečnosti. Toto uvědomování jako pouhá hra intelektu vzniklo pak teprve později, jak vzniká dětská hra jako následek usměrněného jednání dospělých. Kotě, které si hraje s klubkem nití, provádí jen jakoby v předtuše, nedokonale a s mnoha zbytečnými okolky to, co je smyslem hry, chytit kořist; tak pouhé představování, vnímání, poznávání jest jakoby hrou plnou zbytečných okolností, jejímž smyslem jest něco provést.

Jestliže opravdu praktický člověk jest předchůdcem a pánem člověka teoretického, pak i zákon, tj. to, co má být, jest předchůdcem poznání, toho, co jest; zákon pak mnohem hlouběji sahá do podstaty lidství, než nám předstírají spekulace intelektualistické. Zákonu se podrobujeme; nejvlastnější svojí podstatou jest každý zákon i každý výrok jakoby slovem shůry, pro něž jsme výkonným orgánem. I takový prostý výrok jako  $1+1=2$  nebo „prší“ má ten smysl, že ten, kdo výrok pronáší, i oslovený člověk se podrobují skutečnosti, která jest nad nimi, která je ovládá, podle níž se mají zařídit; nejen té „objektivní“ skutečnosti, která jest dána, nýbrž té,

na kterou jsou slovem upozorněni, která jest před ně postavena jako ukazatel jejich jednání. Každý zákon jest pronášen *ve jménu* jisté nadosobní skutečnosti; i v případě nejjednodušším, kde si sami dáme zákon, např. že půjdeme na procházku, dovoláváme se vědomky, nevědomky autority („abychom si udrželi zdraví“). Každý zákon se děje ve jménu nějaké autority, která opět se dovolává autority vyšší, a celá hierarchie autorit přikazuje, žádná pouze neoznamuje. Poslední autoritou je poslední, pravá, absolutní skutečnost, nejvyšší zákon, který je totožný se samou podstatou naší potřeby a se samou podstatou dané situace; tuto poslední autoritu jmenujeme Bohem, ačkoli ovšem nezáleží na jméně Bůh, nýbrž na tom, že je to právě poslední příkaz, ve jménu jehož platí nejvnitřnější přesvědčení a ve jménu jehož jest nezbytně nutno řešit danou situaci. Vlastní podstata Boží není v tom, že je poslední *příčinou* věcí (jak učila antika a po ní scholastika), nýbrž je posledním *důvodem* pro zákony, kterým se podrobujeme. Tehdy je člověk Bohu nejbliž a je nejsvobodnější, když se od přírodních náhod a lidských ustanovení odvolává k nejvyšší autoritě, nad kterou už nikdo nemůže uznat nic vyššího, protože je najednou i pravou autoritou pro svědomí individuální i pro celý živý svět. Je omyl způsobený antikou a scholastickými filosofi, že by člověk se dostával k Bohu primárně obdivem přírody, že by Bůh byl jakýmsi zavrcholením teoretického názoru na svět; Bůh je a byl pro člověka poslední a neodvolatelnou zárukou toho, co má a nemá být. Mravní a právní řád byly vždycky schůdnější cestou k Bohu než pozorování přírody.

Protože zákon, norma, postulát, potřeba stojí výš než uvědomění, představa, poznání, daná příroda, jest nesprávné, odvozovat zákony a zřízení z přírody. *Není vůbec tzv. přirozené mravnosti ani přirozeného práva*; samou svojí podstatou je každá mravnost a každé právo *ustanovené*, závislé na autoritě a každé koneckonců aspiruje na to, aby bylo absolutní nebo, jak se jinak říká, božské. Teorie o přirozeném právu a o přirozené mravnosti koneckonců

se dají redukovat na spekulace před Sokratiků o tom, že příroda jest původní a že ustanovení jest jejím nahodilým produktem; tyto spekulace vedly a vedou i dnes k anarchii. Zákon je závislý zase jen na zákonu; příroda není nad zákonem, nýbrž je mu sama podrobena.

## **f) Zákon Boží a zákon lidský**

Scholastika převzala s antikou i její názor o mravnosti a právu. Antika odvozovala mravní a právní řád z přírody; Tomáš Akvinský převzal tento názor a definitivně tak formuloval dnešní mravní a právní názory katolické. Existuje prý obecné *přirozené právo*, vrozené lidskému rozumu; rozumu jsou vštípeny základní zásady spravedlnosti. Odtud pochází prý mezinárodní právo antických právníků (*ius gentium*, *ius naturale*), založené na rozumu (*naturalis ratio*), všem lidem společné, to právo, kterému příroda všechny bytosti naučila, právo, které ustanovuje spojení muže a ženy, výchovu dětí, svobodu a rovnost mezi lidmi. Bůh ustanovil prý věčný zákon pro celou přírodu, který jest vrozen i člověku jakožto přirozený zákon mravní. Nerozumná příroda jej plní automaticky; člověk však poznává svůj cíl ve světě a tím si jej uvědomuje; z něho plynou zřízení, týkající se pozemského života. (Aristoteles ve svých etických spisech zákony této etiky formuloval, stoikové je dále rozváděli.) Základem přirozeného mravního zákona jest prý zákon dobře činiti a zlého se varovat, tj. jednat účelně. Z něho plyne obsah přirozeného práva: že člověk se snaží zachovat svůj život, chce se množit, chce vychovávat děti, touží po vědomostech a nechce ubližovat druhým lidem. Tento přirozený zákon prý vládne pohanům jako křesťanům. Je to však opravdu zákon *přirozený*? Jak by mohlo být vrozeno myslí lidské a jak by mohlo plynout z přírody, že mám milovat bližního, tj., že mám dělat něco, co ještě není? Láska k bližnímu (není-li slepým zvykem) jest povinností; i při té pravě se ptáme, proč mám bližní-

ho milovat, *ve jménu čeho, co vyřídím* činem lásky? A tak i láska k bližnímu je založena na autoritě.

Tomáš Akvinský však ve svém intelektualismu počítá lásku k bližnímu za pouhý projev přírody; poněvadž prý však člověk má poslání být věčně blaženým a jeho přirozená schopnost nestačí na tento cíl, *přidává se* k přirozenému zákonu vyšší zákon Boží, vyjádřený zjevením. Podle tohoto rozdělení rozeznává Tomáš také mravní principy (ctnosti) na kardinální ctnosti, vzaté z antického stoicismu: rozšafnost (prudentia), spravedlnost (iustitia), statečnost (fortitudo), umírněnost (temperantia); tyto ctnosti záleží jen v rozvinutí přirozených vloh lidských; naproti tomu vyšší ctnosti teologické plynou ze zjevení; jsou to víra, naděje a láska.

Ukážeme v tomto spise na to, jak tzv. křesťanská filosofie i etika jsou jen adaptací antického pojetí světa pro potřeby církve; bylo by těžko dokazovat, že by snad evangelium anebo Starý zákon rozeznávaly dvojí morálku, jednu přirozenou a druhou nadpřirozenou. Spíše znají jen jednu mravnost, Bohem samým diktovanou a všechny požadavky lidského života v této jediné mravnosti se pramení. Boží zákon není nad zákonem přírodním: *jedině* Boží zákon platí.

### **g) Omezená pravomoc teologie**

Teologie byla v středověku jedinou skutečnou vědou; kvůli ní byly založeny univerzity; teologii bylo podřízeno všechno vědění. Byla vědou o absolutnu, lidskou kopií božího vědění; byla ovšem nedokonalá proti věčné pravdě; jest založena jen na úryvkovitém zjevení, nikoli na přímém vědění, které jest dáno jen Bohu a svatým (scientia beatorum); lidem je dána jen teologie (theologia viatorum).

Tomáš (a Albert Veliký) uznávali teologii za vrchol vědění; vedle ní však začali rozeznávat i vědění „přirozené“, na které jejich předchůdci leda mimochodem naráželi, a důsledek byl, že se z ob-



lasti přirozeného vědění, tj. filosofie, začala vylučovat pravomoc teologie. Byli to na svou dobu moderní mužové, vlastní předchůdci novodobé skeptické vědy.

Starší scholastika neurčitě chápala hranice filosofie, v níž viděla jen jakousi gymnastiku ducha, připravujícího se na teologii. Když se rozšířil zájem o pozitivní vědění, o arabskou filosofii a o Aristotela, rozšířilo se vědomí, že i pohanský rozum, neosvícený zjevením, vládne nad širokými oblastmi; toto „přirozené vědění“ bylo teď nazváno filosofií. Podle Tomáše Akvinského přechází tato filosofie v „přirozenou teologii“, založenou jen na rozumu, kdežto „posvátná věda“ (*sacra doctrina*), věda o víře, teologie v užším smyslu, je založena na zjevení. Základy „přirozené teologie“ vyložil Tomáš v díle *Summa contra gentiles*; protože jde vlastně o filosofii, rozšířil tak Tomáš najednou velice oblast této vědy. Už to není jen gymnastika ducha ani jen prostředek pro rozbor církevního učení; je to nová věda, s rozmanitými svými speciálními problémy. Tak s pomocí Aristotela a Arabů Tomáš *obnovil práva filosofie*, práva přirozeného vědění, zneuznávaná od starověku.

Příklad nám znázorní pokrok, který zavedl Tomáš. Na otázku, odkud pochází naše vědění, měli scholastikové před Tomášem odpověď, která byla směsí učení Platonova a Augustinova: že všechno vědění jest v Bohu; že člověk se božským osvícením stává účasten věčných pravd. Místo této zbožné a prosté formule zavedl teď Tomáš učení, že člověk smysly poznává jednotliviny a rozum že je zpracovává; rozum pak jest prý dvojitý (jak si Arabové rozvedli učení Aristotelovo), rozum trpný a činný. Jest sám o sobě nepopsaným papírem (*tabula rasa*) a přijímá všechny poznatky zevně. Pasivní rozum (*intellectus possibilis*) je schopnost vnímati v sebe vjemy věcí; rozum činný (*intellectus agens*) tvoří z vjemů duchovní obrazy věcí (*species intelligibiles*), které jsou vlastním předmětem poznání.

Jaký složitý aparát tu najednou položen mezi Boha a člověka! I Tomáš ovšem uznává, že Bůh stvořil tento aparát, a že tedy je původcem našeho vědění, ale Boží moc jest teď spoutána předpisy Aristotelovy filosofie.

Nad světem přirozeným je jako vyšší poschodí svět nadpřirozený, ve kterém bydlí a vládne Bůh. Některé vlastnosti tohoto vyššího světa člověk vytuší rozumem, ale teprve zjevení nás o něm poučuje důkladněji. Tedy i přirozený rozum poznává, že Bůh jest; teologie však studuje Boha soustavně. Obzvlášť důležité jsou důkazy o jeho jsoucnosti: Bůh v sobě obsahuje virtuálně celý svět, neboť v Bohu od počátku existují idey všech věcí. Jest tedy i teologie autoritativní neboli zjevená koneckonců vědou; je to prý vyšší stupeň poznání, jakýsi druh empirické vědy, kde empirie je nahrazena zjevením, jinak se teologie autoritativní vyvíjí také podle logické metody. Jako prý teoretik hudby zpracovává hudební fakta podle matematických zákonů, tak teolog zpracovává fakta zjevení podle zásad logických.

Tomáš toto studium provedl ve velikém díle *Summa theologiae*, svém nejdokonalejším spise, který se stal učebnicí teologie pro následující staletí. První část jedná o Bohu: o tom, že jest jeden, o jeho podstatě, trojjedinosti, o stvoření, andělích, o světě, člověku, prozřetelnosti, o vládě Boží nad světem; druhý díl jedná o poměru člověka k Bohu; jak jest cílem člověka štěstí a to záleží v poznání Boha; prostředkem k tomu jsou mravní činy. Jedná o ctnostech, hříchu, o mravním zákonu přirozeném a zjeveném, o milosti a ospravedlnění. Třetí díl jedná o Kristu, o tom, jak se stal člověkem, jak nás vykoupil, o svátostech, o eschatologii.

Rozlišování racionální vědy od zjevené teologie vedlo k obtížím. Aristoteles docházel filosofického závěru, že vesmír je od věčnosti a také arabští filosofové s tím souhlasili; podle Starého zákona, tedy podle „zjevení“ však Bůh svět stvořil; jak tento nesouhlas zjevené teologie s přirozenou filosofií usmířit? Tomáš toho nedokázal; učil, že se filosoficky nedá vyvrátit učení o věčnosti světa, že však

je nutno na základě zjevení věřit v jeho stvoření. Rozum byl tedy neutrální v této otázce, o kterou se teologové hádali. Dejme takové neutralitě jen o něco větší práva, a vyvine se z ní lhostejnost.

