

KNIHOVNA  
PEDAGOGICKÉ AKADEMIE  
POŘÁDÁ  
PROF. DR. JOS. KRATOCHVIL  
SVAZEK 9. SVAZEK 9.

---

# ZÁHADA BOHA VE FILOSOFII ANTICKÉ

# ZÁHADA BOHA VE FILOSOFII ANTICKÉ

SEPSAL

DR. JOS. KRATOCHVIL

DRUHÉ VYDÁNÍ, ÚPRAVENÉ

V OLOMOUCI 1920.  
NÁKLADEM MATICE CYRILOMETODĚJSKÉ V OLOMOUCI.

VĚNUJI TUTO KNIHU SVÉ ŽENĚ

ANEŽCE,

ZA JEJÍ LÁSKU A PEČLIVOST, KTEROU  
MI USNADŇUJE PRÁCI VĚDECKOU.

# PŘEDMLUVA.

*Po jedenácti letech teprve vychází vlivem nepříznivých okolností druhé vydání této mé prvotiny filosofické. V prvním vydání vyšla práce roku 1908 v „Knihovně Nového Věku“ a byla, kritikou příznivě přijata, v několika měsících rozebrána. Roku 1914. minil ji vydati v novém vydání nakladatel Jos. Pelcl v Knihovně Rozhledů, ale náhlá smrt jeho znemožnila vydání mé knihy, ježto dědici nepokračovali v nakladatelské činnosti Pelclově. Za války bylo nesnadno nalézt nakladatele, zvláště na nové vydání vědecké knihy. Konečně letos přijata kniha do Knihovny Pedagog. akademie.*

*Opravil jsem některé maličkosti, leckde vývody svoje doplnil, ale v celku zůstává these knihy nezměněna. Sledoval jsem po celou dobu příslušnou literaturu, ale nepocítil potřeby, abych musil něco ze základních myšlenek knihy změnit. Nuže, nechť kniha nalezne opět tolik nadšených čtenářů, jako ve vydání prvním.*

*V Příboře, v září roku 1919.*

# OBSAH.

---

## HLAVA I.

### Vývoj záhady boha ve filosofii řecké před Sokratem.

#### I.

Strana

1. Počátky řešení záhady boha v poesii. —  
2. První filosofové: Thales, Anaximander,  
Anaximenes. — 3. Xenofanes. — 4. He-  
raklit. — 5. Pantheism školy eleatské. —  
6. Kritický rozbor jeho 1

#### II.

1. Počátky dualismu. — 2. Empedokles. —  
3. Anaxagoras. — 4. Příčina dějů světových  
jest podle jeho učení Νοῦς. — Rozbor této  
nauky.

#### III.

1. Materialism. — 2. Leukippos. — 3. Demo-  
kritův atomism. 32

#### IV.

1. Pythagoras. — 2. Číslo podstatou věcí. —  
3. Učení o Bohu. — 4. Vliv pythagoreismu. 38

#### V.

1. Skepse a její příčiny. — 2. Protagoras a  
Gorgias. — 3. Jiní sofisté. 45

## HLAVA II.

### Náboženský problém u Sokrata.

#### I.

- |  | Strana |
|--|--------|
| 1. Charakteristika doby Sokratovy. — 2. Životopisná data Sokratova. — 3. Dialektika Sokratova. — 4. Učitelská jeho činnost. — 5. Sokratovská etika | 52     |

#### II.

- |  |    |
|--|----|
| 1. Sokrates zakladatel důsledného teleologického nazírání na svět. — 2. Důkaz jsoucnosti boží z účelnosti světa. — 3. Důkaz psychologický. — 4. Důkaz etický. — 5. Důkaz historický. — 6. Posouzení těchto důkazů. — 7. Vlastnosti boží. — 8. Rozbor sokratovské theologie. — 9. Věřil Sokrates v Boha jednoho? — 10. Působení Boha ve světě. — 11. Souhrn důkazů jsoucnosti boží a vlastností božích. | 62 |
|--|----|

#### III.

- |   |    |
|---|----|
| 1. Záhada boha u bezprostředních žáků Sokratových. — 2. Škola megarská. — 3. Škola kynická. — 4. Škola kyrenaická | 75 |
|---|----|

## HLAVA III.

### Záhada boha u Platona.

#### I.

- |   |    |
|---|----|
| 1. Život Platonův. — 2. Základní pojmy jeho dialektiky. — 3. Výměr, roztrídění, pojmy všeobecné. — 4. Metoda. — 5. Kritický rozbor platonské dialektiky. — 6. Ideologie a její rozbor. — 7. Historický její původ. — 8. Ocenění platonské ideologie | 82 |
|---|----|

II.

Strana

1. Idea dobra — Bůh. — 2. Důkazy jsoucnosti boží: z pohybu, příčinnosti, různých stupňů dokonalosti a zákona mravního. — 3. Vznešená idea Boha ve filosofii Platonově. — 4. Kritika platonské theologie 97

HLAVA IV.

Aristoteles.

I.

1. Mládí Aristotelovo. — 2. Činnost vychovatelská. — 3. Založení školy peripatetické. — 4. Ocenění Aristotela . . 108

III.

1. Základní pojmy Aristotelovy noetiky. — 2. Prvé spekulativní zásady. — 3. Zásada protikladu. — 4. Zkušenost. — 5. Rozum. — 6. Všeobecné pojmy. — 7. Indukce. — 8. Smysly. — 9. Sídlo všeobecnin. — 10. Přejchod k poznání pojmů. — 11. Rozum činný u Aristotela . 114

III.

1. Arist. metafysika. — 2. Podstata a případy. 3. Jejich rozlišení. — 4. Potence a akt. — 5. Akt. — 6. Pohyb čili změna. — 7. Princip pohybu. — 8. Princip mater. a formální. — 9. Látka a forma. — 10. Příčiny . 129

IV.

1. Aristotelské důkazy jsoucnosti boží. — 2. Důkaz z pohybu. — 3. Rozbor pojmu pohyb. — 4. Odůvodnění důkazu. — 5. Kritika tohoto důkazu. — 6. Důkaz ze stupňů dokonalosti. — 7. Provedení u sv. Augustina, Anselma a Tomáše Akv. — 8. Důkaz z či-

|   |               |
|---|---------------|
| rosti konu. — 9. Důkaz teleologický. — 10.<br>11. Ocenění důkazů těchto | Strana<br>140 |
|---|---------------|

V.

|  |     |
|--|-----|
| 1. Vlastnosti boha. — 2. Prvý hybatel jest<br>nehybný. — 3. Nehmotný. — 4. Nejlepší. —<br>5. Co a jak poznává bůh? — 6. Transcenden-<br>cence boží. — 7. Závěr | 151 |
|--|-----|

HLAVA V.

**Záhada boha v poaristotelské filosofii.**

I.

|   |     |
|---|-----|
| 1. Charakteristika poaristotelské filosofie. —<br>2. Theofrast a Eudemos. — 3. Straton<br>z Lampsaku. — 4. Škola stoická. — 5. Zá-<br>kladní známky stoické theologie. — 6. Epi-<br>kureism. — 7. Epik. theologie. — 8. Skep-<br>ticism | 157 |
|---|-----|

II.

|   |     |
|---|-----|
| 1. Příčiny mysticismu. — 2. Žid Filon. — 3.<br>— Jeho význam v dějinách záhady boha.<br>— 4. Novopythagorovci. — 5. Platonští ek-<br>lektikové. — 6. Vlastní novoplatonism. —<br>7. Plotin. — 8. Stoupenci jeho. — 9. Proklus | 170 |
|---|-----|



## HLAVA I.

# Vývoj záhady boha ve filosofii řecké před Sokratem.

### I.

Obsah: 1. Počátky řešení záhady boha v poesii. — 2. První filosofové: Thales, Anaximander, Anaximenes. — 3. Xenofenes. — 4. Heraklit. — 5. Pantheism školy eleatské. — 6. Kritický rozbor jeho.

I. — Dávno již před vznikem filosofie zabývalo se lidstvo otázkou o božstvu, o nejvyšší bytosti. Nebyloť národa bez náboženství. První byla to poesie, jež hlouběji počala zkoumati a přemýšleti o podstatě věcí a jejich původu. Je zajisté přirozeno, že jak při jednotlivci tak při celých národech pohnutí rozumu následuje teprve po pohnutce živé fantasie, a tím i zkoumání filosofické bývá pozdější nežli snahy básnické a umělecké.

Také u Řeků první počátky řešení problému boha jsou patrný v poesii. Ovšem bohové homérští nejsou než idealisovaní lidé, avšak různé myty, jež druží se k jed-

notlivým bohům, ukazují někdy hluboký smysl, dokazují, že za neúhlednou skořápkou skrývalo se tušení, že vládne nad námi nějaká vyšší moc, v jejichž rukou jsou naše osudy.

Zajímavější ještě v této příčině jsou zpěvy orfejské, jež obsahují většinou principy kosmogonie a theogonie, ba nejsou vlastně obsahem svým ničím jiným než různými kosmogonickými a theogonickými teoriemi. Základní myšlenka je skoro všude táž: vše bylo kdysi jedinou pralátkou, z níž časem vše vyplynulo. Byl to tedy jakýsi naturální pantheismus, v němž božstvím jsou síly přírodní, v němž bohové nejsou jasně určeni, ježto mnoho se od sebe neliší, vycházejíce z božství jednoho. Postupem času pantheismus ten se omezil na kult a zbožňování těles nebeských. Když pak různá působení a vlastnosti bohů znázorňovány vnějšími obrazy, vyvinul se i kult soch, jenž smísiv se s vulgárním polytheismem, stal se na čas jediným náboženstvím Řeků.

Přirozeno, že podobné náboženství nemohlo postačiti ani upokojiti hlubší duchy filosofické, že věsti musilo k reflexím o světě, jeho původu a příčině. Tím též vysvětlíme si, že filosofie hned ve svých počátcích postavila se v opozici proti po-

pulárnímu polytheismu a vysmívala se různým mytům o bozích. Ovšem nejjasnější snaha taková jest patrna až v rozkvětu řecké filosofie.

2. — První filosofové vidouce kolem sebe samé věci materiální, přirozeně počali nejdříve zkoumati příčinu materiální skutečných věcí, t. j. počali se ptáti: Odkud tento svět, z čeho toto vše? V popředí byla myšlenka ne dosti dobře vyslovená, že princip světa zajisté nutno pokládati za jednotu, z níž podle určitého zákona, plynoucího z její podstaty, se vyvinula různost jednotlivých bytostí a věcí. Ze synthese pak této myšlenky a z experimentálního pozorování rozdílu mezi bytostmi živými a přírodou neživou vzniklo domnění, že vše vzniklo z jakési pralátky, z jakéhosi prapravku, jenž nebyl mrtev, nýbrž pln utajeného života, života v zárodku.

Různí filosofové ovšem různě podle individuální povahy a fantasie praprvek onen naznačili: THALES miletský (naroz. kolem 640 př. K., z foinického rodu Thelidů), první filosof, ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, tvrdil, že voda jest příčinou všech věcí,<sup>1)</sup>

---

1) ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ἕδωρ ὑπεστήσατο. *Diog. Laert.* I. 27. *Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1905.

avšak nevysvětlil, jak mohly věci z vody povstati. Snad prý přiveden byl k tomu, jak soudí Aristoteles (Metaf. I. 3), některými skutečnými úkazy v přírodě. Svět představoval si Thales jako plující na vodě, oduševnělý, ba plný duchů (ἔμφυχον καὶ δαιμόνων πλήρη). Prapříčinou světa byla by tedy jakási pravlhkost oduševněná.

ANAXIMANDER taktéž z Miletu (nar. k. 610 př. Kr., astronom a zeměpisec) popíral, že by mohla býti voda nebo něco podobného příčinou věcí a stanovil jakýsi neurčitý, nekonečný prvek, ἄπειρον, jenž vše objímá a řídí, počátkem všeho.<sup>1)</sup> Z této nekonečné látky vyvinuly se nejdříve vzduch, voda atd., z nich pak postupem vše ostatní, nekonečně četné světy, jež při svém zániku pak v apeiron se vracují. Ἄπειρον jest plno božské síly, tak že mu příslušejí epitheta θεῖον, ἀθάνατον, ἀνώλεθρον,<sup>2)</sup> ba je samo cosi božského.

Protivy tepla a studena, vlhka a sucha vznikají z něho věčným pohybem. Obsahuje tedy původně různé kvality v neroz-

1) *Simplic.*, Phys. 25, 13 . . Ἀναξίμανδρος . . ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον . . . *Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker.

2) *Arist.*, Phys. III. 5, 203b 6 . . καὶ τοῦτ' εἶναι θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολογῶν.

lišené jednotě. Apeiron jest nekonečné, aby dění nikdy nepřestávalo. Poněvadž pak jest nekonečné, nemůže to býti žádný zkušeností známý prvek.

Žák Anaximandrův ANAXIMENES (k.r.546) vida jednoduchost vzduchu soudil, že vzduch je příčinou věcí. Zrovna tak, jako vzdušná naše duše nás udržuje, tak objímá a řídí veškeren svět vzduch božský. Ze vzduchu zhušřfováním a zředováním povstává oheň, vítr, voda i země; z nich pak vše ostatní. Jest jediný kosmos obklopený a nesený vzduchem. Podobně jako Anaximandrovo ἀπειρον jest i vzduch nekonečný, hmotný, zároveň však oduševněný.

Myšlenku hylozoistickou nalézame později i u DIOGENA Z APOLLONIE (kolem r. 430 př. Kr.), jenž hlásá jakýsi monistický materialism. Vším proniká vzduch a vyvolává ve všem jsoucím pohyb, život i myšlení. Všickni tito filosofové shodli se v tom, že vzniklé různosti periodicky se vracejí v původní jednotu, aby znova podle daného zákona se vyvíjely. Základní jejich myšlenka o něčem stálém v ustavičné změně, o nějaké jednotě mezi množstvím, jest neobyčejně zajímavá. Oni hledají stále to praprvé, z něhož vše povstalo a v něž se vše vrací, jejich ἀρχή všech věcí, budiž to voda či vzduch neb ἀπειρον, má vždy cosi

oduševněného, ráz jakéhosi božství světového, jež ovšem pojímají na jedné straně duchově, na druhé tělesně, jednou božsky, po druhé přirozeně. Oni nečiní rozdílu mezi principem činným a trpným (*causa efficiens et materialis*) při vzniku a zániku věcí, čímž mohou si představovati látku oživenou a obdařenou vlastními silami. Jasně tedy, že učení jejich není materialismem, nýbrž, jak vhodně se nazývá, *hylozoismem*, t. j. přímým sjednocením hmoty a života, v němž každá část jest života účastna podle své podstaty a život musí býti spojen s hmotou. Domnívajíce se, že život jest vlastností jediné hmoty a nečiníce rozdílu mezi tělem s jedné, bohem a duší s druhé strany, stali se zakladateli *pantheismu materiálního*, jak vhodně nazývá jejich učení italský myslitel August Conti,<sup>1)</sup> avšak velmi nejasného a velmi nepropracovaného, v němž dobře možno pozorovati zbytky dávné *theologie*.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Aug. Conti*, *Storia della Filosofia*. Firenze 1899, str. 289 n.

<sup>2)</sup> *Otto Willmann* v známé své knize *Geschichte des Idealismus*, I. Bd. str. 217 praví: „Der Pantheismus der Mysterienlehre, die Anschauung von dem weltwerdenden Gott, dessen Glieder das All bilden, dessen Weisheit es durchleuchtet und erkennbar macht, bildet eben den Hintergrund dieser Philosopheme.“

Přese všecku naivnost světového názoru této první periody řecké filosofie, nelze jí upříti ráz ucelenosti a dosti jasnou již myšlenku účelnosti, podle níž, jak v neživé přírodě tak v člověku, každý následný děj jest podmíněn předchozím, každé individuum velikým celkem a jeho prapříčinou.

Zvláštního pak povšimnutí pro náš problém zasluhují tyto momenty: Docela zřejmý rozběh ke spekulaci metafysické u Anaximandra, jenž poznává již možnost přechodu z konkrétna v abstraktno, ze smyslna v pojmovost. Epitheton, jež dává svému ἄπειρον — ἄϊδιον ukazuje, že ἄπειρον bylo něco nekonečného, nepostižného, protivou ke konečnu. Nebyla tehdy ovšem ještě filosoficky odůvodněna protiva ducha a těla, avšak Anaximandrovým rozlišením nekonečna a konečna dán k ní podnět. Z toho ovšem ještě neplyne, jak rád by viděl F. Michelis, že Anaximander již úplně se vymanil z tělesného nazírání na svou prapříčinu.<sup>1)</sup> — Druhý moment, na nějž jsem již nahoře upozornil, jest ono hle-

---

<sup>1)</sup> F. Michelis, Geschichte der Philosophie. Braunschweig, praví str. 7: „Der Gedanke des Anax. wird durchaus mißverstanden, wenn man ihm, rein willkürlich, einen unbegrenzten oder unbestimmten Stoff als Prinzip der Dinge unterschiebt.“ Mínení toto vyvrací Zeller, Die Philosophie der Griechen. Leipzig. I. T.

dání něčeho stálého, pevného v nepřetržitých změnách, nějakého podkladu těchto změn. — Moment třetí, zvláště důležitý, jest, že pralátka jest zároveň prasilou, jak zvláště jasně vysvítá z nauky o vzniku věcí zhušňováním a zředováním. Chceme-li pak na pojem prapříčiny a prasilý pohlížeti jako na výraz filosofického pojetí příčiny první, nepodmíněné, t. j. Boha, dojdeme k závěru, že bůh prvních filosofů byl neosobní, hmotný, imanentní princip všehomíra.

3. — Rozběhy k metafysickému zkoumání úkazů ve světě a jakási monistická tendence školy miletské šířily se čím dál tím více a stále jasněji se vyhraňovaly. Tím přirozeně zesilovány monotheistické prvky starých náboženských představ a rozšiřován odpor proti polytheismu. Prvý, který odvážil se mínění své veřejně projevit, byl XENOFANES z Kolofonu (nar. k. 570 př. Kr.). Napsal filosofickou báseň, v níž zcela směle bojoval proti anthropomorfickým a anthropopathickým elementům v lidové víře v bohy. Vysmívá se tu svým krajanům pro absurdní jejich mínění o bozích, kárá Homéra i Hesioda, že bohům přiřítají všechny nepěkné vlastnosti lidí. Přecházeje pak v jiné básni „O přírodě“ na svůj pojem boha, ukazuje vznešenou jeho jednotu, věčnost,



nezměnnost. Bůh jest myšlenka sama, samo vidění a slyšení; povznesen nad všechny nedostatky proniká vše silou své myšlenky, své duchovosti.<sup>1)</sup>

Xenofanes však stotožňuje nejvyšší svou jednotu, t. j. boha s celou přírodou. Zná-zorňuje pak si ji jako něco rozložitého, nava-zuje bezpochyby na Anaximandrovo něko-nečno, jemuž příkládá pravou jsoucnost, proti níž vše ostatní jest pouhým klamem. Že tak asi možno jeho učení pojímati, sou-hlasí Platon, Aristoteles i Theofrastos. Ari-stoteles na příklad v *Met.* I. 5 986b praví: „Xenofanes však . . . vše v jedno sloučil, ale určitě je nevysvětlil. . . , nýbrž vzhledem k celému vesmíru učil, že jednota jest Bůh.“ Je tedy, jak patrné, učení Xenofanovo jakýsi nejasný, mystický pantheismus. Přes to však pro vývoj problému boha jest velmi důležité. V něm poprvé ukázáno, že bůh nemůže býti stvořen či učiněn. Populární

---

<sup>1)</sup> *H. Diels*, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, str. 44, fr. 23—26 incl. :

εἰς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι, μέγιστος  
οὔτε ὄμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὔτε νόημα.  
οὔλος ὄραϊ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δὲ τ' ἀκούει.  
ἀλλ' ἀπάνευθε πόνου νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.  
ἀεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὔδέν  
οὔδὲ μετέρχασθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

pak názor o personifikaci přírodních sil změněn v ten smysl, že Bůh představován jako jediná síla celé přírody.

Při všech nedostatcích učení Xenofanovo dokázalo, jak nedostatečný a nepřijatelný jest pojem prapříčiny, naznačený filosofy miletskými. Měl-li býti nezměnný a pevný světový princip měnivých stále jednotlivých věcí, jak si vysvětliti změny? Touto záhadou dán dvojí směr myšlení: na jedné straně o příčině změn, vznikání i zanikání věcí, na druhé předpoklad stále nezměnné jsoucnosti. Každá strana hleděla své učení domysleti a uvésti v úplný system, v jednolitý, zaokrouhlený celek. Tím dán podnět dvěma velkým metafysickým systémům, které ač na prvý pohled diametrálně se liší, přece vlastně řeší týž problém: pohyb světový a jeho prapříčinu.