Bůh a jeho vlastnosti jsou vlastním předmětem teologie Tomáše; nikoli Bůh, svrchovaný náš *pán*, autorita pro zákony světa a lidí, nýbrž Bůh jako absolutní substance, hlava mystické Trojice, všemohoucí, vševědoucí, nejvyšší moudrý a spravedlivý, Prozřetelnost, jež podle věčných idejí řídí tento svět. Všechno jest předurčeno Prozřetelností, jak po svém způsobu učili už antičtí filosofové. Jest fátum? ptá se Tomáš Akvinský a odpovídá vyhýbavě: je to prý pohanské slovo; křesťan říká, že jest Prozřetelnost, která všechno spořádala; v tomto smyslu fátum jest... Všechno se děje nutně podle sekundárních příčin; ani zázraky se nevymykají tomuto řádu; dějí se jen proti příčinám, pokud je známe. Člověk má prý svobodnou vůli, tj. rozhoduje na základě vlastních dispozic, které ovšem byly předurčeny Bohem; Bůh nám dal nejen vůli, ale i obsah toho, co chceme.

Hlavní však věcí v teologii Tomáše Akvinského jest, že jest to pouhá spekulativní věda. Starší scholastikové upozorňovali na její ráz praktický; ještě Albert Veliký se držel toho pojetí, které hájili také františkáni. Pro Tomáše však cílem teologie jest poznání (které, jak známo, jest i cílem novodobé vědy a filosofie). Tak se stala teologie spojovacím článkem mezi antickou filosofií a moderní vědou.

## **h) Věda a víra**

Sledovali jsme vývoj pojetí víry v křesťanství; jak byli apologetové od evangelické víry-důvěry vylákáni antikou k pojetí víry-vědění, uloženého církví. Viděli jsme, jak starší scholastikové naráželi na obtíže s tímto zintelektualizováním víry; viděli, že intelektualismus vysušuje zbožnost, protestovali, mluvili o potřebě oddanosti, ale vlekli

s sebou dále balast víry jako uznávání teoretických poznatků. Bylo přirozené, že toto intelektualistické pojetí víry nabylo převahy, když bylo v samém základu křesťanského vyznání. U Tomáše Akvinského jest už víra aktem výlučně intelektuálním. „Věřiti jest mysliti se souhlasem,“ opakuje Tomáš po sv. Augustinovi. Poznání prý jest buďto přímé, kdy rozum pravdu přímo nahlíží, anebo nepřímé, kdy člověk se odhodlává k souhlasu s předloženou nadpřirozenou pravdou. Nejistý souhlas jest míněním (opinio), rozhodný souhlas je vírou (fides). „Akt víry ve své podstatě záleží v poznání a v něm dochází i svého vyvrcholení.“ Víra je poznáváním božských věcí, těch, které jsou nad rozum“; cílem víry jest „dokonalé poznání Boha“.

Tomáš ovšem uznává, že tato víra se má díti s láskou, ale láska je tu jen citovým akcentem vědění, nemá tvůrčí síly: nepoznáváme Boha, protože ho máme rádi, nýbrž poznávání jest provázeno citem lásky.

Učení Tomáše Akvinského o vědě a víře se stalo pak základem dnešního katolicství; „víra jest podle dokumentů církevních intelektuálním souhlasem, ačkoli je vytvořena pod vlivem vůle“, praví dnešní autorita katolická. Také protestanté jen nedokonale se mu bránili. Je to učení nesprávné: víra není vůbec věděním ani o věcech přirozených, ani nadpřirozených, nýbrž je důvěrou člověka k činu se odhodlávajícího. Slova „věřím v Boha“ neznamenaají, že uznávám teorii o jsoucnosti Boží za správnou, nýbrž znamenají „důvěřuji v pomoc boží“, „bojím se Boha“, jednáám u vědomí, že Bůh vládne.

## **i) Abélard dostal zadostiučinění**

Zápas mezi aktivisty a intelektualisty, vedený od počátků křesťanství, byl Tomášem (pro katolicství) rozhodnut ve prospěch intelektualismu: dal palmu vítězství antice, Aristotelovi, intelektuálům křesťanským, a z evangelia učinil jen jakýs Zitätenlexikon. Rozum, poznání, vědění, nazírání pravdy, všechno to, čeho si především vá-

žili řeční filosofové a v jejich čele Sokrates a oč marně zápolili starší intelektuálové scholastičtí, především Abélard, je teď za všeobecného vítězného volání evropské společnosti postaveno na trůn.

Tomáš učil, že Bůh je koneckonců rozumem (intelektem, nikoli láskou) a že v rozumové jeho činnosti je i sama podstata boží; absolutní blaženost, blaženost Boha samého, je v nazírání pravdy. Adam prý vedl před pádem, učí Tomáš, kontemplativní život, kdy Boha viděl ve věhlasu jeho moudrosti, a žil tedy životem, jaký byl ideálem antických filosofů, člověk se prý blíží Bohu v první řadě intelektem, jen viděním pravdy, viděním Boha; blažené patření na Boha, visio beatifica (ideál Platonův) je prý cílem života. Tato blaženost prý záleží v rozumovém aktu, kdežto vůle je prý jen projevem souhlasu s tím, co rozum našel: „přilnutí k Bohu, které se děje rozumem, doplňuje se aktem vůle, protože volným aktem člověk jaksi spočine v tom, co rozum chápe“.

Jako Sokrates tak ani Tomáš nemohl pochopit, že by člověk, který zná dobro, přesto mohl volit zlo; i pro Tomáše je vlastním hříchem nevědomost; nemravnost se prý děje „mimo úmysl“; vůle sama chce prý vždycky jen dobro. Rozum hýbe prý vůlí, intellectus movet voluntatem, a i svědomí jest prý jen věděním – jako u Sokrata; je prý to „užití vědění na jednání“. Rozum jest prý vznešenější než vůle. Ba i Bůh Tomášův se podezřele blíží božství Aristotelovu, které pouze patřilo na podstatu světa. Podstatou Boží je prý koneckonců rozum. Bůh poznává dobro a v tomto poznání tkví svrchovaná blaženost; protože je poznává, proto je chce. Bůh od věčnosti patří na idey a je jimi vázán; je tedy koneckonců vázán rozumem a vůle jeho je jen sekundárním aktem. Nahradte v tomto učení rozum moderní vědou (což přece je přípustné) a dostanete důsledek, který moderní vědec podepíše: že Bůh nemůže dělat nic jiného, než co vědecké zákony předpisují...

Štěstí záleží prý v dokonalé výkonnosti rozumu; proto prý víra není zdrojem pravého štěstí, protože spočívá na vůli (jest projevem

*souhlasu* s daným učením) a nespočívá na nezaujatém poznání; „tomuto však štěstí, dokonalému a vrcholnému se v tomto životě nic tak nepodobá, jako život těch, kteří zří pravdu, pokud je to vůbec možno v tomto životě; a proto filosofové, kteří nemohli míti plnou vědomost o onom štěstí, hledali vrcholné štěstí v kontemplaci, pokud jest na tomto světě vůbec možná.“

Štěstí není prý v činnosti: „Že štěstí nezáleží v aktu vůle... Mohlo by se někomu zdát, že posledním cílem a posledním štěstím člověka není poznávat Boha, nýbrž spíše jej milovat, anebo v nějakém volném vztahu člověka k Bohu; zvláště když předmětem vůle jest dobro, které jest rozumným cílem.“ Nuže, toto mínění prý jest chybné – protože prý milovat znamená chválit! Nejenže zavrhuje milování Boha jako vrchol života, nýbrž ještě nadto chápe milování samo intelektualisticky jako pouhou chválu! Chcete mít tuto filosofii vyjádřenou básníkem? Dante formuloval tento antický a scholastický názor s velkou příkroostí; pozorujte, jak je daleko při tom od evangelické lásky! Beatrice poučuje Danta:

„Čímž zjevno, že *blaha lze dosáhnouti*  
*Jen patřením, ne láskou*; tato bývá  
Jen toho následkem na světské pouti  
A patření za míru svoji mívá  
Pak zásluhu, z té s dobrou vůlí vychází  
Pak milost; toť jsou stupně, z nichž ráj kývá.“

Takový byl hlas celé antiky od Pythagora přes Sokrata, Platona, Aristotela až do Plotina; jak vědění je ideálem pro vědění samo; jak všechna činnost na tomto světě je jen porušením pravého štěstí; jak náš celý život má být tak upraven, abychom dosáhli nejvyšší mety, patření na věčnou neproměnnou pravdu!

A které je nejvyšší přikázání, v němž jest obsažen Zákon i proci? „*Milovati* budeš pána Boha svého...”

## j) Vliv

Tomáš Akvinský byl prohlášen úředně za katolického filosofa katexochén; vedle sv. Augustina měl největší vliv na katolictví. Na tridentském koncilu jeho *Summa theologická* byla položena na oltář vedle Písma a vedle dekretů papežských. Takového významu v dějinách lidských nenabyl než leda K. Marx v sovětském Rusku, který však daleko se hloubkou vlivu nevyrovná Tomášovi. Státní a církevní filosof – jaké to podivuhodné pojetí státu a církve, které připouští, aby lidé organizovaní ve státě a v církvi, bez ohledu na své individuální potřeby, nosili všichni jednu myšlenkovou uniformu!

Přese všechny kritické výhrady však platí, že katolictví uctilo v Tomáši Akvinském nejen svého muže, nýbrž *filosofa*. Ne organizátor světa, ne sociální pracovník, ne inženýr, nýbrž spekulativní filosof od zeleného stolu je prohlášen za duchovního vůdce církve! Dosud pozorujeme následky tohoto katolického respektu k filosofii: kněží katoličtí se zajímají o filosofii víc než jiní lidé, oceňují její význam v společnosti a zápasí s ním.

Pocta, která byla takto prokázána Tomáši Akvinskému, se netýká však jen jeho filosofie; byla to pocta scholastice. Od devátého století scholastika rostla jako organická část církevního života; křesťanem být znamenalo pro příliš mnohé býti logikem. Toto zescholastičtění, zfilosofování církve, jehož speciálními projevy byla asimilace latinské kultury, vláda intelektualismu, kult Aristotelův, pojetí víry jako souhlasu s předloženou pravdou, bylo korunováno uznáním Tomáše Akvinského za duchovního vůdce církve.

Když Tomáš Akvinský zemřel, bylo jeho tělo převezeno do Toulouse a tam slavnostně pohřbeno; r. 1628 mu tam byl postaven skvělý náhrobek na důkaz úcty, kterou k němu měl katolický svět. Jeho filosofie se dlouho držela jednak zaokrouhleností soustavy, jednak vlivem církevním; zůstal oficiálním filosofem po celý středo-

věk i v době renesanční, později zvláště mezi jezuity. Už za života Tomášova proti jeho filosofii útočili konkrétnější františkáni; po jeho smrti odboj rostl; později renesanční spisovatelé útočili na Tomáše Akvinského (a Aristotela) jako na představitele filosofie vůbec. Pak přišla vzpoura přírodovědy, vedené Galileim a konečně na troskách tomismu narostla nová filosofie naší doby. Přestávali Tomášovy tlusté spisy číst, pak přišel posměch, konečně přišla revoluce; francouzští revolucionáři zničili jeho náhrobek na znamení, kde nová doba hledala centrum středověku.

V oblasti církevní sice vliv Tomáše Akvinského nikdy nevymizel, ale na konci středověku ustoupil vlivu Occamovu, jistě na úkor křesťanských zájmů církevních. Tomáš byl mystikem (ovšem intelektualistickým), Occam suchým formalistou; Tomáš věřil ještě, že dogmata se dají jakž takž odůvodňovat, Occam uznával jen právní autoritu církevní. Proto, když papež Lev XII. se pokusil v oblasti církevní obnovit autoritu Tomáše Akvinského, bylo to pokrokem proti upřílišněnému formalismu, který zachvátil církev v době protireformační. Od té doby se dějí pokusy oživit jeho učení. Mimo úředně ovládaný svět církevní Tomáš má malý vliv, jestli vůbec jaký; jeho oficiálnost, která je jeho nejpodstatnější vlastností, ho odděluje od druhých filosofů, mnohdy méně pronikavých, kteří však si sami před světem ručí za své učení.