4. — Πάντα ῥεῖ, vše plyne a se mění, nic není, ba nemůže býti ve světě stálého, vždyť proces životní podmíněn jest změnou, povstáváním a zanikáním. Tak volá nařikající, temný filosof HERAKLIT z Efesu (kolem 500 př. Kr.). Vždyť vsecky věci ve světě ukazují stálou měnivost. „Totéž je živý i mrtvý, bdící i spící, mladý i starý, neboť obrátiš-li to, je toto oním a zase ono tímto obratem

pouhým.“<sup>1)</sup> — Ἀρχή světa není tedy nějaký stály, pevný prvek, jenž sám sebou přišel do pohybu, jak učili předchůdcové jeho v Miletu, nýbrž tento pohyb, tato změna sama, neboť jejím produktem jsou všechny věci. Heraklitos ovšem nepodává myšlenku tuto s abstraktní jasností, nýbrž smyslným obrazem. Věčný pohyb světový obrazi se v ohni, oheň je tedy prapříčinou světa, ne ovšem oheň jako látka nějaká, nýbrž jako proces, jímž všechny věci bojem vznikají a zanikají; boj tedy jest otcem všeho a králem.

Než v tomto stálém pohybu, v této neustálé proměně, vzniku a zániku neuchází Heraklitovi jistý pořádek, a on první hlásá světu myšlenku, že existuje s v ě t o v ý z á k o n, který vše řídí, jemuž vše živé i neživé jest podřízeno. Toť jediný pól v reji jevů a zastávka měnivých myšlenek! Podstatu věcí proniká božský, éterický λόγος, jenž vznik dává všemu, a vše řídí, ani těles nebeských nevyjímaje. „Slunce nevykročí ze své dráhy, neboť Erinnye, služky δίκη, by je našly.“ Ovšem síly Heraklitovy ne-

---

<sup>1)</sup> *Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker. Herakleitos, str. 78. fr. 88: ταῦτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκῶς καὶ τὸ ἐγγρηγορὸς καὶ τὸ καθ'εἶδος καὶ νέον καὶ γεραῖον· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκείνα ἐστὶ κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

stačí ještě, aby myslil dál, aby poznal v onom zákoně cestu k bytosti svět řídící. Naopak stotožňuje božský oheň se světem, a ačkoliv z jiného vyšel předpokladu, vyjadřuje nejlépe učením svým h y l o z o i s t i c k ý p a n t h e i s m u s. Nemožno tedy souhlasiti s F. Lassalem,<sup>1)</sup> jenž soudil, že Heraklit si představoval oheň jako něco stálého ve vlastním slova smyslu a tak že prvý uvedl do filosofie pojem duševního. Některé jeho výroky o Bohu, jakož i snaha vymítni vulgární domněnky o bozích, jsou opravdu zajímavé.

5. — Názory Heraklitovy vzbudily, jak dalo se očekávati, silný odpor. Pohyb přece není nějakou bytostí, nýbrž na nějaké bytosti nebo v ní; stanoviti pak principem věci pohyb znamenalo napadnouti pojem bytí a vše převrátiti. Není tedy divu, že odpůrci Heraklitovi upadli v extrém druhý, kladouce přílišný až, důraz na pojem bytí. V čelo jich postavil se PARMENIDES (nar. kolem r. 510). Založiv v jižní Itálii v městě Eleji filosofickou školu, hleděl propagovati, dále vyvíjeti a dialekticko-metafysicky odůvodniti a utvrditi náboženské názory Xenofanovy o jediné se světem

---

<sup>1)</sup> *Ferd. Lasalle*, Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos. Dva svazky Berlin 1848.

identické bytosti. Poukazuje na nesprávnosti a nejasnosti systému Heraklitova, hlásal jedinou pravdu absolutně nedělitelné, nezměnné věčné jestoty, vůči níž každé vznikání, každá změna a pohyb jest pouhým zdáním, pouhým klamem. Základním tedy pojmem učení jest abstraktní pojem bytí — jestoty. K názoru svému přiveden byl Parmenides čistě formálním, logickým přemýšlením. Tak ovšem neujasnil si souvztažnost mezi sebevědomím a bytím: Veškero myšlení má vztah k něčemu myšlenému, k něčemu tedy, čeho obsah jest bytí; myšlení na nic jest přece nemožné, ježto nic nemá obsahu, a proto nebytí (non ens) jest vůbec nemyslitelné. Totéž je zajisté mysliti i býti!) Pravé jsoucno jest věčné, nevzniklé, nehynoucí, nehybné, žádné změně nepodrobené. Vztahuje-li se však veškero myšlení na bytí, je toto bytí všude stejné, ježto všude je táž známka — totiž bytí, jestota. Příčina klamu jest nedokonalost smyslů našich. Jen rozum nás poučuje o pravém jsoucnu. Poslední tedy produkt abstrakce myšlenkového obsahu jest bytí: to jen zůstává, odloučíme-li všecky obsahové různosti.

1) *Diels* v kn. cit. *Parm.* *Prag.* 5. a 4: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τόγε μὴ εἶναι οὔτε φράσαις . . . Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

Positivně jest názory těmito učení o jediném bytí ovšem ukončeno, negativně však možno postupovati ještě dále. Z toho, co řečeno, zajisté plyne, že ono bytí (ens) ani nebylo, ani nebude, nýbrž jest, že nemá začátku ani konce; nemůže přece býti z nejstoty, když jí není, ani z jestoty, když ona již existuje a ze sebe by je plodila. Vůbec nemožno tvrditi o bytí, že by nebylo. Není též možno, aby se množilo; jest přece jediné, neměnné, nedělitelné, nezničitelné a absolutní. Možno si je nejlépe představit jako naprosto pravidelné těleso, jako kouli; ježto však od bytí není nic rozlišného z věcí jsoucích, tedy ani myšlení: τὰ τὸν ὄν ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.

Ač Parmenides chtěl učení svým odůvodniti náboženský názor Xenofanův, přece, což jest velmi pozoruhodné, nikde se výslovně o Bohu nezmiňuje. Ovšem uče o jediné nezanikající bytosti, jež jest bytí i myšlení, nemohl činiti rozdíl mezi bohem na jedné a světem na straně druhé, nýbrž zřejmě naopak stotožňovati božství se světem a tak základ položit pro všechny časy k pantheismu v nejširší jeho formě.

Obhájeti názory svých učitelů proti častým námitkám současníků snažili se ZENON a MELISSUS. Prvý (narozen kolem 464—

461) tak subtilními důkazy hájil Parmenida, že sám Aristoteles jej nazývá zakladatelem dialektiky. Množství jeho argumentů nemožno tu rozváděti, uvádím pouze jeden příkladem. Kdyby byl možný pohyb, bylo by třeba, aby hybné těleso chtějící přeběhnouti nějaký prostor, dříve přišlo ke středu toho prostoru, dříve však zase ke středu toho středu a tak do nekonečna; tak ovšem v době konečné musilo by proběhnouti prostor nekonečný, což jest nemožno. Sofisma to i ostatní, jež uvádí, se vyvrátí rozlišením mezi dělitelností do nekonečna a skutečným rozdělením na části nekonečné. — Melissus (444—441) vycházející od jestoty neurčité učí, že bůh jest nekonečný, ježto bytí nemá počátku ani konce. Logický skok z určení časového v prostorové, jakož i čirý pantheismus je tu patrný.

6. — Škola eleatská zasáhla velmi účinně ve vývoj jak filosofie vůbec, tak zvláště problému boha. Hájící proti absolutnímu pohybu Heraklitovu absolutní bytí postavila myšlení mezi stálou změnu smyslných představ a mezi věčné bytí abstrakcí dosažené. Tím ovšem poprvé jasněji osvětlen rozdíl mezi smyslovým vnímáním a rozumovým poznáním, poznáním vulgárním a filosofickým, nižším a vyšším. Pozoruhodno jest, že tímto vyznačením rozdílů mezi pojmy

bytí a nebytí filosofové byli přivedeni k poznání, že z ničeho nemůže nic býti. Myšlení tedy dospělo již k tomu, aby počalo přemýšletí o pojmu stvoření. — Tento pokrok ve filosofii eleatské byl asi příčinou, proč i sám Aristoteles Eleatů si vážil a často se jimi zabýval, ač nepopírá, že Parmenides i Melissus podávají závěry eristické a klamné.<sup>1)</sup> A skutečně v tom je základní chyba jejich argumentace. Viděli totiž ve svém pojmu bytí jakousi napodobeninu skutečna mimo nás. Z toho ovšem logicky správně vyvodili, že bytí jest jediné, nehybné, bez počátku a konce, nepozorujíc snad ani, že jejich předpoklad jest nesprávný, že činí osudný skok ze světa pojmů ve svět skutečnosti.

Jest ovšem pravda, že nejobecnější pojem, jež možno abstrahujícímu rozumu odvoditi z pojmu sebevědomí a konkrétního obsahu poznání, jest pojem bytí (ens) a že jej možno výrokově vysloviti o veškerém obsahu našeho poznání, avšak pochybeno jest přičísti podle logického tohoto pojmu i věcem mimo nás jednotu a identitu. Pravda ta jasněji vynikne, všimneme-li si, jak vzniklá pojem bytí.

Dle staré věty: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, tvořím svoje

---

<sup>1)</sup> *Aristot., Phys., I. 3. 186a.*



pojmy podle smyslových dojmů, jež dávají mi látku k pojmům. Z toho patrně, že mezi poznáním rozumovým a smyslovým jest ovšem rozdíl, nikoli však odpor, jak hlásali Eleaté, nazývajíce poznání smyslové pouhým klamem. Totéž platí i o pojmu bytí. Smysly vnímám jednotlivé barvy, tony, chuti atd., potom přirovnávám jednotlivé počitky a představy mezi sebou, a tu pozoruji, že v něčem jsou si podobny, v něčem se liší. Tím mohu je od sebe rozlišovati a poznati, že ty neb ony vlastnosti jsou mnohým představám společny, čímž jsem dospěl k pojmu všeobecnému, jenž jest filosoficky řečeno: *unum in multis*, t. j. poznáný obsah v sobě samém jediný, ale ve mnohých věcech. Prvé takové pojmy všeobecné omezují se jen na jednotlivé stránky představ, jichž si všímám zvláště. Přirovnávám-li však dále i tyto všeobecné obsahy poznání mezi sebou dospívám ještě k obecnějším atd. Konečně pak abstrakcí dospěji až k nejvšeobecnějšímu pojmu — pojmu bytí. Ten jest již známkou každé věci, vyjadřuje protivu mezi ano a ne při čemkoliv. Vždyť o všem mohu říci, že jest. Nesmím ovšem při tom zapomenouti, že obsah této výpovědi jest pouhá abstrakce mého rozumu. Ne bytí samo jest něco ve skutečnosti, nýbrž to neb ono: kámen, zvíře,

člověk, a z nich abstrahoval jsem pojem bytí. Eleaté obrátili tuto noetickou zásadu, učice, že netřeba, aby svět pojmů podřídil se světu empirickému, nýbrž naopak. Tím ovšem dali základ pantheismu, ale základ klamný, základ, který direktně odporuje našemu poznávacímu processu. Tak padá prvý sloup pantheismu. — Druhé vyvrácení plyne z nemožnosti vysvětliti si spojení množství skutečných věcí s učením o jediném bytí. Lehko si ovšem věc vyložili Eleaté, učice, že ničeho jiného vlastně není, že vše ostatní jest klamem. Lehko ovšem říci, ale těžko dokázati, když věci mimo nás skutečně objektivně existují dále.

## II.

Obsah: 1. *Počátky dualismu.* — 2. *Empedokles.* — 3. *Anaxagoras.* — 4. *Příčina dějů světových jest podle jeho učení Νοῦς.* — *Rozbor této nauky.*

1. — Jest přirozeno, že škola eleatská, jejíž učení, jak jsem ukázal, vrcholilo ve větách: ἐν τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν — Bytí jest nehybné a nezměnitelné, nemohouc vysvětliti empirickou minulost a měnnost věcí, nenašla, ba nemohla najíti přímých pokračovatelů. Filosofie zajisté, lekajíc se smělych abstrakcí a náhlých skoků ze světa

pojmu ve svět skutečný, vrátila se raději k učení starých filosofů jonských, jež se snažila dále vyvíjeti a zdokonaliti. Přijímajíc však i částečně zásady školy eleatské, vysvětlovala povahu vesmíru jako jediného celku přírodního, z hmotného substrátu za působení základního zákona. Vidouc rozmanitost, různorodost a uspořádanost jednotlivých věcí, upustila hned od začátku od uznávání pouze jednoho principu světového. Společným tahem v učení všech filosofů nové této doby byl názor, že při vzniku věcí vedle hmotného principu působí i jiná, vyšší příčina hybná, jež hmotu oživuje. Takové učení mělo ovšem velký význam nejen pro filosofii přírodní, nýbrž, a to pro nás je zvláště důležité, i pro další vývoj problému boha.

2. — Druhým stoupencem a zakladatelem tohoto nového směru ve filosofickém myšlení byl EMPEDOKLES (nar. okolo r. 490 v Agrigentu na Sicilii), muž neobyčejného vzdělání, lékař, kněz, řečník, filosof i kouzelník. Sjednotiv různé názory předchozí filosofie, snažil se vybudovati jednotný názor na svět. Učením Parmenidovým, že není vlastně žádného vznikání a zanikání, a snahou vysvětliti skutečnou jsoucnost zdánlivého aspoň vznikání a zanikání, přiveden byl

k názoru, že mechanickým spojováním (přitahováním) vznikají nové bytosti, rozlučováním (odpuzováním) zanikají či lépe řečeno, v jiné se mění.

Materiální příčinu věcí nevidí již jako Miletští v jediném praprvcu, nýbrž stanoví čtyři tak zvané elementy: oheň, vodu, vzduch a zemi. Připojuje tedy ke třem prvkům předchůdci stanoveným, čtvrtý — zemi, ač jasnějšího vysvětlení, v čem záleží různost těchto prvků, nepodává. Nazývá je τῶν πάντων ῥιζώματα a připisuje jim predikáty neměnnosti, nevznikatelności a nezanikatelności; ony jsou věčné bytí a jen z pohybu, kterým v různých poměrech mezi sebou se mísí, možno si vysvětlovati různost věcí jednotlivých.<sup>1)</sup>

Avšak jako čisté, neměnné, Parmenidovské bytí, nemohou se ony elementy pohybovati, slučovati, nýbrž mohou pouze býti pohybovány. Nutno tedy jíti dále a hledati pro vzájemné spojování a rozlučování nějakou vyšší příčinu, příčinu hybnou — hybnou

<sup>1)</sup> A. Mullach, *Fragm. philos. graec.* Emped. carmen „De natura“ v. 59—61 incl.:

Τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε,  
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος  
ἅπλετον ὕψος  
ἐκ γὰρ τῶν ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσσεται ὅσα τ' ἔσιν.

sílu. Empedokles pozoruje, že v životě lidském láska je to, co lidi spojuje, a nenávist, co je od sebe odlučuje, učil, ovšem více fantasticko-poeticky než vědecky, že podobně děje se i v přírodě. Svárem vše se dělí a znetvořuje, láskou však zase sjednocuje a po sobě touží. Z těch pak vzniká vše, co kdy bylo, jest a bude: stromy, muži, ženy, zvíř, ptactvo i ryby, ba i dlouhověcí, ctní bohové.<sup>1)</sup>

Povýšenost lásky nad nenávisti, jakýsi nádech příčiny účelné, možno pozorovati u Empedoklea, když dále učí, že vesmír periodicky vždy zase se vrací v původní svůj stav, kdy totiž Láska vše ovládala a sjednocovala v božský jakýsi σφαιρος, cosi spojitého, nekonečného, jakési božství, v němž není nenávisti. Poukazem na to, že vedle příčiny materiální nutno hledati i pří-

---

1) *Diels*, l. c. 1 sv. 190 Emp. frag. v. 7 až 12 incl.:

ἐν δὲ κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται,  
σὺν δ' ἔβη ἐν Φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.  
ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ἔσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται,  
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,  
θῆρες τ' οἰῶνοί τε καὶ ὕδατοθρέμμοι ἐχθῆς,  
καὶ τε θεοὶ δολιχαίωνες τιμῆσι φέριστοι.

Srv. též *Panzerbieter*, Beiträge zur Kritik und Erklärung des Empedokles. Meiningen 1844. (Gymn.-Programm.)

činu druhou — hybnou, přibližoval se již Empedokles k myšlence o Hybateli všeho, který jest od látky oddělen, nezávislý. Ač nebylo mu dáno, aby myšlenku svou domyslíl, přece jeho pojem boha, zrovna jako Xenofanův, jest neobyčejně pozoruhodný.

Nebyl ovšem ve svém náboženském názoru důsledný. Nejdříve uznával praprvky a síly za bohy, později špokojuje se s populární ideou boha. Konečně však, ač ve sporu se svým učením filosofickým, hlásá, že Bůh jest od látky oddělený, jediný, nejdokonalější, pouhý duch. „Blažen“, praví Empedokles v druhé své básni Καθαρμοί, „blažen, kdo pochopil vznešenost božské mysli, ubohý, kdo spokojuje se nejasným o bozích míněním.“ „Nemožno se přiblížiti k tomu, ani očima uviděti, ani rukama uchopiti, co vznešenou cestou víry v naše srdce vstupuje. Jeho (boha) nezdobí lidská hlava na lidských údech ani nevisí mu dvě ruce s ramen ani nohou nemá ani rychlých kolen ani orgánů pohlavních, nýbrž s v a t ý, n e k o n e č n ý d u c h jest on, kterýž sám, m y š l e n í m svým rychlým, celý vesmír proniká.“<sup>1)</sup>

---

1) Diels, l. c. Emped. Καθαρμοί fr. 132 až 134 incl. :  
ὄλβιος, ὅς θεῶν πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον  
δειλὸς δ' ὡι σκοτόεσσα θεῶν πέρι δόξα μέμηλεν.  
οὐκ ἔστιν πελάσασθαι ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτὸν

Myšlenky jeho jsou zákonem, νόμιμον, který vše řídí a ovládá.

Z uvedených úryvků básně Empedokleovy právem zajisté soudíme, že nebyl pouhým fysikem jako staří filosofové jonští, že učení jeho nebylo čistě pantheistické, ač činí podobné narážky, nýbrž že se klonilo značně k dualismu. Empedokles ovšem svého dualistického stanoviska vědecky nepropracoval, nýbrž spokojil se s pouhou myticko-fantastickou jeho formou. Neobyčejně však jasným a vznešeným názorem o Bohu, jeho dokonalosti, duchovosti a povýšenosti nad člověkem připravoval jistě velmi šťastně cestu k poznání i prohloubení ideje Boha, ač ovšem nemožno nám popírat, že theologické názory s ostatními jeho vědeckými názory jsou neslučitelný, ba někdy si i odporují. Právem proto podotýká Ed.

---

ἡμετέροις ἢ χερσὶν λαβεῖν, ἡπὲρ τε μεγίστη  
παθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξίτως εἰς φρένα πίπτει.  
οὐδὲ γὰρ ἀνδρομένῃ κελαφῇ κατὰ γύτα κέκαστα  
οὐ μὲν ἀπαὶ νότιοι δύο κλάδοι αἰσάονται,  
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῶν(α), οὐ μήδεα λακνήνεντα,  
ἀλλὰ φρήνισερῇ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο  
μοῦνον  
φροντίσι κόσμον ἅπαντα κατὰίσουσα θοῆσιν.

Zeller,<sup>1)</sup> že by bylo nesprávně viděti v učení Empedokleově čirý monotheismus. „Ony theologické názory nezasahují ani do základův ani do dalšího provedení Empedokleova systému. Bůh, jenž svým myšlením veškeren vesmír proniká, není ani stvořitelem ani stavitelem světa, neboť příčina světa jest pouze v oněch čtyřech praprvcích a dvou hybných silách.“ Ovšem jest přirozeno, že filosof, jenž měl tak značně vyvinutý smysl pro poznání přirozených příčin, nemohl se spokojiti anthropomorfismy a anthropopathismy víry lidové a že hleděl aspoň víru tu zlepšiti, povznésti, oduševniti. Nebyl však dosti důsledný, ani neměl dosti síly, aby své myšlenky dále prováděl a prohluboval. Nelze se tudíž diviti, že Aristoteles nazývá jeho vědu — tápáním, blouďením ve vědě.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. 1. Bd. 5. Aufl. Str. 814 n. . . .* Wenn man gewöhnlich in jenen Versen das Bekenntnis eines reinen Monotheismus sieht, so ist dies nicht richtig. . . . Podobný názor má i *Chr. A. Brandis, Geschichte der Entwicklung der griechischen Philosophie, a mnozí jiní.*

<sup>2)</sup> *Aristoteles, Met. I. 10. 2. —* Zajímavě jest, že *Aug. Conti* ve své *Storia della filosofia* (str. 293) nazývá učení Emped. m y s t i c i s m e m : „Giacché ne frammenti del poema Empedocle si dá per uomo miracoloso, e si crede un Dio immortale, e veste per sacerdote; in lui sentite lo scetticismo



3. — Než jest pochopitelno, že nauka Empedokleova, jak o hmotě a silách, tak o Bohu, byla příliš nejasná, spleťitá a nepropracovaná, aby mohla upokojiti hlubší duchy a tak si pojistiti delší trvání. A to tím více, když ve stejné době přišel z Malé Asie do Athen veliký matematik a astronom, slavný učitel věd a uměň, milý přítel Perikleův a Euripidův, ANAXAGORAS, narozený okolo 500 př. Kr. v Klazomenách v Malé Asii ze vznešené rodiny.