Vliv Tomáše Akvinského tedy zmizel; ale vliv scholastického intelektualismu je dosud ohromný. Evropská kultura je dosud v podstatě tak intelektualistická jako za dob Tomášových; naše kontinentální literatura, filosofie, zvláště však naše školství je přece všechno povrchní reformování dosud v podstatě scholastické. Odpor Evropy k Americe, která intelektualismus dávno vyřídila, pochází z tohoto intelektualismu. Všechno naše školství je založeno na myšlence poskytnout žákům teoretické vědění a na této teorii pak založit život. Učí se historii, matematice, češtině, protože žáci mají z vědění těchto věcí odvozovat své jednání. Tu a tam se sice



vykládá, že jich budou v praxi potřebovat; ale většinou se praxe upravuje podle tohoto vědění,  *které je primární.*

#### **4. Raymundus Lullus**

Velká část scholastické literatury má ráz propagandistický, nebo jak se říká apologetický. Od politické propagandy dnes obvyklé se apologetika liší přemírou intelektualismu: vlastní cíl, obrana a doporučení katolictví se ztrácí pod těžkým aparátem důkazů, že Bůh existuje, že zjevení je zárukou víry, že Kristus spasil svět atd. Proto byl účinek této propagandy na nevěřící asi nepatrný; propaganda byla spíše jen jakoby záminkou, podnětem k filosofování. Už Abélard napsal spis toho druhu, dialog mezi pohanem, židem a křesťanem; sem patří i velké dílo Tomáše Akvinského *Summa contra gentiles*; připomíná se spisovatel *Raymundus Martini* dílem *Obrana víry proti Maurům a Židům*. Nejznámější však jest tohoto druhu činnost Raymunda Lulla.

Pověstný španělský scholastik Raymundus Lullus (1235–1315), horlivec a propagátor katolictví mezi nevěřícími, mystik, teolog a básník, žil napřed světsky, obrátil se na víru následkem vidění, opustil vlast, ženu a děti, putoval světem, kázal s nevelkým úspěchem, a vymýšlel podivínskou filosofii na usvědčení nevěřících. Vymyslel si zvláštní všeobecnou metodu logickou, jak každého přesvědčit o pravosti křesťanství a nesprávnosti zvláště averroismu; nazval ji vševědou, „scientia generalis“. Ustanovoval totiž základní pojmy, samy o sobě evidentní a vlastní všem vědám, které pak podle mechanických pravidel kombinoval. K základním pojmům patří např. dobrota, velikost, věčnost, moc, moudrost, vůle, ctnost, pravda, sláva; rozdíl, shoda, spor, princip, prostředek, cíl; větší, rovný, menší. K těmto zásadám Lullus připojuje kombinační pravidla, podle nichž se zásady mají sestavovat; jsou to obecné otázky jako:

z čeho, proč, kolik, jaký, kdy, kde atd. Touto metodou prý rozum dojde přesných poznatků nadpřirozených, např. důkazu o Trojici. Předpokládal tedy, že lze všechno lidské vědění dedukovat jednak ze základních (apriorních) pojmů, jednak z jejich kombinací. Kolik Arabů touto metodou obrátil na víru, není zaznamenáno; byl to však pokus jasnou logikou překonat arabský mýtus. Později se ho dovolával Giordano Bruno a Leibniz. Zemřel prý, byv ukamenován jako misionář v Tunisu.

# HLAVA OSMÁ

## KRIZE SCHOLASTIKY

### 1. *Františkáni*

Na obratu ze století XII. ke XIII. působil v Itálii vynikající světec *František z Assisi*. Neměl vztahu k učenosti, která tehdy strhovala křesťanský svět; měl z počátku rád vojenský život, život veselý; obrátil se, odřekl se světa, zvolil následování Krista a učinil svým posláním službu bližnímu; chtěl žít podle slov evangelia; prostota, pokora, láska, kázání slova Božího bylo úkolem jeho a jeho soudruhů. Vědu nenáviděl; jednou se vrátil z ciziny a ve své organizaci v Bologni našel, jak jeho lidé studují (těžko bylo tehdy se ubránit všeobecnému přesvědčení, formulovanému Abélardem, že být křesťanem je být logikem!). Rozzuřil se nad tím pohoršením. Ale marně se bránil duchu doby; jeho řád se příliš rychle rozmnožil, takže po smrti zakladatele měl už na 8000 klášterů. Ještě za Františkova života vniklo disputování mezi jeho soudruhy. Františkáni se stali také učenci; zůstalo jim však vědomí bližšího vztahu k životu, přímějšího poměru k Bohu, větší smysl pro praktičnost a pro mystiku.

Jeden z prvních vynikajících učenců františkánských byl *Alexandr z Halesu* (1170–1245), vynikající učitel v Paříži; napsal velice tlusté kompendium teologické, v němž sepsal vědění své doby; dílo se stalo pak metodou i řešením vzorem pro mnohé jiné spisovatele. Alexandr po prvé zaváděl soustavně Aristotela a arabské filosofy do scholastiky. Teologie jest podle něho vědou *praktickou*, jejím cílem není *pravda*, nýbrž *dobro*; jest vůdkyni k Bohu. Víra jest stav mysli, kdy se člověk s láskou odevzdává Bohu; vůle má primát před intelektem. Toto učení se pak stalo základem filosofie františkánské.

Žákem Alexandrovým byl sv. *Bonaventura* (1221–1274), který ještě jako chlapec pamatoval sv. Františka. Byl to muž vlivný, generál svého řádu a kardinál; na koncilu v Lyonu se velmi přimlouval za sjednocení pravoslaví s katolictvím. Osobně byl prý vřelý, a především zbožný. Světská filosofie ho urážela; nic životodárného prý nevyjde z hádek filosofů; láska je prý víc než rozum; filosofie prý nemá poslední kořeny v hlavě, nýbrž v srdci. Teologie prý nemá sama o sobě ceny; jejím cílem je mravní prohloubení (ut boni fiamus). Život je putováním k Bohu a svět je jen obrazem této pouti; je jakoby řečí, kterou k nám Bůh mluví, ve vesmíru lze jako v knize čísti slávu Boží.

Tak soudili starší teologové, kteří se opírali o Augustina; byla to tradice těch, kteří druhdy odsuzovali Abélarda za jeho žvanivost. Po způsobu těchto starších scholastiků Bonaventura ještě nerozeznává teologii od filosofie: obojí je službou Bohu; obojí je plodem srdce a nástrojem mravnosti. Filosofie nástrojem pro praktický život... nebyla to cesta k překonání antiky? Třebas jinak přijímal intelektualismus své doby, dovedl jej oslabit aspoň pozoruhodnou poznámkou: víra prý ovšem je projevem souhlasu s daným učením, ale souhlas sám nestačí; hlavní je láskyplná volba! Vůle je prý vlád-kyní duše a rozum se řídí vůlí. Myšlení samo o sobě není pohybem, teprve vůle hýbe světem. V aktivnosti jest také základ svobodné vůle; proto se prý jmenuje svobodnou, že *poroučí*, nejen proto, že volí mezi několika možnostmi. Sokrates by byl protestoval ve jménu antiky i ve jménu Tomáše Akvinského; podle nich poznání je hlavní a volba se sama sebou dostaví!

Jinak však byl Bonaventura oddán intelektuálnímu pojetí zbožnosti, které jen zmírňoval mystikou. Pokračoval v mystice starších scholastiků; Dionýsius Areopagita byl pro něho velikou autoritou, Bernard z Clairvaux a Hugo i Richard ze St. Victor předchůdci. Víra, tj. projev souhlasu s předloženým učením, jest mu počátkem křesťanského života i počátkem vědění; filosofové prý neprávem

tento pořádek přehodili. Vidění slávy boží je mu cílem a kontemplan-  
ce prostředkem; prý poznáváme věci trojím způsobem: vidíme  
je tělesným zrakem, zrakem duchovním (o němž Platon mluvil)  
a kontemplací mystikovou. Extáze je prý povznesení mysli nad  
tento smyslný svět k věčnému světlu.

Bonaventura byl současníkem a přítelem Tomášovým.

## ***2. Počátky anglické filosofie***

Říká se, že Abélard je svým temperamentem, výmluvností a espi-  
tem středověký Francouz; o něco později začaly vystupovat první  
neurčité obrysy filosofického temperamentu anglosaského. Dávno  
předtím, než byla ustavena novodobá experimentální přírodově-  
da a než promluvili F. Bacon a J. Locke, začaly se na půdě dnešní  
Anglie rýsovat základy empirického pojetí světa. Zdá se, že politika  
a náboženství měly na krystalizování této nálady podstatný vliv.  
Viděli jsme, jak v Paříži se začalo vlivem aristotelismu a averroismu  
rozeznávat mezi právy filosofie a právy teologie. Nebyl to pokrok.  
Ovšemže bylo dobré rozeznávat mezi těmito dvěma vědami, ale  
nebylo dosti opatrnosti, když se z filosofie dělala jakási věda po-  
zemská, z teologie nebeská. Je-li posláním člověka na světě služba  
Bohu, nesmí se filosofie tomuto poslání vymykat a musí zůstat  
nástrojem pro tento cíl. Nesmíme dovolit vznik filosofie neutrální  
k tomuto úkolu, která by uspokojovala jen intelekt. I filosofie musí  
být cestou k Bohu, nikoli snad že by náhodou k němu vedla, nýbrž  
musí upřímně Boha hledat a k němu mířit.

Františkáni, poučení svým aktivnějším zakladatelem, cítili, že  
příliš intelektualistická filosofie není na správné cestě; proto si  
pomáhali mystikou, která v středověku bývala záštitou těch, kteří  
ve jménu Ježíšově protestovali proti kultu světskosti. Františkáni  
podrželi rozhodující vliv v Oxfordu; odtamtud se vedly útoky proti

Albertovi a Tomášovi. Oxford si žádal jednotnou zbožnou vědu a bránil se rozlišování filosofie a teologie jako dvou metod poznání. Vedle mystiky si všímali oxfordští učenci také studia jazyků a věd, zvláště matematiky a optiky. Neprotestovali proti Aristotelovi ani proti arabským filosofům; ale nedali se oslepit jejich světskostí a přijímali z nich spíše konkrétní poznatky přírodnické. Ku podivu často však slyšíme stížnosti na františkánskou hašteřivost.

Uvádí se několik scholastiků anglických, kteří stáli na počátku tohoto hnutí: zvláště se připomíná *Robert Grosseteste* („Velkohlavý“; 1175–1253), biskup v Lincolnu, kancléř univerzity v Oxfordu. Překládal z řečtiny (což bylo tehdy neobyčejnou dovedností) a zajímal se zvláště o přírodovědu a matematiku, tj. o astronomii, optiku a mechaniku. Ve filosofii byl jako druzí františkáni pro primát vůle nad rozumem: první a největší podstatou jest vůle. Ve vůli totiž v základě záleží blaženost, nikoliv v nazírání, ve vůli jako v svobodném aktu. Ve filosofii i v přírodovědě Robert spoléhal více na Augustina než na Aristotela (kterého však také znal i dbal); Augustin dovoľoval prostší názor na přírodu, spíše zájem o fakta než o logické konstrukce. Aristoteles příliš sváděl k dialektickému chápání přírody; jména znamenala tu víc než věci. Jak se liší v tomto ohledu spisy středověké od našich! Dnes budeš hledat pod záhlavím „lev“ popis tohoto zvířete, jeho anatomii, výklad o jeho životě, o jeho zeměpisném rozšíření. Středověký spisovatel však lvem rozuměl papeže a krále toho jména, pečetítka a znaky měst a mezi jiným i zvířata. Jejich barvu, stavbu těla a anatomii sotva viděl: lev byl pro něho symbolem velkomyslnosti a o té psal chvalozpěvy. Kometa „znamenala“ hrozící neštěstí a bodlák nebudil v botanikovi obraz květenství složnokvětého, nýbrž byl to prostředek proti píchání v boku. Vládlo i starověké dědictví filosofů řeckých a latinských, Platonův Timaios, později i Aristotelovy spisy přírodovědecké, Plinius, Hippokrates a Galenus. Zájem o ně však byl také většinou jen dialektický; nadto byli mateni s astrologií a alchymikou i mágy,

takže bývalo nesnadno vésti hranici mezi okultismem a přírodovědou. V době Alberta Velikého a době následující začal se zájem o konkrétnosti přírodovědecké rozmáhat; Robert Grosseteste je jeden z těch, kteří tento zájem probouzel.