„Vše děje se podle jistého pořádku,“ učival Heraklit; brzo potom Empedokles oddělil příčinu hybnou od látky; tu pak Anaxagoras odvažuje se dále: sjednocuje učení obou svých předchůdcův a jmenuje příčinou světa Νοῦς, t. j. Ducha, jenž od počátku existoval vedle látky, ji ovládal a prvý popud dal k pohybu, a tak ke tvoření světa. Tím stává se prvým vlastním dualistou a podává nám jakýsi nádech teleologického důkazu jsoucnosti boží. V učení vychází od zásad školy eleatské, popírá vznik nových věcí a tvrdí proti mínění Empedokleovu, že ne čtyři praprvky, nýbrž nekonečné množství praprveků, t. j. tolik, kolik

---

e l'estasi; egli pone la mente, umana in parte ed in parte divina; quella c'illude, questa dá un santo delirio e sorge alla contemplazione mistica di Dio nella natura.“

---

jest věcí specificky různých, jest příčinou světa. K názoru svému přiveden byl asi nemožností vysvětliti kvalitativní různost empirických věcí slučováním oněch čtyř praprvkův a zároveň Parmenidovým pojmem bytí, jež nemá kvalitativního určení a jest neměnné. Všecky věci, jež známe, jsou smíšeniny z nejmenších, nezměrných prvků; názvy jejich pocházejí od prvku, jenž převládá, kvalitativní změny povstávají přidáváním nebo vylučováním jistých prvků. Nazval-li tedy Anaxagoras sních černým, jak tvrdí Cicero, nutno tomu rozuměti tak, že i ve sněhu jsou částičky černé, jak dokazuje voda — sních roztavený. Na počátku všecky prvky byly spojeny v jediný, ještě nerozrůzněný chaos, t. j. ve směsici, v níž jednotlivé zvláštnosti ještě nevynikly. Teprve později, když povstal rychlý pohyb, vyvíjely se postupně vířením zvláštní komplexy, jež se nám lidem jeví jako různé věci. Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν, praví Anaxagoras<sup>1)</sup> na počátku své knihy „περὶ φύσεως“, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν, καὶ πάντων ὁμοῦ ἔόντων οὐδὲν ἐνδῆλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος. Rozváděje pak Anaxagoras v dalším své učení, končí výtkou

---

<sup>1)</sup> *Anaxag.* „περὶ φύσεως“ Fr. 1 (ed. Diels v kn. cit.).

Řekům, že neznají správných pojmů vzniku a zániku. „Neboť nic nevzniká ani nezaniká, nýbrž z věcí existujících povstává vše buď smíšením neb odloučením. Proto správnější by bylo říkati místo vznikatí směšovati, místo zanikatí odlučovati.“<sup>1)</sup>

Než muž, jakým byl Anaxagoras, jistě nejen hloubal, nýbrž všímal si též důkladně lidí, pozoroval jejich život a konání a jasně poznal, že jen tenkrát vše dobře se daří a vše jest uspořádáno, řídí-li se lidé rozumem. Tu ovšem hned vyvstaly mu otázky: Odkud pohyb a uspořádanost vesmíru? Jak si vysvětlím, že z počátečního chaosu povstaly věci? Není i tu snad nutný rozum jako u lidí? Má-li se z prvků vyvinouti svět, není tu nutná hybná a řídící síla? Není snad ta síla jedna, když svět, jež utvořila, tvoří jediný systém? A odpověď, kterou podává, směle můžeme nazvati šťastnou, uvědomíme-li si, že filosofie byla tehda v počátcích, že síly její byly ještě příliš mladistvé. Sám Aristoteles nemohl se zdržeti, aby chválou nevynášel Anaxagora pro tuto odpověď: nazýváť jej v *Met.* I. 3 jediným strízlivým mezi starými filosofy.

4. — Anaxagoras nemoha si vysvětliti pohyb z povahy látky, tím méně pak po-

---

<sup>1)</sup> *Anaxag.* Fr. 16 (ed. Diels I. c.).

hybu účelného a uspořádaného, jež vidíme ve světě, a nechtěje se odvolávati na bezrozumnou nutnost nebo náhodu, přijal jako poslední příčinu dějů světových princip nehmotný, ode všeho tělesného odruzněný, jakousi snad bytost, jež hmotu v pohyb uvedla a ji řídí; nazývá ji Νοῦς, t. j. Duch světový.<sup>1)</sup> „Smíšeniny však spojené i odloučené všechny poznal Νοῦς. Budoucí, minulé i přítomné — všecky věci uspořádal a obdařil pohybem, jímž nyní se pohybují hvězdy, slunce, měsíc, vzduch i částičky etherové od hmoty oddělené.“<sup>2)</sup> Anaxagoras však nespokojil se pouhým tvrzením, že Duch všecko poznal a řídí,

1) Slovo νοῦς různě se dle různého pojetí autorů překládá. Prof. Drtina na př. s jinými Rozum. Já slovo νοῦς překládám Duch, a k témuž názoru přidali se v II. vyd. Arist. spisu „O duši“ též Dr. Vychodil. Odůvodnění vysvitne z dalšího. O pojmu tom srv. Ed. Zeller, l. c. str. 990 n. nebo důkladnou práci Dra Deutlera ve „Philos. Jahrbuch“ 1898: „Der Νοῦς nach Anaxagoras“.

2) Anaxag. Fr. 12 ř. 13—19 (ed. Diels l. c.)  
καὶ τὰ συμμिशγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα  
καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. καὶ ὅποια  
ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι,  
καὶ ὅποια ἔστι, πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν  
περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τὰ τε  
ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ὁ ἀήρ καὶ  
ὁ αἰθήρ οἱ ἀποκρινόμενοι

nýbrž vypisuje i jeho vlastnosti, jimiž se liší od prvkův ostatních. Všecky věci jsou smíšený s hmotou, jediný Duch jest osamocený a nehmotný, ježto, kdyby byl smíšený s jinými věcmi, tu by mu překážely, aby věci tak svobodně a pevně ovládal, jak nyní činí. Duch jest všech věcí nejjemnější a nejčistší. Jemu přináleží neomezená moc nade všemi prvky, jichž pohyb od něho vyšel; on jest i vševědoucí (πάντα ἔρνω), neboť jen tak jest mu možno, aby vše co nejlépe řídil. Jest ve všech věcech týž: kdežto z věcí ostatních žádná nemůže býti rovna druhé, ježto každá je složena zvláštním způsobem z různých prvků — Duch nesestává z různých částí, je tedy všude sobě rovný; může ovšem býti z něho v jedné bytosti více, v druhé méně, avšak i nejmenší jeho část má tytéž vlastnosti jako největší. Nad to nutno, aby Noῦς byl i jednoduchý, ježto jinak není možno, aby byl všemohoucí a vševědoucí, ježto jest ředitelem světa. On jest principem všeho života vůbec; jeho existence jest příčinou všeho pohybu, který z nitra bytostí živých vychází, který není přivoděn příčinou mechanickou, vnější. Aristoteles<sup>1)</sup> charakterisuje Anaxagorovu nauku o νοῦς těmito slovy:

---

<sup>1)</sup> *Arist.*, „O duši“ I. 2 (405b 20), přeložil P. Vychodil. 2. vyd. V Praze 1914.

„Anaxagoras jediný učí, že duch jest netrpný a že s ničím ostatním nemá nic společného.“ Jsa však takový, kterak a na jakém základě bude poznávati, ani on sám neřekl ani z jeho slov nevysvítá. Na jiném místě (I. 2, 404b) téhož spisu přiznává však, že Anaxagoras méně jasně o tom se vyslovuje, namnoze sice ducha důvodem krásna i správná zove, jinde však dí, že on jest duše; ve všech totiž živočiších prý on jest, i velikých i malých, i vyšších i nižších.

5. — Jest patrnó tedy, že Anaxagoras nedovedl se ještě povznésti k čistému pojetí bytosti duchové, jako úplné negace vši tělesnosti, že nerozřešil plně otázky, je-li *Noös* nějaká transcendentní bytost nad světem či pouhá duše světová. Ale i když připustíme, že nauka Anaxagorova jest dosti nejasná, nedůsledná, že není nikterak čistým monotheismem, že důkazy jeho nejsou dosti propracované a evidentní, že nikde nenazývá *Noös* Bohem, že vůbec těžko, ba snad nemožno by bylo dokázati, byl-li *Noös* bytostí osobní, přece jest jisto, že nesmrtelné jsou zásluhy Anaxagorovy nejen o další vývoj filosofie vůbec, nýbrž, a to obzvláště, také o vývoj problému boha. Vždyť Anaxagoras prvý filosoficky poukazoval na nehmotnost příčiny rozumové a řídící, prvý snad dokázal existenci božství od světa odděleného, čímž pevný základ

položil antickému dualismu. Anaxagoras to byl, který připravil půdu teleologickému pozorování světa, který naukou o Νοῦς předmět a látku označil theologií a psychologií, který nové obzory otevřel velikým svým nástupcům: Sokratovi, Platonovi a Aristotelovi.<sup>1)</sup>

„Certes — přiznává známý francouzský filosof A. Farges<sup>2)</sup> o Anaxagorovi — pour un premier essai de theodicée spiritualiste, celui-là n'est pas mal réussi. Non seulement j'y trouve nettement exprimé le dogme fondamental d'une Intelligence infinie, indépendante, sans melange sous une formule qui exclut toute tendance au matérialisme, au pantheisme ou au polytheisme; mais encore j'y rencontre la première découverte

---

1) Doufám, že již ze stručného vyličení našeho jasně vysvětlila neoprávněnost tvrzení mnohých (na př. Windelbanda), že Νοῦς Anaxag. jest jen pouhý hmotný prvek, že učení jeho nemá co činiti s náboženskými názory. — *Windelband* na př. ve spise „Geschichte der antiken Philosophie“, Nördlingen 1888, str. 165. n. praví: Weit entfernt also, ein immaterielles Prinzip zu sein, ist der Geist des Anaxagoras ein körperlicher Stoff, aber freilich ganz exquisiter. A dále: Seine Betrachtung ist ferner rein naturalistisch auf physikalische Erklärung gerichtet und hat mit religiösen Tendenzen nichts zu tun.

2) *N. Farges*, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*. Paris 1894, str. 554.

du procédé scientifique, qui seul peut nous conduire sûrement à Dieu, en nous élevant de l'effet à la Cause première, du monde à son auteur, du spectacle merveilleux de l'ordre à l'Intelligence ordonatrice.“

### III.

Obsah: 1. *Materialism.* — 2. *Leukippos.* — 3. *Demokritův atomism.*

1. — Anaxagorou osiřela nauka dualistická. Nebylo tehda v Helladě ještě dosti pŭdy k jasnějšimu poznání Boha. Nástupcové Anaxagorovi Leukippos a hlavně žák tohoto Demokritos nejen nevyvíjeli dále nauky jeho, nýbrž právě naopak co nejvíce se vyhýbajíce dualismu, snažili se raději vyrovnati protivné názory filosofie eleatské a heraklitské, čímž upadli v hrubý materialismus. K vývoji jejich učení přispěly na jedné straně též názory Empedokleovy a Anaxagorovy, na druhé názory eleatské školy, hlavně Parmenida a Zenona, o bytí a nebytí. Stanovíce k vysvětlení empirických dějů množství bytí neměnných, osmělili se převéstí všecky kvalitativní rozdíly pravé podstaty věcí na rozdíly pouze kvantitativní a matematické.