Roberta se dovolává s velikým respektem jeho žák *Roger Bacon* (1214–1292), františkán, který studoval v Oxfordu a učil tam; pro hašteřivost byl donucen vzdát se vyučování a odešel do Paříže, kde spisoval svá díla, neustále zápase na papíru se svými odpůrci. Pro tyto zápasy byl čtrnáct let vězněn. V devatenáctém století z něho udělali mučedníka vědy, ale ukázalo se, že to byl omyl; v jeho době nestála proti sobě přírodověda a metafyzika, nýbrž konzervativnější augustinovci stáli proti modernějším aristotelovcům a Bacon byl pro Augustina. Roger Bacon uznává, že teologie je nejvyšší vědou a že je Bohem zjevena; ale i filosofie prý vzniká osvětlením Božím. Filosofie a věda byly zjeveny Adamovi a patriarchům a jsou celé v Písmě. Později pro zlobu lidskou Bůh zatemnil mysli a filosofie upadla. Řečník filozofové, žáci Starého zákona, ji opět povznegli; doba Baconova je prý dobou nového úpadku filosofie; Albert Veliký a Tomáš Akvinský jsou prý dokumenty úpadku. Jako přívrženec prostšího Augustina Bacon klade také důraz na vůli: vůle neboli praktický intelekt je prý vznešenější než spekulace a čestné jednání vyšší než abstraktní vědění a daleko více potřebné. Proto také Bacon učí, že teologie je vědou praktickou, tj. návodem, jak má člověk jednat. Bylo to docela ve stylu mystiky a augustinianství. Zajímavé je však, jak jej toto smýšlení, pohoršlivé pro všechny intelektuály, vedlo k pozitivní vědě. Je prý třeba odhodit přílišné argumentování a dbát vlastního názoru, a tedy matematiky a obratnosti rukou. Dokonce tedy nestavěl přírodovědu proti náboženství, nýbrž naopak, pozitivní vědění bylo pro něho dokladem větší prostoty mysli; proto chce konkrétnost a fakta a proto se u něho, po prvé ve středověku, vyskytuje náhled, že jednotliviny ve světě jsou důležitější než všeobecné poznání: jedno individuum má prý větší

cenu než všechny obecné pojmy, které si o něm utvoříme. Nesmíme však tento realistický smysl Baconův spojovat s naším požadavkem exaktnosti, naopak, vedl jej, jak bývá, k větší fantastičnosti.

Bacon neměl valného vlivu na současníky; žádný z doktorů XIII. století se ho nedovolává; teprve nová doba jej vyhrabala, aby na něm ukazovala, jak prý církev pronásledovala vědu. Byl spíše symptomem oxfordského smýšlení, které se později projevilo vlivněji u jiných spisovatelů. Měl prý však nějaký vliv na Dunse Scota.

### **3. *Duns Scotus***

Také *Johannes Duns Scotus* (1266–1308) byl františkán odněkud z Anglie; studoval v Oxfordu a působil pak v Oxfordu, Paříži a Kolíně. Byl ještě profesorštější než Tomáš; katedrový učenec bez jiného zájmu než rozbírání spekulativních pojmů. Také Duns vyšel z augustinianství a rád uváděl doklady z matematiky, optiky a astronomie. Jenže dal tomuto filosofování směr, který se ukázal být ještě nešťastnější než intelektualismus Tomášův. Měl jít ve šlépějích mystiků a praktiků; byl to však jen suchý logik, pro něhož praktičnost znamenala (jako dnes pro mnohé pragmatisty) jen jiný druh teorie. Jeho spisy jsou odosobnělejší než spisy Tomáše Akvinského; bez projevů citových, jen samá hra sylogismu; místo zbožnosti jen rabies theologorum. I jsou „praxe“, „vůle“, „činnost“, „láska k Bohu“ (o něž se Duns opíral) u něho také jen intelektualistickým heslem. Bonaventura odporoval upřílišnému logizování, protože se jím urážela jeho zbožnost; Duns Scotus naproti tomu však dokazoval minuciózním rozborem, že teologie patří do jiné kategorie vědění než filosofie.

V mnoha důležitých věcech souhlasil Duns s Tomášem Akvinským. Přijal jeho rozeznávání teologie a filosofie a ještě je podtrhl;



uznával také dva prameny poznání, rozum a zjevení, i dvojí teologii, přirozenou a nadpřirozenou, a ještě více je od sebe vzdálil. Postihl však v tomismu chybu, kterou starším scholastikům zastírala jejich upřímná zbožnost. Dokud ta vládla, bylo lehké spoléhat na všechny důkazy o jsoucnosti Boží a na logické rozklady o jeho všemohoucnosti a vševědoucnosti; vždyť tyto důkazy vlastně nepovídaly nic nového a jen dotvrzovaly, co každý předem věděl, že Bůh je nade všechnu lidskou nedokonalost. Když však se význam filosofie posílil (působením Tomášovým), najednou logická cena oněch důkazů stala se problémem. Duns rozeznával dva druhy důkazů: *sylogistické*, které nutno naprosto uznat, a *empirické*, k nimž patří soud o příčině, jež nejsou naprosto průkazné. Soud např. (nevolím Dunsův příklad teologický), že *něco* způsobilo požár, je nutný; že to byla jiskra, je však jen soud empirický. Jistoty, že to byla *jiskra*, se nedobádáme z analýzy samého požáru. Stejná logika však platí o stvoření světa Bohem: že svět má původce, lze soudit s nutností, ale nelze z analýzy světa se dohadovat božských vlastností ani činů. Tu podává Duns učení, pravověrné podle Augustina a bližší evangeliu než Tomášův příliš averroistický názor: Bůh prý stvořil svět ze svobodné vůle, tj. mohl stvořit také jiný svět s jinými zákony; tento svět je jen nahodilý zjev; jen zkušenost nás poučí o jeho vlastnostech. Bůh prý mohl člověku předepsat i jiné zákony mravní; mravně tedy nejednáme tehdy, když se řídíme rozumem (– aha, Sokrate!), nýbrž když posloucháme zjevení. Luther bude později radikálněji totéž učit.

Rozdíl mezi Tomášem a Dunsem jest v samém pojetí Boha: pro Tomáše (a pro Aristotela) jest Bůh *podstatou* světa, poslední substancí; pro Dunse, více evangelického v tomto ohledu, jest Bůh poslední *vůlí* a autoritou. Bohužel jedině in abstracto má Duns pravdu proti Tomášovi; v praktickém provedení bylo jeho učení úpadkem. Bůh jako vůle a autorita mluví k *svědomí*: Poslouchej! Jednej! Boha jako vůli nelze *poznat*, lze ho jen v životě poslouchat.

V teorii to Duns uznával; v praxi však toto poznání bylo pro něho jen příležitostí k nekonečné hře s důvtipnostmi, a tak byly poslední věci horší prvních.

Tomáš Akvinský si troufal učit (pod vlivem Aristotela a Averroa), že základní vlastnosti světa lze dedukovat z rozumu, protože Bůh, když svět tvořil, nutně se řídil rozumem. Duns Scotus však vyvozoval, že sice je možno některé obecné zásady o Bohu dedukovat ze samé Boží podstaty, jako že Bůh je první příčinou, posledním cílem, svrchovanou dokonalostí atd. Konkrétnějších vlastností Božích však nepoznáme rozumem: tak všemohoucnost, všudypřítomnost, spravedlnost, milosrdnost, prozřetelnost atd. V tyto vlastnosti nutno jen věřit na základě autority Písma, neboli jak my se dnes vyjadřujeme, ty nutno poznat ze zkušenosti. Ani nesmrtelnosti duše prý nelze dokázat, i v tu nutno prý věřit na základě Písma.

Takovýmto zdánlivě paradoxním způsobem se formovaly základy novodobého empirismu: *víra v Písmo na rozdíl od dialektické dedukce* byla prvním projevem novodobé víry v zkušenost na rozdíl od „metafyziky“. Není těžké pochopit tento zdánlivý paradox. Písmo je *vskutku* pro člověka zkušeností svého druhu; v něm se podává konkrétní, datované poučení živé osoby; nejsou v něm pravdy vůbec, není v něm výraz všeobecného přesvědčení lidského, vštípeného snad od počátku všem lidem. Písmo není ztělesněním věčných idejí, nýbrž je historicky daným zákonem, který pochopíš, jen jestliže jej postihneš v jeho konkrétní formulaci. Toto učení byla radikálně nová věc: od Filóna a prvních apologetů přes Abélarda, arabské a židovské filosofy, přes Tomáše Akvinského pořád a pořád prorážely tendence vidět v Písmu (ve „zjevení“) věčné pravdy, jakési apriori všeho lidského poznání; odtud snahy smířovat Aristotela a Písmo a hledat v Platonovi křesťanské zjevení. Učení Dunsovo činí této fantastice konec podobně, jako o tři století později krajan Dunsův *J. Locke* učiní konec analogickým spekulacím o vrozených ideách a bude se proti nim dovolávat zkušenosti.

Duns rozeznává mezi teologií a filosofií: filosofie podává rozumové pravdy, teologie pravdy zjevené, tedy sdělené, tedy na zkušenosti založené (historie je založena na takové zkušenosti). Protože sdělení Písma je příkazem pro lidi, není prý *teologie teorií o Bohu*, nýbrž *věděním praktickým*, protože se vztahuje na vůli k věření. Jejím cílem není poznat Boha, nýbrž mít jej rád; láska pak je aktem vůle. Na teologii je prý také založena etika, která je také projevem vůle. Vůle je prý výše než poznání, neboť cílem člověka je jednat, je akt lásky k Bohu. I patří teologie do oboru věd morálních nebo, jak my bychom dnes řekli, normativních.

Duns odpovídá i na těžkou otázku, co je dřív, vůle, či poznání: zdá se prý, že poznání je dřív, neboť jak mohu chtít něco, čeho ještě neznám? Duns Scotus však nesouhlasí: možnost poznání, vykládá, je ovšem dřív než skutečný akt poznání; ale jen pokud *chceme* poznávat, vzniká poznání, a tedy je vůle jeho podmínkou. Jinými slovy: poznání je také svého druhu jednáním! Také je prý pravda, že je třeba napřed znát předmět a teprve potom je možno jej chtít (jak učil Tomáš), ale samo toto poznání předmětu je už důsledkem vůle, protože známe to, co chceme znát. Rozum je prý nesvobodný, protože musí uznat, co je mu jako pravda předloženo; vůle však je svobodná; člověk volí sám prostředky, kterými uskutečňuje poznatý cíl. Uvádí se příklad Angličana, který nechtěl říci, kolik je sedm a pět: rozumový akt, sedm a pět je dvanáct, sám o sobě prý nic není; pověz, k čemu chceš užiti tohoto poznatku a pak teprve má smysl. Duns Scotus našel jiný vztah mezi teologií a filosofií, než jaký uznával Tomáš Akvinský. Oblastí teologie se u jeho učedníků stávala mystická transcendentnost, a tedy i působištěm církve jen duchovní oblast mystické milosti a spásy, kdežto dílo prostého rozumu v občanské společnosti se vymyká církvi, a připadá tedy světským mocnostem. Zatím tento rozchod mezi církví a státem se udál jen v oblasti metafyziky; skutečnost však donutila brzo filosofy, provádět jej i politicky.

Bohužel Duns Scotus, přes dobré tendence své filosofie, byl filosofem úpadkovým. Jeho skepse se obracela proti rozumovosti (přirozenosti) křesťanského učení; odtud pocházela pak tendence klásti obzvláštní důraz na *autoritu církve*, která se opírá o zjevení a sama zaručuje závaznost církevního učení. Podstata křesťanského věření pak byla hledána v prostém podrobení rozumu rozkazům církve, bez ohledu na to, jak osobně kdo s těmito rozkazy sympatizuje. Sit pro ratione voluntas! Formálnost příslušenství k církvi tím dostala filosofické odůvodnění: tuto jsou počátky úpadku středověké víry!

#### ***4. Foetor infernalium vitiorum***

##### **a) Papež**

Do konce 13. stol. byla zbožnost a oddanost lidstvu, organizovanému tehdy katolicky, základem středověkého života. Hřešilo se mnoho proti zbožnosti, tu a tam se lidé bouřili proti moci církve, objevovaly se tu a tam i pochybnosti o některých částech učení; tyto místní poruchy nic neznamenalý proti všeobecné jednotě oddané víry. Nikdy žádná organizace lidská nebude tak dokonalá, aby nebylo mezi lidmi nesouhlasu. Ve století 14. však jednota Evropy se zakolísala. Papežství tuze zesílilo a zmateriálovalo se; stalo se největší finanční mocností Evropy; světská moc nabývala práv na úkor moci duchovní. V Anglii mohutnělo vědomí národní a vznikaly začátky parlamentu; lid usiloval i o církevní moc nezávislou na papeži, ve Francii Kapetovci zesílili svoji moc a uplatňovali ji i proti moci papežově. Itálie byla rozvrácena. V střední Evropě nastaly zmatky: u nás vymřeli Přemyslovci, v Německu vznikl zápas mezi Lucemburky a Ludvíkem Bávorem, spojený také se zápasem proti papežům. Tak papežství najednou v celé Evropě se octlo v ohni; r. 1303 celá univerzita pařížská, druhdy

hlavní opora papežova, demonstrovala proti papežovi, podporujíc odvolání krále Filipa ke všeobecnému koncilu. Vlivem francouzským se odstěhoval papež Kliment V. (1305–1313) do Avignonu. Koncem století rozpory vedly dokonce k volbě papežů dvou. Světské spory mezi papeži a králi odvracely lid od věcí duchovních; ať už se lidé přidávali na jednu stranu, nebo na druhou, rozhodovaly otázky světské: otázky po hranicích světské moci papežovy a císařovy, o rozdílu světovlády a duchovlády, o povinnosti platit papeži poplatky, vystupovaly do popředí a zatlačovaly zájem o podstatě Boží, o spasení a o mravnosti. Narostla celá literatura politická tohoto druhu; i Dante v tom smyslu psal.

Zvláště je pochopitelné, že lidé, kteří útočili na papeže z důvodů politických, snadno se vyslovovali lehkomyšlně i o věcech náboženských. Běda tomu, skrze koho pohoršení přichází! Nedávno byl před soudem v Německu malíř, protože z pacifistického protestu proti válečným kněžím zobrazil Krista jako válečníka s helmou na hlavě a v jízdeckých botách. V době, o níž vypravuji, jedno křídlo františkánů z agitace proti druhému křídlu zobrazilo prý Krista přibitého jednou rukou na kříži, s měšcem po boku a druhou volnou rukou vybírajícího peníze od kolemstojících. Pohoršlivý obraz? Zajisté; ale není podpora války kněžími a shánka po penězích ještě pohoršlivější? Případ je dokumentem doby, ztrativší víru – tehdy jako dnes. A tak v 14. stol. zbožnost obecně poklesla: za celé století žádný vynikající světec se neobjevil; žádný scholastik nebyl prohlášen za blahoslaveného. Scholastikové sice i dále se hádali na univerzitách: lid však přestával se zajímat o jejich spory. Brzo měl vystoupit i Wycliffe († 1384) a po něm Hus.

## **b) Marsilius z Paduy**

Do sporů s papežským dvorem avignonským se dostal zvláště pretendent trůnu německého císařství Ludvík Bavor, muž slabý

a nejasně myslící. Napřed dobyl velkých úspěchů proti papeži a dal se v Římě korunovat na císaře; byl exkomunikován; potom však ho štěstí opustilo a podrobil se papeži. Jeho odboj nebyl ovšem náboženský ani mravní – škoda! Jeho dvůr se v době odboje stal útočištěm několika scholastiků, kteří si také vyřizovali účty s papežem. Tehdy se dostali františkáni do obtíží pro výklad své řehole; kolik v jejich hádkách bylo opravdové zbožnosti a kolik hašteřivosti, je těžko rozhodovat; jisto je jen, že není slyšeti ani z jedné, ani z druhé strany lidských, hlubokých, upřímných slov. Odbojní františkáni se přidali k Ludvíkovi a s nimi i někteří jiní učené kněží. Zvláště vynikl *Marsilius z Paduy* (1270–1343), nejprve profesor na univerzitě v Paříži, světský duchovní, bojovník, lékař a právník. Když mu v Paříži hořela půda pod nohama, uprchl na dvůr krále Ludvíka a bojoval s ním proti papeži; jednu dobu byl vlastním vůdcem odboje. S ním na dvoře téhož panovníka agitoval proti papeži *Vilém Occam*.

Tito mužové, vzděláním profesori, řízením osudu jakoby politikové, jsou bohužel příliš dětmi rozvrácené doby; nemají ani mravního klidu, ani pevné politické linie, jsou to dětsky neobratní učenci v roli politiků, přitom jsou však zuřivými debatéry. Následkem toho je negace u nich daleko silnější než pozitivní část jejich učení. Ostře útočili proti papeži, který vskutku nestál za mnoho; sloužili však králi Ludvíkovi bavorskému, který morálně nebyl lepší a intelektuálně byl daleko slabší. Byli to jacísi začátečníci v revolucionářství, v době pro revoluci ještě nepřipravené; neznali skutečných poměrů, neuměli připravit program přijatelný veřejnosti, neuměli se vložit celým srdcem do boje za svoji ideu, chytali se první osoby, která se jim namanula, ale byli velicí ve slovech. Nakonec oba dva prohráli svoji kampaň docela a papež nad nimi triumfoval. A tak jsou spíše symptomem zmatených tendencí doby než vůdci do nové, svobodné vlasti.

Marsilius se připomíná zvláště pro smělý spis *Defensor pacis* (Obrana míru), dílo na rychlo kuchyňskou latinou napsané v Paříži

asi r. 1325, „nejkacířtější dílo“, jak řekl papež Klement VI. Stát je prý přirozený organismus, který povstal z rodiny, která se množila a přetvořila v obec; jeho účelem je pozemské blaho občanů, stát je nutnější, než je zřízení kněžské. Lid je suverénní (legislator humanus); lid dává zákony. Kdyby stát měl moc tyto své světské účely plnit, byl by mír; ale kněží si osobují moc nad státem, nad nímž práva nemají. Světské choutky papežů jsou pravým zdrojem válek; vskutku má být jejich úkolem jen kázat slovo Boží a odpouštět ve jménu Kristově hříchy. Trestat však nesmějí; všechno lidské jednání patří před světský soud, i jednání kněží. Papež je omylný člověk; základem víry je jedině Písmo; koncil, a ne papež rozhoduje v pochybných případech. Kacíře je dovoleno trestat, jen pokud porušili světské právo. Tak se stal Marsilius ještě před Machiavellim zakladatelem učení o světském státě, učení, které nám všem vešlo v krev. Spis jeho je bystrý, logický – a světský. Nehledejme u něho zbožnosti ani opravdovosti; jeho doba byla o ni připravena. Ba nebyl to ani veliký hrdina; mravních ideálů neměl. Když se ve spojení se svým protektorem domohl moci nad Římem (nabyl tam velké moci) hospodařil tam, pokud zprávy úsudek připouštějí, stejně barbarsky, jako to dovedli jeho snad méně kacířští odpůrci.

### c) Wycliffe

Rozhodněší, ale zbožnější než Marsilius byl *John Wycliffe* († 1384), profesor v Oxfordu. Nevynikl jako scholastik (v tom ohledu byl přívržencem realismu tehdy už zastaralého), ale jako politický obránce práv Anglie proti nárokům papežovým, a obránce zákona Božího proti světským zřízením. Církev a stát v jeho učení se sbližují; je prý to bestiální omyl (error bestialis) učit, že v anglické církvi má platit jen to, co se uznává za správné v Římě. Kristus je hlavou církve, král rozhoduje o její správě; církev má být chudá a kázání slova Božího jediným jejím úkolem. Jediný zákon, evangelium, stačí na všechnu

mravnost i politiku; neplatí žádný přirozený zákon vedle zákonů Božích. I jest koncem učení Wycliffova teokracie: k teokracii dojde každý, kdo důsledně promyslí učení evangelia. Byl to velký útok na základy zřízení katolického, na jeho antickou morálku, antické pojetí státu a církve; byl to pokus odstranit Aristotela a nahradit jej evangeliem. Wycliffovo učení dalo vznik, jak známo, prvnímu velkému pokusu o revoluci proti církvi, revoluci husitské. Revoluce: jaké nové slovo, neznámé středověku!

## **5. Vilém Occam**

### **a) Spisovatel**

*Vilém Occam* (nar. před 1300, zemř. okolo 1349) františkán, studoval v Oxfordu a zúčastnil se zápasu, který tehdy rozdvjoval jeho řád; dostal se při tom i do odboje proti papeži, byl v Avignonu (tehdy papežským sídlem) uvězněn, uprchl však a odešel jako Marsilius ke dvoru Ludvíka Bavora, jenž zápasil politicky s papežem. Psal tam převelice tlusté a učené spisy s rychlostí nadobyčejnou. Závěrů žádných nedochází; diskutuje však o tématech s velkou smělostí formulovaných a tím podřívá čtenáři půdu pod nohama. Jako by se nemohl rozhodnout; jako by ho těšilo jen sem tam obracení problémů. Následující výrok ukazuje formu jeho myšlení: „Toto je napsáno ne proto, abych jistou pravdu uvedl v pochybnost, nýbrž pro cvik, aby byla dána příležitost vidět, jak se pravda odůvodňuje a omyl vyvrací. Co já sám myslím, jsem nevyslovil, protože myslím, že by to pravdě neprospělo...“ Pokládal však papežství za pouhé lidské zřízení a neomylnost prý nelze na tomto světě vůbec zaručit. Světská moc má svůj původ stejně od Boha jako papežská.

Spisy Occamovy neměly mnoho čtenářů, jsouce příliš rozvláčné. Významnější je Occamova činnost abstraktně filosofická. Tomáš



Akvinský byl v praxi ještě upřímně věřícím mužem; důkazy byly pro něho koneckonců jen vyznáním víry odětým do roucha logického. Jestliže někde přesnost důkazu pokulhávala, co na tom? Jen když srdce bylo na pravém místě. Tento praktický cíl teologie a filosofie rychle mizí u jeho nástupců na vysokých školách: začínají být citlivější ve vymáhání přesnosti důkazů, ale zároveň studenější ve víře; jejich důkazy se stávají jakoby mašinérií, která má běžet sama o sobě. Už u Dunse Scota je tato tendence patrná; Occamovo náboženství je mnohem ještě vysušenější. Kdo by se dal oklamat akurátností? Jakoby byrokratický akt, napsaný se všemi kautelami advokátskými, mohl nahradit vyznání lásky!

## **b) Logika a příroda**

Duns začal jezdit po logice odpoutané od víry; i začal rozeznávat mezi přesným logickým důkazem a mezi empirickým dohadem; Occam tento rozdíl rozváděl podrobněji: dokázat znamená *prý přesně dokázat*; to lze buďto evidentními soudy, nebo intuicí: když vidím bílou věc, vím přímo a jistě, že je bílá; matematický závěr jest jistý, protože je logicky průhledný. I jest *prý* rozeznávat: *metodu poznání*, která studuje slova, pojmy, pravdu, pravděpodobnost, a za druhé poznávané věci samy, což *prý* jsou jen *dané přírodniny*. Rozum a poznávaná věc (*intellectus et res cognita*) jsou *prý* jedinými nástroji poznání. Nám se dnes toto učení zdá být samozřejmé a sotva chápeme jeho revolučnost; a přece podtrhl scholastice půdu pod nohama. Scholastika rozdílů mezi věcmi a jejich poznáním neznala. Základní pojmy scholastické jako substance, esence, quidditas, inteligibilní svět atd. atd. byly najednou poznáním i poznanou věcí; nestály proti sobě rozum a poznávaný objekt, nýbrž idea a skutečnost. V dialektice *logika a příroda* splývají v jeden celek, tak jako jsou ve větě spojeny *podmět a výrok*. Od dob Parmenidových, kdy po prvé byly formulovány zásady dialektiky, až do této doby Occamovy obsahem filosofie

bylo to, co lidé slovy příroda, dobro, Bůh *rozumějí, vyjadřují*, přičemž pak slova naše, kterými se vyjadřujeme, tak i přírodní zjevy jsou jen prostředky, kterými se formuluje pravá skutečnost, jež není mimo porozumění lidské. V tomto pojetí obsahu filosofie substance např. byla pokládána za skutečnost, protože je to to, nač se řeč vztahuje. Proto scholastikové studovali např. „lidství“, „růžovost“, nikoli jednotlivé lidi a dané růže. Jakmile teď Occam začal oddělovat logiku od věcí, začal se svět vědy rozestupovat na jednotliviny přírodní a na logickou formu, kterou je mysl zpracovává. To byl základ tzv. „nominalismu“, za jehož představitele se Occam pokládá. Vyložím v jiné souvislosti tuto nauku. I učil, že rozum zpracovává pojmy, znaky to pro objektivně dané věci. Pojmy už nejsou duchovním obrazem idejí, svého druhu duchovní bytosti, které mysl nazírá (species intelligibiles), nýbrž jsou to výtvoři rozumu, příbuzné představám, jsou to značky pro předmět, který v duchu zastupují, jsou to „termini“ (odtud se nazývalo toto učení „terminismem“) a jsou jakoby *přírozenou řečí*. Existují prý věci a vztahy mezi nimi; poznáváme věci smysly a rozumem přímo; pojmy zastupují v mysli mnohost těch věcí, které označují. Jsou tedy pojmy supozice nebo je to „intentio“, je to napětí mysli vztahující se na mnohost věcí. Poznání tedy nezáleží v duchovním vidění absolutní idey, nýbrž je aktem rozumu o dané skutečnosti. To jsou začátky novodobé filosofie; příroda tu po prvé vystupuje, zatím ještě v mlhavých obrazech, na jeviště.

### **c) Předzvěsti protireformace**

Podstata Boží je prý ve vůli; Bůh je naprostým pánem dobra i zla; svobodně rozhoduje o tom, co má být a nemá být pokládáno za hříchy; žádná lidská etika ho neváže, mravné věci jsou proto mravné, že Bůh je chce, nikoli proto, že jsou snad správné. Všechno, co není kontradiktorní, je u Boha možné; mohl se vtělit např. místo v člověka v osla nebo v kámen.