2. — LEUKIPPOS, o jehož životě nám jinak není téměř nic známo, soudil — podle



Aristotela — „že má přesnou theorii, která souhlasí se smyslovými dojmy, nezabraňuje ani vznikání ani zanikání ani pohybu ani množství bytí. Když pak tak sice se zjevy skutečnými nebyl v odporu, ale s těmi, kteří jednotu vymyslili (Eleaty) souhlasil, že bez prázdného prostoru není pohybu, prázdný prostor však že jest nebytí (μη ὄν), tvrdil tak, že žádné bytí není nebytím. Vždyť právě bytí je též skutečně úplné bytí; takové však není jediné, nýbrž, nekonečně četné a pro nepatrnost látky neviditelné. Toto tedy pohybuje se v prázdném prostoru a slučováním dává věcem vznik, rozlučováním zánik jejich působí.“<sup>1)</sup> Uznával tedy Leukippos v přírodě nekonečné množství praprveků hmotných, nekonečně malých, které se pohybují v prázdném prostoru. Toto pak uznání prázdného prostoru jest charakteristickým základem celého systému atomistického. Účelem toho bylo umožniti vysvětlení množství a pohybu věci — světa: prázdný, nekonečný prostor volně zajisté skýtal pole pohybu nekonečně malých praprveků. —

Jak z uvedeného výše výroku Aristotela patrně, sjednotil vlastně Leukippos kosmologické názory Empedokleovy a Anaxagorovy (že totiž množství praprveků

<sup>1)</sup> *Arist.*, De gen. et corr. I. 8. 324b 35.

jest hmotnou příčinou světa) s učením školy eleatské. Empedokles i Anaxagoras popírali sice možnost prázdného prostoru, ale připouštěli póry v praprvcích. To ovšem nezdálo se Leukippovi dostatečným a on připojil se raději k eleatskému bytí. Bytí — totiž jediný atom — i podle něho nevzniká, nezaniká, ani se nemění; vedle bytí jest i pozitivní nebytí (non ens) — p r á z d n ý p r o s t o r. Odchylku od Eleatských učinil tím, že místo jediného bytí uznává bytí počet nekonečný.

3. — **A t o m i s m u s** v ucelený systém vypracoval a na jednotlivá vědecká odvětví aplikoval žák Leukippův **DEMOKRIT** (nar. okolo roku 470 v Abdeře v Thrakii), největší učenec své doby, znamenitý řečník, kterého pro všestrannost srovnává Mullach<sup>1)</sup> se samým Aristotelem. Demokrit souhlasil sice se svými předchůdci, že nic nového nevzniká ani nezaniká, že každá změna jest způsobena pouze mechanickým spojováním a rozlučováním nejmenších součástí, avšak v dalším

---

<sup>1)</sup> *Mullach*, *Fragm. philos. graec. I.* p. 338. „Nemo dubitat, quin philosophus Abderitanus in eorum fuerit numero quorum vix singuli singulis saeculis nascuntur. Fuit ille, quamquam in ceteris dissimilis, in hoc aequali omnium artium studio simillimus Aristoteli. Atque haud scio, an Starigites illam, qua reliquos philosophos superat, eruditionem aliqua ex parte Democriti librorum lectioni debuerit.“

výkladu odchytil se od nich a připojil se k Leukippovi. Principy jsoucna stanovil protivy plnosti a prázdnoty, jež identifikuje s pojmy bytosti a nebytí (ens — non ens). Plnost speciálněji označuje s Leukippem jako nedělitelné pračástečky, ἄτομοι, jež jsou hybné, beze zvláštních sil, počtem nekonečné. Mezi nimi jest prázdňý prostor. Patrnó, že i tu, jako u Leukippa, nauka Parmenidova o homogeneitě vesmíru přenesena na atomy, jež co do jakosti sobě rovny, liší se od sebe pouze velikostí, tvarem, složením a polohou. Jsou tak malé, že jednotlivé jsou neviditelné, zřejmými se stávají teprve ve větších komplexích. S růzností obsahovou souvisí i různá tíže jednotlivých atomů.

Vesmír i pořádek v něm vznikl pohybem, jenž podobně jako atomy samy jest od věčnosti a úplně bez příčiny.<sup>1)</sup> Atomy, nejmenší a smyslům našim nepřístupné částice hmotné, podle různé své tíže narážejí na sebe a způsobují víření, kterým vznikly různé skupiny: svět i věci v něm. Při tom pak stejnorodé částečky se sblížily ne působením nějaké příčiny vnější, nýbrž přírodní nutností: Πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὅπ' ἀνάγκης!<sup>2)</sup>

---

1) *Arist.*, *Phys.* VIII. 1 252a 32 τοῦ δὲ αἰεὶ οὐκ ἄξιόι ἀρχὴν ζητεῖν.

2) *Mullach* v kn. cit. Fr. 41.

Tedy od věčnosti nutně vznikají nebo zanikají světy našemu částečně podobné, částečně od něho různé. — V názoru o podstatě duše vězí Demokrit ještě v hylozoismu. Duše je též složena z atomů, kulatých, hladkých, jemných. Atomy ty pronikají celé tělo; vždy mezi dvěma obyčejnými atomy jest jeden atom duševní, jenž řídí pohyb oněch. Mozek je sídlo myšlení, srdce zlosti, játra náruživosti. Vdychováním přijímáme duševní atomy, vydechováním nepotřebné vylučujeme. V processu tom záleží život. — Poznání smyslové vzniká výronem atomů z těles; tím tvoří se obrazy (εἰδωλα), které působí na naše smysly. Věci poznati, jak jsou v sobě, jest nemožno; není ničeho mimo to, co poznává rozum, totiž atomy a prázdný prostor. Pouze ze zvyku pravíme, že něco je sladké nebo hořké, studené nebo teplé; ve skutečnosti nejsou tu než pouhé atomy. Z toho patrně, že vlastně nevíme o ničem, praví Demokrit,<sup>1)</sup> nýbrž každý z nás má jen domněnku z přicházejících obrazův. I myšlení jest pouze pohyb atomů.

Je zřejmo, že ne neprávem nazývá se Demokrit otcem materialismu všech věků,

---

<sup>3)</sup> *Diels*, l. c. Demokritos Fr. 6... ὅτι ἐτεῖγε οὐδὲν ἔσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρροσμίη ἐκάστοισιν ἢ δόξις.

zakladatelem mechanické nauky atomistické. On zajisté jen jest učitelem Epikurů, Lucretiů, Hobbesů, Diderotů, Vogtů, Büchnerů, Haeckelů atd. Když vše jest jen pohyb atomů, pak ovšem zbytečná byla příčina vyšší, zbytečným byl Νοῦς Anaxagorův, zbytečné bylo božství tam, kde vše jest bez příčiny, vše nutné vše, od věčnosti, vše jen pohyb atomů. Proto Demokrit směle popírá nesmrtelnost, ba později i existenci bohů vůbec, uče, že i oni jsou složeni z atomů, že jsou jakési nestvůry obrovské, jež sice těžko zanikají, ale přece zaniknouti mohou a zanikají skutečně. Na jiném místě pak vůbec jejich existenci popírá: „Staří vidouce, že na nebesích se blýská a hřmí, vidouce pohyb hvězd, zatmění slunce a měsíce, lekali se a soudili, že tak činí bohové.“<sup>1)</sup> Není tedy divu, že „smějící se filosof“, ač v etice má mnohé pěkné a pozoruhodné myšlenky, klade za základ její věty: Ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιτηθέντι! Nejlepší jest pro člověka, aby co nejvíce se radoval a co nejméně rmoutil! Cíl požadavků rozkoš!<sup>2)</sup> Přírodou dána jest vláda silnějšímu!<sup>3)</sup>

1) *Democ. Fr.* v kn. *Mul.* str. 357.

2) *Stob. Flor.* 3, 35 (ed. *Mullach*, p. 166) ... ὄρος συμφορέων καὶ ἀσυμφορέων τέρψις μαὶ ἀτερψίτη.

3) *Ib.* φύσει τὸ ἄρχειν οὐκ ἥϊον τῷ κρείσσονι.

Ačkoliv jest jisto, že učení Demokritovo není nežli starý hylozoismus zúžený na pouhý mechanický názor světový, přece nelze popřít, že, snad nevědomky, přece blížil se Demokrit k teleologickému nazírání na svět; je-li mu mozek pánem těla, jemuž svěřeno myšlení, je-li mu srdce královnou a kojnou hněvu, játra pak sídlem žádostí — pak nelze aspoň v těle lidském popírati účelné uspořádanosti; od účelnosti pak k poznání příčiny její jest jen krůček. Demokrit ovšem toho kroku neučinil, ale také nauka jeho zůstala osamocena a neměla značnějšího vlivu na pozdější spekulaci. Ideální řecká povaha toho nepřipouštěla! Sám Platon snažil se paralyzovat vliv těch „kteří všecko z nebe a neznáma k zemi trhají, vše zhmotňují, které prý třeba napřed mravně zlepšiti a pak poučiti.“<sup>1)</sup> Demokrit, jak svědčí hlavně Lukretius, dokonal sebevraždou, což jest jenom poslední článek jeho světového názoru.

#### IV.

Obsah: 1. *Pythagoras.* — 2. *Číslo podstatou věci.*  
— 3. *Učení o Bohu.* — 4. *Vliv pythagoreismu.*

1. — Téměř úplně nezávisle na vývoji ostatních škol filosofických sledovala svrchu

---

<sup>1)</sup> *Plat., Soph. p. 246 sq.*

zmíněný mystický pantheismus orfejský (formou filosofičtější škola Pythagorova.<sup>1)</sup> Jako mudrci jonští a filosofie vůbec, tak i PYTHAGORAS (narozen okolo 580 na Samu; založil filosofickou školu v Krotonu v jižní Itálii, jež měla umožniti mravně-náboženskou reformu pilným studiem, hloubáním a sebezapíráním), jenž sám sice ničeho nenapsal, o jehož názorech se dovídáme hlavně z fragmentů Filolaových a výroků Platona a Aristotela, přemýšlel o prvých principech bytí, poznání a jednání. Hlavně pak meditace o příčině poslední a vnitřní zabírala silně mysl jeho i žákův. Účelem filosofie bylo jim, jako většině antických filosofů vůbec, osvobození lidstva od mravních pokleskův a zla. Metodu filosofickou měli matematickou, t. j. aplikaci ideí ma-

---

<sup>1)</sup> Je značná kontroverse o učení školy Pythagorovy, hlavně o pojmu boha v této škole. Kdežto na př. *Conti* v knize citované tvrdí v souhlasu s mnohými filosofy italskými i francouzskými, částečně i německými (na př. Willmanem): *Gli scritti col nome di Timeo, d'Archita e d'Ocello Lucano sono apocrifi, e anche i frammenti di Brantino e d'Eurifano; ma non quelli di Filolao; i quali, col Carme aureo e con ciò che narra Platone ed Aristotile sulla scuola italica (tak nazývají školu Pythagorovu) ne danno contezza — popírají autentičnost „zlaté básně“ a částečně i fragmentů Filalaových — Zeller, Überweg atd.*

tematických na veškeru přírodu a její principy.