Tyto názory o prioritě vůle nad rozumem jsou i správné i nesprávné. Dnes zaráží jejich paradoxnost; nejsou dost nábožensky, prakticky, z potřeby životní odůvodňovány; jestliže však necháme stranou příliš debatérskou formu vývodů Occamových a držíme se jen obsahu, pak jsou jeho názory bližší Starému zákonu a evangeliu než učení Tomášovo. Nám se dnes ovšem zdá být intelektualistická filosofie Tomáše Akvinského modernější (přese všechny posměch z jeho scholastiky je moderní člověk, odchovaný přírodovědou, blízek scholastice tohoto katolického svatého). Podle Tomáše je mravné to, co je dokonale rozumné; nerozumná věc nemůže být mravná. Třeba je pochopit správnost nějaké věci; pak už samo sebou se dostaví jednání, tomuto poznání odpovídající. Přirozená práva, právo na majetek, zdraví, svobodu, tedy prý nemohou ani Bohem být rušena. I Sokrates, jak víme, takto soudil. Bůh ovšem přikazuje jednat mravně; ale je vázán při tom rozumem, proti němuž nemůže sám hřešit. Když se dnes mluví o etice oddělené od náboženství, založené na pouhém rozumu, není to tak nescholastické, jak se přívržencům tohoto učení zdá. Occam tak nesoudí; dovolává se právem Starého zákona, že tam ne svrchovaný rozum, nýbrž vůle Boží rozhoduje i proti lidskému rozumu. Bylo nelidské od Boha, žádat na Abrahamovi obětování Izáka – a přece Bůh to přikázal. Occam uvádí i jiné ještě paradoxnější doklady. Uráží čtenáře tento příklad jako scholastická zrůdnost? *Kierkegaard*, protestantský reformátor v 19. stol., se dovolává zrovna tohoto příkladu: Bůh prý tu žádá na Abrahamovi vraždu, něco nejhruběji nemorálního – ale byl prý práv tak žádat a Abraham povinen žádost vyplnit, neboť prý nesmíme stavět žádný lidský, domněle mravní, předpis mezi člověka a Boha. Dnešní škola *Barthova* pak pokračuje, jak známo, v této ideologii dánského romantika. A (abych neuváděl jen protestanty) *M. Brod*, sionistický spisovatel, se stejně dovolává zrovna tohoto příkladu a také souhlasí.

Je to jen paradoxně vyjádřené učení, že zákon je výš než teoretická pravda; že rozum je služebníkem praxe, že, jak říkal Kant, postuláty praktického rozumu mají primát před rozumem teoretickým, že kategorický imperativ stojí výš než čistý rozum. Dnes Kierkegaard, Barth, M. Brod... a na počátku nového věku církev proti Galileimu. Tam přece také šlo o to, že Galilei nesměl (prý) stavět lidský rozum mezi lidi a přikázání církevní, církev na něm žádala věc nerozumnou, ale (podle Occama) byla práva tak žádat. Postavíme-li takto případ Galileiho proti případu Abraháma s Izákem, uvidíme, že cosi u těchto ctitelů absolutní vůle Boží vadí!

Occam, radikálněji než Duns, učí, že mravní příkazy, např. nekrást, necizoložit, *nejsou důsledky filosofického poznání* (a tedy jich nelze dedukovat ani z žádné prospěšnosti), nýbrž jsou to *svobodné příkazy Boží*. Bůh je prý také svoboděn v udílení milosti: není vázán na to, aby odměňoval dobro a trestal zlo. Je opravdu svoboděn?

Také o teologii má Occam stejné pochybnosti. Více než Duns stojí na tom, že teologie je věda praktická; není to soustava poznatků, nýbrž sbírka pouček logicky nesouvislých; je založena na zjevení, a proto v ní rozumové důkazy málo platí. Důkazy o Bohu jako první příčině, o tom, že je jeden, nekonečný, všemohoucí, nejsou prý ani evidentní, ani nutné; jsou jen postulátem víry, tj. dle Occama autority církevní. Ba ani že Bůh jest, se prý nedá dokázat.

Učení Occamovo bylo odsouzeno Pařížskou univerzitou r. 1339. Bylo bezbožné; bylo příliš katolicky formalistické; prozrazovalo úpadek doby, odpoutané od oddané, prosté víry, byl to první záblesk té nálady politicko-náboženské, která zachvátila Evropu v době protireformační. Occamovo učení přes protesty brzo ovládlo a v druhé polovině 14. století už bylo na univerzitách pokládáno za nemoderní, nebýt occamistou; ovšem jak bývá, za occanismus univerzity, tehdy už úpadkové, pokládaly často jen učené spekulace nominalistické.

#### **d) Mikuláš d'Autrecourt**

Z pokračovatelů Occamových *Mikuláš d'Autrecourt* (zemřel po 1350) zavrhoval celého Aristotela jako zdroj všech omylů; z jeho zápasů a z úvah jeho současníků už prokmitají první stíny blížícího se kultu přírody. Aristoteles byl totiž zárukou víry v substance, tj. ve věci, kterých nelze vidět, které jen chápeme rozumem. Když teď, jak jsme vyložili, místo nich nastupovala dvojice logiky a přírody, začaly pozbývat smyslu základní pojetí scholastická, jako byly Bůh, andělé, Trojice, duše, substance, transsubstanciace. Filosofové teď vidí v těchto pojmech jen mlhu; místo nich vystupují teď obrysy kamení, stromů, živých lidí, pohybů, obrysy dané přírody. Fantom ducha se rozplývá, tvrdá příroda nastupuje na jeho místo.

V této době (asi v době založení pražské univerzity), začaly se soustavné útoky proti Aristotelovi, které asi o sto let později opakovali literárním slohem spisovatelé renesanční, pohřbívající s velikým hlomozem mrtvého, který umřel už sto let před tím.

### **6. Nominalismus a realismus**

#### **a) Jest nic také něco?**

Všichni historikové středověku souhlasí v tom, že tehdy byl nominalismus a realismus (učení o „jménech“ a „věcech“) nejdůležitějším předmětem diskusí. Byla to jakási primitivní noetika, první tápavý pokus rozeznávat mezi danou skutečností a mezi myšlenkou o ní. Jak primitivní to byla však teorie!

Od dob Parmenidových vycházela řecká filosofie od *myšlení*, nikoli od *skutečnosti* v přírodě dané; co *jest*, nebyly pro ni skály, rostliny, pohyb hvězd, na které narážíme smysly, nýbrž to, co chtějí lidé říci, když praví, že skály, rostliny, pohyb hvězd jsou. Svět smyslů,

to co vnímáme, je prý jen „zdání“; je to jen příboj vln, které jak rychle se zvednou, tak rychle zase zanikají. Užijme přirovnání svého: jako v básni písmenka a znaky jsou pomíjejícími zjevy, význam však má obsah básně, kterého nelze viděti (v tom obsahu přece mluvíme, nikoli o viditelných písmenkách), tak prý všechny věci jsou dány tím, jak jim rozumíme. To znamenají temná slova Parmenidova: „býti – je myšleno býti“.

Platon rozvedl tuto myšlenku. Zjevy tohoto světa, země, domy, zvěř, jednotliví lidé vznikají a zanikají (jsou jen písmeny básně); vskutku však existují věčné vzory, podle nichž tyto zjevy přírodní jsou zformovány; tyto vzory, ideje, jsou předmětem myšlení. Od Platona pak po celý starověk a středověk víra v idey, viděné duchovním zrakem, ležela civilizovanému světu v hlavě; diskuse o nich byla vlastním předmětem vědy, na idey se vztahovalo právě poznání.

Aristoteles rozpoznal chybu ideologie Platonovy: že idey, jako věčné vzory věcí, jsou jen duplikátem tohoto světa, že potom vedle koně, stolu, hvězdy je pak ještě idea koně, stolu, hvězdy. V hlavní věci však, v pasivitě ducha vzhledem ke skutečnosti, šel za svým mistrem; že myšlení (usuzování) je obdobou vidění, že mysl „vidí“ pojmy, jako oko vidí stromy. Všechno je nazíráno a bráno na vědomí; myslit jest vidět (duchovním zrakem); myslící člověk s lampou dialektiky prozařuje materiál duchovní před zrakem rozumu ležící.

Ideologii Platonovu však Aristoteles upravil tak, že místo věčných nadmyslných idejí, existujících kdesi v empyreum, viděl duchovním zrakem „substance“, podstaty věcí. Každá věc má prý substanci, nebo spíše je substancí; substance je to, skrze kterou věc je taková, jaká je; nelze ji vidět, ale lze ji rozumem postihnout. Substance koně je to, co koně koněm dělá; co způsobilo jeho narození, co mu dává jeho tvar těla, co ho drží při životě, co charakterizuje jeho pohyby atd. Substance ovšem není v nadmyslnu; není to pouhý nebeský vzor pro pozemského koně; je to tento kůň sám, ale nikoli jeho tělo

ani jeho barva ani žádná smyslově vnímatelná vlastnost, nýbrž to, co těmto vlastnostem dává jednotný smysl.

Substance tedy podle Aristotela doopravdy jsou, existují, působí. A přece to není nic takového jako naše moderní látky, prvky, přírodniny. Substance totiž je to, *co rozumem koneckonců chápu*; je to ta věc, kterou definuji, kterou mám na mysli, když o věcech mluvím; je to spíše podmět věty než makavá věc; pro substance pořád platí Parmenidovo: býti – znamená myšleno býti. Substance, jakoby podmínky všech možných výroků, jsou tedy koneckonců vlastní složky dané skutečnosti, faktory přírodní; svět, toť svět duchovních bytostí, substancí. Které jsou to substance, jak je všechny klasifikovat a zaznamenat? Dnes chemikové, zoologové, botanikové, antropologové popisují „substance“: jsou snad ještě substance jiné? Jest jich prý ohromné množství; neexistují však v našem viditelném světě, nýbrž jen ve světě duchovním. I jsou podle něho substancemi předně přírodniny; za druhé duchovní bytosti jako démoni, bohové, rozumná duše. Za třetí to, co lze definovat jako jednotku samu o sobě existující, jako jest např. lidství, charakter, věda.

Mystický Plotin se uchopil tohoto učení o ideách a substancích; jako jiní filosofové z pozdní antiky, spojoval Platona a Aristotela a učil, že tento smyslový svět, svět těl, je stvořen podle obrazu světa duchovního. Svět hmoty je zmateným obrazem pouze, a tedy nestojí za studium; jediným cílem poznání je říše inteligencí, říše toho, co můžeme postihnout vlastním duchovním zrakem. Tam je věčný vzor každé pozemské věci; tyto inteligence tvoří hierarchii, počínaje absolutnem, z něhož vyzařuje všechno; tam jsou duše i bohové, tam jsou i základy obecných pojmů, i pojem člověka, růže, tohoto stolu zde.

Učení Platonovo, Aristotelovo, novoplatonské splynulo v jeden mýtus o věčné, nadpozemské říši inteligencí, která se zčásti projevuje na tomto světě jako duchové a přírodniny a která jediná je vhodným předmětem filosofování. Plotinův žák *Porfyrios* toto učení

rozvedl; v „Úvodu do kategorií Aristotelových“ vykládal logické učení svého mistra a přitom přišel také na problém, co v onom mytickém názoru o duchovním světě znamenají pak pojetí druhu a rodu? V absolutnu existují idey, např. idea dobra, spravedlnosti; existují snad nějakým způsobem také i vedle individuálních lidí „lidé vůbec“ a vedle nich „živé bytosti vůbec“ (to jsou ty druhy a rody)? Existují-li, kde jsou: existují snad vedle jednotlivých lidí (takže by lidství bloudilo světem jako zvláštní bytost), a jsou hmotné, či nehmotné? Anebo neexistují jinde než v jednotlivých živých lidech? Či snad druhy a rody existují pouze v hlavě člověka, který na ně myslí? To byly slavné otázky, o které se opřel. Na jejich základě se vyvinula středověká filosofie o nominalismu a realismu, obdobná naší novodobé noetice; tam, kde se my ptáme, existují-li věci o sobě, zdali svět jest jen naší představou, zdali myšlení není jen produktem přírody atd., atd., tam středověký filosof pod vlivem dialektiky se ptal, jak existují substance věcí a všeobecné pojmy. Otázky Porfyriovy totiž dostaly se do středověké literatury skrze Boëthia. Boëthius, základní autorita pro středověké filosofy, přeložil do latiny řecký komentář Porfyriův k Aristotelovi, v němž jsou ony otázky, a v několika spisech se sám tímto problémem zabýval; odpovídal, že prý druhy a rody existují jako samostatné metafyzické reality, ale na tomto světě jsou jen v jednotlivinách patrný. Rozuměj: lidství, savectví existuje v nadsmyslnu, tak jako existují na tomto světě jednotliví lidé. Toto učení Boëthiovo nebo Porfyriovo se stalo základem nekonečných sporů středověkých o tzv. univerzálie.

Celý starší středověk až do doby Occamovy předpokládal, že Bůh od věčnosti stvořil idey tohoto světa; i jest tedy všechno, co na světě existuje, od počátku už zapsáno v mysli boží; tedy jsou tam i všeobecné plány věcí, tedy i druhy a rody. Jistě tedy druhy a rody existují; jak se mají však k jednotlivinám na tomto světě a jaká je doopravdy jejich existence? Pokusíme se tento problém vyložit na příkladech nám bližších.



Co je to „universale“? Známe jednotlivé osoby, jménem Novák; jsou to všechno lidé, obratlovci, živé bytosti. Nuže, každý jednotlivý Novák je podle středověkého názvosloví „particulare“, tj. jednotlivina; širší pojem, „člověk“, je vzhledem k této jednotlivině „universale“, který však má nad sebou ještě vyšší universale, tj. primáty, savce, obratlovce, živé bytosti atd. Každé universale je podle středověké terminologie „druhem“ vzhledem k nižší jednotce; tedy „Novák“ je druhové jméno pro všechny jednotlivé osoby, které se tak jmenují; člověk je druhovým jménem pro všechny Nováky i jiné osoby; obratlovec je druhovým jménem pro všechny lidi i jiné bytosti podobné atd. Vyšší druh se jmenuje také rodem; tedy člověk je „rodem“ Nováků, obratlovec je rodem lidí atd. Podobně lze podle středověkého názvosloví mluvit i o družích a rodech látek, andělů, hříchů atp. Universale je tedy abstraktum, které jest logicky správně definováno. I jest otázka: co znamenají tato universalia? Dnes je to otázka z noetiky: jak poznávám danou skutečnost? Středověk se ne-uměl ještě takto zeptat; „nepoznával“, nýbrž jen „viděl“; byl účasten Božího vidění věcí; danou skutečností nebyla pro něho příroda, nýbrž svět dialektiky. I předpokládal, že tak jako vidí jednotlivé Nováky, vidí i „Nováka vůbec“, „člověka vůbec“, „obratlovce vůbec“ atd. Kde však je tento „vůbec-člověk“, kde je spravedlnost, hřích? Tak to, co jest dnes problémem noetickým, byla tehdy otázka pro metafyziku. Podle Platona existuje zvláštní *sit venia verbo novákovství, lidství, savectví, živočišství* vedle jednotlivých lidí; lidé „mají podíl“ na těchto věčných vzorech. Aristoteles učil, že sice novákovství existuje, ale jen jako konstruktivní mohutnost, která v daných lidech působí; mimo ně jest novákovství jen ideou Boží. Oba však se domnívali, že toto novákovství, lidství atd. je nám dáno, může být duchem nazíráno jako objekt mimo nás. Že by bylo tvořeno v zápase ducha se skutečností, že by bylo myslí ukládáno dané skutečnosti, to nenapadlo ani jednomu, ani druhému. Středověk prostě převzal antický názor, a soudil tedy, že pojům „Novák“, „člověk“, „dobro“

odpovídá jakási věc, species intelligibilis, která působí na rozum tak, jako působí světlo na oko. Všechno jim bylo skutečností, věci smyslné i pomyslné, všechno jen vnímali.

Tato víra, že i věci pouze definované v nějaké formě existují, byla podporována novoplatonstvím, které v celém středověku udávalo tón. Novoplatonikové byli lidé ducha ochablého, kteří spustili ruce v klín a prostě se odevzdávali působení tajemného světa; následkem toho všechno pro ně nabývalo formy dané skutečnosti, nic nebylo pouhým dílem tvůrčího ducha samého. Jako v polospánku jen vidíme sny a nemáme možnosti je ovládat, tak novoplatonik jen viděl, žasl a všechno pokládal za zjevení. Sv. Augustin přijal tento pasivní názor; učil, že naše poznání je vidění vzorů od počátku vštípených tomuto světu: vzory ty jsou nestvořené světlo, „lumen increatum“, které všechno ozařuje a tím předvádí před naši mysl. Středověk byl ochoten uznat tento názor, podle něhož Bůh je koneckonců původcem i našeho vědění; všechno je pro nás jen úkazem, andělé i čerti, světlo i tma, dobro i zlo. Pravíme např. latinsky „nihil est“; český jazyk by vedl k jiné filosofii, protože pravíme „nic není“, místo „nic jest“; jestliže však nic jest, tedy *jest*, tedy jest to něco... tak soudil jeden z odvážných scholastiků.

Proč by např. nebyli andělé? Podle Tomáše Akvinského jsou andělé bytosti bez makavé hmoty, „složené z esence a existence“ (to je těžko v naší řeči vyjádřit) a liší se prý od idejí a pojmů tím, že jsou na určitém místě a mají počátek v čase. Tito andělé však měli také hmotu, jenže nikoli makavou, nýbrž jen duchovní. Víra v anděly velice posilovala víru v duchovní bytosti všeho druhu. Což neuznával už Aristoteles duši za zvláštní substanci a nepsal o démonech? Třebas duše a démon byly uznávány za substance jiného druhu než „species“, než např. hřích nebo chlebovost, podporovaly víru v oduševnělost všech věcí. Z těchto příkladů je vidět, jak scholastika těžko chápala, že jsou jisté věci dány a jiné věci že jsou jen konstruovány rozumem. Rozeznávala dva druhy bytostí: přírodniny (esse natu-

rale), nezávislé na duši, a duchovní (esse rationis), ale nedovedla udat, kde je hranice mezi smyšlenými pojetími a mezi duchovními bytostmi. Teprve vlivem arabské filosofie (Avicennovým) v třináctém století se začalo jednat o tom, že existují vedle logických pojetí také skutečnosti nám dané. Rozeznávalo se pak: podstata dané věci, jakýsi přirozený pojem, (quidditas absoluta, natura in se, intentio prima) a pojem, který si na základě toho sami tvoříme (intentio secunda). Albert Veliký zavedl toto rozeznávání do scholastiky a tím po prvé začal rozlišovat mezi logikou, která jedná o konstrukcích rozumu, a danou skutečností, která je dána podstatami. Metafyzika jedná o podstatách, logika o pojmech. Ale i u tohoto učence má ještě logika poměrně malý dosah a její místo zaujímá metafyzika. Otázka byla: jest nauka o pojmech naukou o transcendentních bytostech či naukou o abstraktních výtvorech rozumu? Occam tuto otázku položil, transcendenci zavrhl a tím formuloval učení tzv. nominalistické.

## **b) Realismus**

Typické myšlení scholastické bylo „realistické“; teprve za rozkladu scholastiky se rozšířilo hnutí nominalistické, ačkoli už předtím, už od počátku, tu a tam se objevovala některá myšlenka, která se přičila realismu. I domnívali se scholastikové pod dojmem novoplatonismu, upraveného sv. Augustinem, že pojetí všech věcí existují, tj. že všechno to, nač myslím, je předmětem, na který mysl moje hledí tak jako oko se dívá na strom. Vyslovíme např. větu: Novák, otec i syn, jsou moudří. Realista se domníval, že tímto výrokem jen spojuje duchovní skutečnosti, jako když sestavuji stůl a židli; že tedy existuje předně Novák, za druhé otec, za třetí syn a za čtvrté moudrost, a že je sestavuji dohromady jako sestavujeme nábytek. Slovo „existuje“ tu má ovšem zvláštní význam: neexistují mimo nás jako přírodniny, nýbrž jen jako části duchovní říše, v níž místo prostoru, času, pohybu platí zákony sylogistiky. Nebo učil Abélard:

Bůh je všemohoucí, nejvyšší dobrotivý a moudrý; tedy existuje všemohoucnost o sobě a moudrost o sobě, dobrota o sobě, a to je Bůh otec, syn a Duch svatý. Myšlení bylo podle realistů viděním duchových věcí; logika, nauka, metoda myšlení byla v realismu vlastně metafyzikou, naukou o transcendentních bytostech. *Albert Veliký* výslovně se hlásil k tomuto primitivismu, který zaměňoval logiku za metafyziku. Universalia (abstrakce, pojmy) prý nejsou pouhé výtvary rozumu, sic by pak o nich jednala jen logika; jsou to však *předměty* poznání, nadsmyslné věci, a proto patří do metafyziky.

Jak si existenci takových pojmů jako vina, hřích, svatost, pokora, odpustky, jakost konkrétně představovat, scholastikové neřekli. Bylo rozšířeno mínění, že Bůh od věčnosti všechno, co je na tomto světě, předurčil; že v jeho mysli jsou od věčnosti idey všech věcí; že tedy všechno, co se děje v životě duchovním i hmotném, je pomyslně dáno, vepsáno na nebesích; že tyto myšlenky Boží jsou jakési bytosti neviditelné, někdy však složené z jemné hmoty a vstupují do lidské mysli, když o nich uvažujeme.

Příklady nejlépe znázorní toto pojetí, nám dnes zhola cizí. Novák a Čapek, dítě a stařena, černocho a trpaslík jsou vesměs lidé; co je to tento „člověk vůbec“? Realisté odpovídali: člověk vůbec je zvláštní věc, skrytá smyslům, kterou vidím duchovním zrakem, když myslím na lidství, jako vidím tělesným zrakem stromy (odtud realismus, res – věc). I přemýšleli realisté o tom, jak prý Adam byl plným ztělesněním lidství (bylo to zjevení samého „člověka o sobě“), kdežto ostatní lidé jsou jen jakoby tříšť Adama, jsou nekonečně rozmanitými projevy oné adamovské substance. Když Adam zhřešil, poskvřnilo se tedy samo lidství ve své podstatě; odtud prý pochází dědičný hřích. Ono lidství není však hmota, zárodek, praotec lidí, nýbrž je něco mravního, když může být tak mravně porušeno, jako duše jednotlivce. *Fredegisus*, žák Alkuinův, se dovolává místa v Starém zákoně, že v Egyptě bude „tma a makati ji budou“ na doklad, že

prý tma a noc jsou věci, dokonce makavé. Bylo rozšířenou teorií v středověku, že když vidím např. strom, tu z něho vystupuje idea stromu, pohybuje se vzduchem a vniká do mého oka. Učení, že dobré skutky se shromažďují jako nevyčerpatelná rezerva, z níž pak církev může hospodařit v drobném, je vzorem realismu. Anselm z Canterbury hájí víru v Trojici těmito realistickými argumenty: „Kdo nechápe, jak množství lidí tvoří jen jeden druh člověka, jak by pochopil, že několik osob, z nichž každá je Bohem, jsou Bohem jedním?“ Anglický král měl zvláštního úředníka, aby mu držel hlavu, když mu bylo špatně při plavbě přes Kanál na evropskou pevninu; mořská nemoc byla tu zvláštní bytostí.

Na realismu byla zvláště založena víra v Trojici a v transsubstanciaci. V transcendentnu, v němž vládly zákony sylogistiky, bylo možno, aby tři osoby byly jednou osobou, jako je možno, aby jeden člověk měl tři povolání; bylo také možno, aby „podstata“ chleba a vína vystoupila z hostie a vína a aby do ní vstoupil Kristus, neboť bylo možno *mluvit* o konsekrovaném chlebě jako o těle Kristově. Proto také, jakmile někdo nechápal realismus, hrozilo mu, že se prohřeší proti základům katolického dogmatu. Starší scholastika byla realistická, ačkoli už tehdy vytýkali Roscellinovi, že je nominalistou. Jeho současníci viděli v takovém učení materialismus a odpadnutí od filosofie: jak by bylo možno studovat podstatu věcí, kdyby všechno naše myšlení se vztahovalo jen na otřesy vzduchu (*flatus vocis*) za jaké pokládal pojmy, a nikoli na věčné pravdy?

Nominalismus se ujal teprve za úpadku scholastiky.

### **c) Nominalismus**

Nominalisté navazovali na učení Occamovo; neuznávali, že pojmy existují a jsou jen duchem naším viděny, neuznávali nadpозemskou říši věčných idejí, nýbrž klonili se k názoru, že pojmy jsou výtvoři mysli, prostředky k tomu cíli, abychom skutečnost chápali.