Rozmlouvajíce o bohu a světě hovoří Pythagorejci o jedné, dvou, třech . . . desíti a jejich kombinacích. Tím však nikterak, jak by bylo velmi snadno možno, neupadají v matematický idealismus a pouhé abstrakce! Svět jak v celku tak i v jednotlivostech jest jim zvláštností čísel a geometrických veličin, jež možno na čísla převést. Čísla a poměry veličinné dávají každé věci ji vlastní zvláštnost; ony nad to sprostředkují souvislost mezi jednotlivými výjevy a společnou přírodou, činíce z kvalitativní a prostorné neurčitosti a neomezenosti určitost a omezenost; ony, jsouce zároveň v poznávací schopnosti ve formě určitých pojmů, dávají bezpodmínečnou a vhodnou záruku pro poznání těchto určitostí a souvislostí.

2. — Tímto učením ovšem značně objasněna a zesílena představa o účelnosti ve věcech a jejich souvislosti. Číslo není jenom výrazem účelnosti, nýbrž též působící silou, vlastní podstatou věcí. Ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων, nazývá Aristoteles<sup>1)</sup> vrcholný bod jejich filosofie. Věta pak druhá, již pronáší μὴ γίνεται τὰ ὄντα

<sup>1)</sup> *Arist. Met. I. 5.*



εἶναι τῶν ἀριθμῶν<sup>1)</sup>) nepopírá prvé, nýbrž značí pouze, že věci tak imitují čísla, že s nimi v jedno splývají. Nejiný význam má i rčení, že principy čísel, t. j. rovné a nerovné, konečné a nekonečné, jsou zároveň i principy věcí. Pojat tu tedy vývoj světa jako produkt protipůsobení dvou základních faktorův, o jejichž jakosti možno se přesvědčiti na podstatě čísel. In concreto neviděli tedy Pythagorejci vznik processu světového, jako Milétští v jednotném základě, nýbrž v odporu dvojího principu, totiž konečného a nekonečného. Z jejich spolupůsobení vyvinuly se jednotlivé věci a jejich souvislost. Ovšem a b s t r a k t n ě zůstal i dále pojem jedničky jako výraz prazákladu světové souvislosti. — Z harmonického systému číselného usuzují Pythagorejci o h a r m o n i c k é m uspořádání vesmíru, jež poprvé nazývají Κόσμος, t. j. něco krásně uspořádaného. Z matematického poměru těles nebeských vyplývá i harmonický pohyb, jež vykouzluje krásnou sferickou harmonií, již však nemožno nám, tak malým v poměru k tak obrovským tělesům, postřehnouti. Přes pohádkovitý ráz tohoto názoru pythagorejského nelze pochybovati, že „Harmonie pythagorejská“ předpokládá

---

1) Met. I. 6.

přesnou znalost aritmetických poměrů, z nichž povstávají musikální libé akordy.

3. — V učení o bohu, i když neuznáme pravost všech fragmentů Filolaových a „zlaté básně“, přece jest nade vši pochybnost postaveno, že Pythagoras i žáci jeho v bohy věřili a že značně se klonili k nejasnému ovšem i pantheisticky zbarvenému monotheismu. To zvláště jasně dotvrzuje všeobecně uznávaný výrok Filolaův: „Ἐν ἀρχῇ πάντων,<sup>1)</sup> t. j. počátkem všech věcí jest jednotka.

Pravili jsme, že Pythagorejci stanovili principem věcí čísla. Jsou-li však čísla principem věcí, jest i prvý princip číslo. „Je-li vše číslo, jest i bůh číslo!“ praví Hieroklus ke „Carmen aureum“.<sup>2)</sup> Bůh tedy je číslo par excellence, t. j. sjednocení všech dokonalostí. „Celé universum ovládá božská jednička, božský duch. Jako jednota stojí nade všemi čísly, avšak přece jest principem čísla, tak vznáší se i božská bytost nad věcmi podle čísla a míry uspořádanými, a v této své transcendenci jest přece jen principem. Bůh jest jediná, věčná, stálá, nezměnitelná bytost, jediné sobě rovná, od

---

1) *Diels*, l. c. Philolaos Fr. 8, str. 252.

2) *Mullach*, Frag. philos. graec. str. 197.

všeho ostatního rozdílná, jediná příčina světa, jež udržuje a podmiňuje světový pořádek, takže svět řízený jedinou božskou bytostí, jak jest od věčnosti tak také věčně potrvá, ježto není možno, aby povstala nová nějaká bytost ničící.“<sup>1)</sup> To by byla asi tresť názorů školy pythagorské, která vyplývá z výroků Filolaových, uznaných kritikou za správné.<sup>2)</sup> Patrně tedy, že Pythagorejci pojímali boha jako generickou jednotu, v níž se spojují světová kontraria: rovné i nerovné, konečné i nekonečné, muž i žena, zlo i dobro atd. potenciálně; kontraria ta aktuálně se rozlišují, přejde-li možnost ve skutečnost, nekonečné se omezí, universální bytnost, jediné od boha poznaná, t. j. sama od sebe, se determinuje ponenáhlu na jed-

---

1) *Stöckl*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, str. 65—66.

2) *Diels*, l. c. str. 255: Philos. Fr. 15:... ὡςπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειληφθαι λέγων καὶ τὸ ἓνα ἶναι καὶ τὸ ἀνωτέρω τῆς ὅλης δεικνύει. Athenag. 6 p. 6, 13. *Willmann*, Geschichte des Idealismus, I. 268 uvádí též výrok: ἔστι γὰρ ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἀπάντων, θεός, εἷς, αἰεὶ ἐὼν, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτῷ ὅμοιος, ἄτερος τῶν ἄλλων. Phil. ap. Philoſ de opif. m. p. 24 Mang. On zajisté, vůdce a vládce všeho, bůh, jest jediný, věčný, nezměnný, nehybný, soběstejný, od jiných odrůzněný. — *Diels*, 14. 257 uvádí tento výrok jako pochybný.

notlivé zjevy. Z toho, že božství sjednocuje v sobě kontraria, možno souditi, že učení jejich bylo jakýmsi konfusním pantheismem tíhnoucím k' monotheismu. Tomu zdají se též nasvědčovati jejich názory o duši lidské a o světě. Duše liší se od těla tím, že dána je tělu božstvím, kdežto tělo je z téže látky jako svět ostatní. Je spojena s tělem, jen jakoby z trestu.<sup>1)</sup> Hledí se připodobňovati božství; nepřipodobněná přechází totiž metempsychosí v různá těla, neb je trestána v Tartaru; konformní duše vrací se v božství, z jehož podstaty vyplynula. Podobně jako duše nezaniká ani svět, jež považují Pythagorejci za živoucí, oduševněnou bytost. Byl tedy bůh Pythagorejců nejvyšší jednota všech kontrarií, veškeré harmonie, číslo par excellence, nejvyšší zákon a dobro.

4. — O vlivu, jaký měli Pythagoras a jeho žáci na vývoj problému boha v řecké filosofii, jest nesnadno určitě se vysloviti. Poněvadž ideu boha v systému svém filosoficky nepropracovali, byl vliv jejich, ač dosti značný, přece jen relativní, že

---

<sup>1)</sup> *Diels*, l. c. str. 255 Fr. 14: . . ὡς διὰ τινὰς τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέχεται.

totiž učení jejich o harmonickém uspořádání světa dalo podnět k teleologickému názoru na svět u Anaxagory a zvláště v rozkvětu řecké filosofie za Sokrata, Platona a Aristotela. Značný vliv jejich vědeckých i náboženských názorů jsme mohli pozorovati již u Empedoklea a Demokrita.

## V.

Obsah: 1. *Skepse a její příčiny.* — 2. *Protagoras a Gorgias.* — 3. *Jiní sofisté.*

1. — Netřeba zajisté mnoho se podívat, že lidstvo vidouc tu výši, jaké dostoupilo studium filosofie, vidouc tu rozmanitost a různost systémův a názorův o světě a jeho podstatě, počalo přemýšleti, je-li vůbec člověku možno, aby podal konečné a všem lidem zcela jasné vysvětlení o světě, jeho příčině a souvislosti, je-li vůbec člověk schopen poznati pravdu. K témuž výsledku vedl prostě i obsah předcházející spekulace. Není-li, podle mínění Heraklitova, nic stálého, nýbrž vše plyne a se mění, pak nemožno žádati pevného, trvalého výsledku poznání a podstata věcí záleží pouze ve způsobě, jak se člověku věci v té neb oné době jeví. Z učení školy eleatské dalo se snadno odvoditi, že podstata vůbec není

poznatelná a znázornitelná, tedy že jí vůbec není.

Takový směr ve filosofickém smýšlení podporoval nejen předcházející vývoj filosofie, nýbrž i vznik nové doby — nové v kultuře i v politice. Obrovská říše perská na vždy povalena chrabrostí Řeků, zejména Athéňanů, *ἄνδρες Ἀθηναῖοι* slaví triumfy, přijímají nadvládu nad ostatními částmi Helady; společný všech Helénů nepřítel probudil v nich vědomí jednolitosti, učinil Athény středem řeckého života politického i kulturního.

Největší duchové Řecka spěchají do Athén, aby účastnými se stali vnitřního, kulturního života milé otčiny. Aischylos, Sofokles, Pindar, Simonides závodí v poesii: Feidias se svými žáky okrašluje Athény, povznáší umění na nevídanou výši. Kdo by se divil, že v době takové brzy nastala reakce, přesycení, vyčerpávání sil v bujnostech a novotách! Vlady zmocnila se demokracie; nejlepším prostředkem k dosažení moci jest umění řečnické, jak přemlouvati a pro své mínění získati spoluobčany.