Příklady nám znázorní toto stanovisko. V. Occam hájil tyto základní teze nominalistické: „Žádné universale (žádný pojem) neexistuje mimo mysl reálně v substancích individuálních.“ „Universalia mají jen tolik objektivnosti, že jejich bytí záleží v jejich poznávání.“ Tedy: „člověk vůbec“ neexistuje mimo mysl naši; není snad v těle lidí a nemůže odtamtud vystoupit; pouze, když tento pojem tvořím, uznávám pojem člověka jako formu mého myšlení. Týž Occam učil, že idey nejsou v Bohu od věčnosti jako podstaty věcí, nýbrž je to obsah lidského poznání o věcech. *Roscellinus*, předchůdce nominalistů, polemizuje proti realistům takto: realisté prý myslí, že když řeknou „kůň je bílý“, že existuje (v říši idejí) kůň pro sebe a bělost pro sebe; když řeknou „duše je moudrá“, že duchovním zrakem vidí dvě bytosti, duši a moudrost, a spojují je. Ale to je omyl; barva koně není nic vedle koně; moudrost duše nejsou dvě věci, totiž moudrost a duše, nýbrž jen duše jest a ta je moudrá. Z těchto slov sv. Anselma postihneme rozdíl mezi realismem a nominalismem: „[...] U těchto přemrštěných dialektiků (tj. nominalistů) je rozum, který přece má ovládat, soudit a urovnávat vše v životě lidském, tak ponořen ve smyslové fantazie, tak jimi ovládán, zahalen a zatemněn, že se od nich nedovede osvobodit a že nedovede vyloupnout z těchto plodů smyslové fantazie to, co musí být chápáno čistě pro sebe aktem rozumu. Kdo totiž nenahlíží, jak několik lidí jsou jedno, jakožto druh ‚člověk‘, jak dovede i jen trochu pochopit, [...] jak tři osoby, z nichž každá je dokonalá osoba, jsou jen jeden Bůh? [...] Kdo v člověku uznává jen individuum za reálné, ten nutně bude slovem ‚člověk‘ rozumět vždycky jen lidskou osobu, neboť každý individuální člověk je lidskou osobou. Ten však nepochopil, jak při vtělení Syna Božího nešlo o nabytí lidské osoby, nýbrž lidské podstaty.“

Nominalisté dokazovali, že pojmy nejsou „něco“ (*aliquid*), nýbrž jen výtvoř mysli (*quoddam fictum*), značky pro něco (*signa*); jsou to slova (*terminus*, *nomen*); je to věc z gramatiky, a nikoli z přírody. Ve větě „Novák je člověk“ není „člověk“ viděná věc, nýbrž je to výrok

ve vědě. Radikální nominalisté říkali, že pojmy jsou jen „flatus vocis“, jen zvuky. Occam učil: „To, co platí všeobecně, je jen v duši anebo je to všeobecné z ustanovení lidského, tak jako pronesené slovo má všeobecný smysl.“ Pojmy jsou podle Occama napětí mysli, která chce ovládnout předměty. Myšlenky nejsou prý v Bohu obsaženy jako podstaty o sobě existující, nýbrž je to dílo mysli; vztahují se na věci, ale nejsou věcmi: „A proto rod není věc společná v několika věcech, jako by to bylo jedno a totéž, co se v nich opakuje, nýbrž vztahuje se na ně společnostní znamení, tak jako jedno znamení se vztahuje na několik věcí jím označených.“ Věta „chléb je bílý“ neznamená, že existuje chlebovost a bělost, nýbrž mysl tvoří pojmy chléb a bělost a mysl je spojuje, aby označila danou skutečnost. Věta „Sokrates je člověk“ znamená v realismu: Sokrates je podílníkem člověčenství; v nominalismu: Sokrates je jedním z nekonečné řady individuí, která jmenujeme lidmi.

Nominalismus sice nepopíral duše ani andělů; ale skepse o existenci druhů, „species“, podtrhovala půdu i víře v duchy, neboť najednou odstraňovala se světa skoro všechny jeho domnělé obyvatelé duchovní; kde se taková skepse zastaví? Jestliže universalia jsou jen výtvořiny mysli, není pak nasnadě věřit, že objektivně existují jen věci smyslové a že duchových bytostí není vůbec? Tak nominalismus rozrušil samy základy středověkého názoru na skutečnost a připravil půdu pro novodobý racionalističtější a přírodnější názor.

Na počátku 14. století realismus ztrácel přívržence a brzo byl opuštěn filosofy; Occam vyhrál. Jest jeho nominalismus posledním slovem v tomto zápase? Nikomu od té doby nenapadlo realismus křísit a právem; domněnka, že by tma, nic, lidství byly věci, je navždy odbyta, ačkoli v romantice německé z 19. stol. jsou některé náběhy k realismu. Nad hrobem realismu vyrostl veliký strom moderní přírodovědy. Jestliže však ani ten neporoste do nebes, co nastane potom, až duchovědy se opět budou domáhat svých filosofických práv?

## d) Přejchody mezi realismem a nominalismem

Realismus a nominalismus byly předmětem velikých sporů mezi scholastiky. Různí filosofové formulovali toto učení různě a v praxi je třeba minuciózního studia, aby se rozpoznalo, kam až v jednom nebo druhém směru zašel který spisovatel. Mnohdy jsou realismus a nominalismus jen typy myšlení; ve skutečnosti názory v sebe přecházejí. Historikové zvláště rozeznávají:

a) krajní realismus, podle něhož každému pojmu odpovídá věc, např. i „bolení hlavy“ je tu věcí, která vstupuje do hlavy a způsobuje tuto nemoc. Vládl zvláště u starších scholastiků, k nimž patří *Joh. Scotus Eriugena*, *Remigius z Auxerre* (841–908), *Gerbert* († 1003) a jiní.

b) umírněný realismus Tomáše Akvinského, podle něhož pojmy, pokud se vztahují na přírodniny, existují v těchto přírodninách, neexistují však mimo ně.

c) konceptualismus, který učil, že pojmy jsou věcmi rozumového světa, nikoli přírodními.

d) nominalismus dokazoval, že pojmy jsou výtvořy rozumu na ovládnutí skutečnosti; po Occamovi se stal obecným učením.

V starších dobách byl nominalismus kacírský, protože neuznával Trojice ani transsubstanciace; když význam teologie upadl, našel si nominalismus cestu, aby mohl být pravověrný. Rozšířilo se učení, že pravdy teologické nejsou dokazatelné rozumově, že je třeba jim věřit na autoritu. Následkem toho bylo možno „věřit“ v Trojici a přes to se držet nominalismu, který ji rozumově neuznával. Tento nominalismus i s tímto učením, které v zárodku už v sobě skrývá náboženskou lhostejnost, se přenesl i do nové doby.



# HLAVA DEVÁTÁ

## ROZVRAT

### *1. Scholastikové ztrácejí respekt*

Scholastika měla hned při svém vzniku těžkou organickou chybu. Spojovala jen povrchně evangelickou oddanost Bohu s antickou vírou ve svrchovanost rozumu. Proto se táhne celou scholastikou zápas mezi láskou k Bohu a mezi spekulativností filosofů. Celý středověk tento zápas ohrožoval klid společnosti. Tomáš Akvinský se domníval, že rozpor usmířil, ale jen jej přiostril tím, že filosofii oddělil od teologie, chápe obě jako vědy teoretické. Františkáni sice postihli nedostatky Tomášova řešení; ale upadli ještě v horší omyl, a zachraňující církevní autoritu, ubili smysl pro svobodnou lásku k Bohu. Duns Scotus a Occam se víc a víc odvraceli od Boha k tomuto hašteřivému světu. Současník Occamův a jeho spolubojovník proti papeži Jan z Jandunu, profesor filosofie v Paříži († 1328), měl už pro teologii jen posměch a kryl se před zásahem církve jen formální opatrností. I ta byla málo zastřená: „Věřím, že je to pravda,“ říkal o dogmatech, „ale neumím to dokázat: tím lépe pro ty, kdo to dovedou.“

Filosofové však nezvítězili; occamismus podkopával půdu pod nohama i teologii i filosofii. Filosofové se specializovali; artistická (dnešní filosofická) fakulta teď měla svá témata, nezávislá nebo jen formálně závislá na teologii; studium zpovrchnělo; Pařížská univerzita pozbyla vedoucího postavení, protože byly zakládány univerzity jiné; slavní profesori ji opouštěli a ti co zůstali, pozbývali ve veřejnosti autority; z velkých scholastických problémů se staly teď hloupé profesorské hádky. Karel VI. vzal univerzitě její nezávislost (1446) a podřídil ji parlamentu.

V této úpadkové době působilo však ještě mnoho occamistů; jmenují se zvl. *Durand* ze St. Porciano († 1334), *Petrus* Aureoli († 1322), *Johannes* Buridan († po 1358), *Marsilius* z Inghen († 1396), *Albert* ze Sas († 1390), *Jindřich* z Oyta († 1397), *Mikuláš* d'Oresmes († 1382), *Petr* d'Ailli († 1420), *Jean de Gerson* (1363–1429).

Z Occamovy filosofické skepse se ponenáhlu vytvořila filosofie doby nové.

## **2. Obnovená mystika**

Záchvaty mystiky a intelektualismu se střídaly celý středověk. Byla to mystika románská a anglosaská; koncem třináctého století po prvé do dějin myšlení vstoupila mystika německá, která od té doby až po naše časy se občas projevuje v tomto národě. Na rozdíl od Angličanů a Francouzů jest německá mystika náchylná k panteismu. Snad proto, že jsou Němci tak posunuti na východ, kde panteismus je domovem? Po slovanských národech (tj. po Rusech), mají Němci největší porozumění pro mystiku orientální. V Německu našel nejvíc přívrženců Spinoza; tam působil Böhme a Schelling; tam našla mnoho porozumění orientální teosofie buddhistická; tam dosud má mnoho přívrženců mýtus rasový. Je to mystika někdy cizí mystice křesťanské, pokorné, činorodé, mystika se sklony fatalistickými; ale najdeme tam i pozoruhodné mystiky křesťanské.

Mistr *Eckhart* (1260–1327) vlivný dominikánský mnich ze Štrasburku, se stal autoritou pro všechny následující německé mystiky. Scotus Eriugena, který působil v začátcích scholastiky a byl podezřelý z panteismu, byl mu pramenem vědění; jinak se opíral o Tomáše Akvinského. Psal o Bohu nepostihlém lidskou řečí, o emanaci božských osob od věčnosti; o emanaci světa z božské podstaty, i duše lidská prý vychází z božství a v sobě samé prý je opět může najít. Oproštění duše chudobou je prý nejlepší

cestou k Bohu. Autority církevní se právem zarážely nad tímto panteismem; Eckhart ostatně osvědčoval svoji pravověrnost. V tu dobu i jiní spisovatelé němečtí psali tímto tónem; připomínají se zvl. *Joh. Tauler* (1300–1361), *Henri Suso* (1300–1365) a Holanďan *Jan van Ruysbroeck* (1293–1381). Některé myšlenky Eckhartovy převzal *Mikuláš z Cues* († 1414), který se však už počítá do doby nové.

Německá mystika na konci středověku byla spíše symptomem než činem mezinárodního významu; mystikové ovšem hledí k ní s úctou. –

Středověk ponenáhlu odumíral; těžko říci, nač vlastně zahynul, neboť platí o přechodu ze středověku do nové doby totéž, co o přechodu mezi antikou a středověkem: většina středověkých problémů přešla do nové doby; některé trvají dosud. Ale vláda teologie byla podvrácena – někteří se domnívají, že zničena navždy; jejím pádem také filosofie velice utrpěla; dodnes se nemůže vzpamatovat z úpadku, který ji stihl v čtrnáctém a patnáctém století. Konec středověku byl i uzávěrkou velikého historického sporu mezi evangeliem a antikou; spíše však oddechem na čas než definitivním řešením. Neboť nová doba začne tento spor z jiného konce znovu.

## Ediční poznámka

Tímto titulem přinášíme další (viz *O smysl našich dějin*) z řady děl prof. PhDr. Emanuela Rádla (1873–1942), významného českého biologa a pozoruhodného filozofa. Naší snahou bylo v rámci redakčního zpracování zpřístupnit text současnému čtenáři, a to jak úpravou pravopisné podoby podle platných pravidel (zvl. antická jména, slova přejatá, psaní velkých písmen), tak i zpřehledněním struktury kapitol, aby jejich označení bylo jednotné a odpovídalo celkové hierarchii.

Čtenáře s hlubším zájmem bychom rádi odkázali na tištěnou předlohu našeho vydání, kde najdou podrobné poznámky s uvedením další literatury k jednotlivým tématům.

*Redakce MKP*

**Emanuel Rádl**  
**Dějiny filosofie I**  
**Starověk a středověk**

Ilustrace na obálce z volných zdrojů  
Redakce Markéta Teuchnerová

Vydala Městská knihovna v Praze  
Mariánské nám. 1, 115 72 Praha 1

V MKP 1. elektronické vydání  
Verze 1.0 z 29. 5. 2020

ISBN 978-80-274-0686-9 (epub)  
ISBN 978-80-274-0687-6 (pdf)  
ISBN 978-80-274-0688-3 (prc)