Jako dříve rapsodové vystupovali v purpurovém oděvu při velikých shromážděních lidu, aby přednášeli bohatýrské zpěvy, tak v této době vystupují při hrách olympijských

i za jiných okolností mužové, kteří přednášejí bombastické řeči, cestující od města k městu shromáždí kolem sebe mladíky a vyučují je ve všech oborech vědy i umění od vykládání a posuzování básníků, přírodovědou a gramatikou až k nejjemnějším subtilnostem metafysiky. Vlastní jádro tvořila příprava pro veřejné, praktické působení v životě; tedy vědy morální a politické a hlavně řečnictví. Mužové ti sami se nazývali sofisté, t. j. mistři moudrosti. Základní pochybování o dosavadních pravdách v praxi i v teorii, a to zvláště o obsahu mravnosti a lidového náboženství, charakterisuje jejich směr. Srovnáváme-li je s poměry moderními, nemůžeme jich nazývat učenci v našem slova smyslu, nýbrž spíše hbitými a zručnými šířiteli nových myšlenek a ideí. „Polo profesor, polo žurnalista“, charakterisuje sofisty Th. Gomperz.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Th. Gomperz, Griechische Denker, I. str. 333.* O novějším názoru na sofisty srovnej mou studii *Postavení sofistů v dějinách výchovy v 7. a 8. čísle „Vychov. Listů“.* Ročník V. — *Otto Willmann* ve známé své knize *Geschichte des Idealismus, I. str. 347* charakterisuje sofisty těmito slovy: „*Friedlose Viellernerei, vom lahmen Denken, ungenügend geregelt und noch weniger*

2. — Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν! hlásal zakladatel sofistiky a nejznamenitější ze sofistův **PROTAGORAS** z **Abdery**. (Narozen kolem roku 480 před Kristem, stal se asi v 30. roce věku svého kočovným učitelem a procestoval téměř celé Řecko, jižní Itálii a Sicílii, nabízející všude své vědomosti. Působil pak téměř celou druhou polovici 5. století.) Jest mu tedy vlastně pravdou vše, ovšem pravdou jen relativní. „Jak se mně vše jeví,“ čteme v druhém fragmentě, „takové je to i pro mne, jak tobě, takové je to pro tebe, já jsem člověk i ty.“ Čirý, přemrštěný tento **subjektivismus** jest ovšem vysvětlitelný z učení předchůdců. Vše se mění, učí chmurný Heraklit, vše se jen jeví, tvrdili Eleatští. Mění-li se vše, usuzuje Protagoras, pak není nic samo v sobě; jeví-li se vše, jev jedině jest pravdivý; pravdivé jsou i jevy opačné; pravdou vše, co se myslí, a duše není nežli souhrn, soujem myšlenek. Kdo by se divil, když druh Protagorův **GORGIAS** **Leontinský** ve své knize *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* tvrdí, že není ničeho, a kdyby

---

durch sittliche Ziele gebunden... Man hat sie passend die Aufklärer des alten Griechenland genannt und mit französischen Enzyklopädisten verglichen.“



i něco bylo, že nemohli bychom to poznati, a i kdybychom to konečně poznali, nemožno nám řeči to vysloviti.

Přirozeno; že nutným důsledkem takových nauk, ať již si je vysvětlujeme podle vzoru Platonova neb mínění anglického historika Groteho nebo profesora Gomperze, byla skepse, jak o bozích tak i základech mravnosti. Je-li poznání smyslové mezníkem, jehož nelze mi překročiti, pak ovšem ničeho nemohu věděti o věcech, jichž nevidím nebo nehmatám: *περὶ τῶν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐδ' ὡς εἰσίν, οὐδ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου*, praví na začátku jedné knihy své Protagoras. Celá spousta otázek se nám tu namane! Co asi psal Protagoras ve své práci, když již prvá věta mluví o předmětu jejím jako nedostupném lidskému rozumu? Nezbývá než-li zachovaná slova co nejopatrněji a nejdůkladněji vyložiti. Prvé co nás ještě překvapí, jest opakování slova *εἰδέναι*, a opakováním zajisté i jeho zdůraznění. Mohli bychom souditi, že thematem spisu nebyla víra v bohy, nýbrž vědění o bozích, vědecké poznání božství. Slovem *ἀδηλότης* chtěl asi poukázati Protagoras na nemožnost poznání božství smysly lidskými.

3. — I když takto si vysvětlíme fragment

Protagorův týkající se problému boha, nelze zapřít, že nedlouho po něm tvrdil KRITIAS, že i víra v bohy jest jen vynálezem chytrého státníka, jenž hleděl tak poddané v tužší uvésti poslušnost. Diagoras směle již o sobě tvrdil, že jest atheistou, ježto prý viděl, že křiklavé bezpráví nebylo potrestáno. „Alle Schattierungen“, praví Windelband, „religiöser Freigeisterei treten uns in der sofistichen Literatur entgegen, von dem vorsichtigen Skeptizismus des Protagoras, der von den Göttern nichts zu wissen erklärte, zu den anthropologischen und naturalistischen Erklärungen des Götterglaubens bei Kritias und Prodikos, endlich bis zu dem ausgesprochenen Atheismus eines Diagoras von Melos.“<sup>1)</sup> Skepse náboženská vedla přirozeně brzy ke skepsi o zásadách mravních i závaznosti zákonů. Ježto zákony, tvrdí sofisté, jsou různé za různých dob a u různých národů, nejsou dány lidskou přirozeností, nýbrž libovůlí zákonodárců. Božský nebo přirozený zákon by musil býti neměnný. Ježto tomu tak není, nazývá Hippias zákon tyranem lidstva.

Úp a d k e m tedy končí vývoj problému boha ve filosofii řecké před Sokratem, ale úp a d k e m, který byl nutný a přirozený, který

---

<sup>1)</sup> *W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie. Münster 1894.*

vyvolán byl určitými fakty. Sofisté neměli oné vědecké hloubky, oné mravní vážnosti, které se podivujeme při řeckých filosofech doby předchozí. Jejich kočovnický život, honba po penězích, žácích a pochvalách, jejich žárlivost nemohly vésti k prohloubení problému nejvyššího — Boha.

Že pochybovali o existenci bohů svého národa, že v populárním polytheismu neviděli než výplod lidského ducha, nemožno jim nějak příliš snad vytýkati. Chyba veliká však byla v tom, že nesnažili se nahraditi a doplniti svou negaci polytheismu pozitivními důkazy vyššího božství, jak poznali jsme zvláště u Empedoklea a Anaxagory, a že podkopávajíce víru v bohy, ztráceli i náboženství vůbec. Úpadek sofistů způsobený byl však zárodkem nové, lepší doby, doby rozkvětu řecké filosofie vůbec i našeho problému zvláště.



## HLAVA II.

### Náboženský problém u Sokrata.

#### I.

**O b s a h:** 1. *Karakteristika doby Sokratovy.* — 2. *Životopisná data Sokratova.* — 3. *Dialektika Sokratova.* — 4. *Učtelská jeho činnost.* — 5. *Sokratovská etika.*

I. — Těžké doby rodí velké muže, říkává se, a nejjasnější jistě doklad pravdivosti tohoto přísloví máme v dějinách Hellady v 5. stol. před Kristem. Tehda odehrála se jedna z nejdůležitějších událostí v historii lidstva: Evropa srazila se s Asií, západ s východem. Chrabrostí Hellenů, hlavně Atheňanů, uchráněna Evropa před nadvládou i vlivem zženštilé Asie. Jména Miltiades, Aristides, Themistokles, Leonidas — Marathon, Salamis, Plataje a Mykale věčně potrvají v paměti lidstva. Odvrácením obrovského nebezpečí nový, svěží život rozproudil se v Helladě, nastala nejslavnější doba řeckých dějin.

Společný všech Řeků nepřítel probudil v nich vědomí jednotnosti a učinil Athény středem řeckého života politického a duševního, východiskem vzdělanosti, obchodu i průmyslu, sídlem bohatství a krásy. Do Athén hrnuli se nejlepší mužové Hellady: Mistr Feidias tvořil divy. Pod jeho vedením umělci všeho druhu prováděli velkolepé stavby. On sám sochou Atheny Promachos a Zeva v chrámě olympijském získal si nesmrtelnosti. Hluboký Aischylos v 90 kusech, jež se mu připisují, opěvoval drtící moc osudu a božské spravedlnosti. Mistra brzo předstihl, jak množstvím tak cenou prací, mladý Sofokles, jenž jako 16letý jinoch již vodil sbory zpěváků při vítězstvích a slavnostech. V den bitvy salaminské narodil se důstojný člen velké té trojice básnické, Euripides. Básníci lyričtí Pindar a Simonides Kejský rozněcují pro krásu a velikost mysl mládeže. Na náměstích předčítají se herojské zkazky Homerovy; při hrách olympijských povídavý Herodot líčí boje Hellenů s barbary . . .

V krásný skutečně květ na stromu lidstva rozvila se tehda Hellas; v květ takové krásy, že nebylo ani možno, aby se byl dlouho udržel. Bouře dnů následných sežehla jej . . . Neobyčejné vzepjetí ducha způsobilo přepjetí, vysílení. Zhoubný mor, závist a ne-

vraživost sousedů, bratrská válka dovršily zkázu krásy. Podvratná činnost „učitelů moudrosti“ — sofistů, jejichž program vyjádřil Protagoras z Abdery větami: člověk jest měřítkem všech věcí, o bozích nevíme ničeho, nebyla méně zhoubná než komedie Aristofanovy, které — i když uznáme geniálnost, vlastenectví i vznešenost smýšlení básníkovy — kazily mysl lidu ničíce veškeru autoritu i vkus. Filozofové i státníci všeho druhu, Perikles, Kleon, Nikias, Demosthenes, ba sám lid a národ stíhán před lidem žíhavým vtípem, neúprosnou satirou; i bohové vydáni v posměch, vše božské i lidské podvráceno. Přimysleme si k tomu oslnění lidu vítězstvími, triumfy, slávou, mocí i bohatstvím, a přiznáme, že výše, které Atheňané dostoupili, byla příliš závratná, aby na ní déle mohli vytrvati. Náhle, příliš náhle dostoupená výše působí i stejně náhlý pád, katastrofu. Sebevědomí přestoupilo meze, pouta autority božské i lidské přetrhána, náboženství zdegenerovalo tak, že i lid nespokojuje se již všemi možnými bohy, nýbrž staví již i oltář „Neznámému Bohu“, netuše ani, že přijde jednou velký apoštol, by hlásal jim tu víru pravého Boha. Divná byla všude směsice dobra i zla!

2. — V té době nejvyšších protiv z prostého domku řezbáře Sofroniska vycházel

hluboce zamyšlený muž, který zastavoval se na nejhlučnějších náměstích, tržištích a ulicích, pouštěl se v rozmluvy i hádky se sofisty, otazoval se svých spoluobčanů na to i ono, stavě se, jakoby se chtěl od nich poučiti. Řeči jeho byly plné života, stálé spojení hloubání i fantasmie, vědy i umění. Myšlenky jeho hned hluboké, hned nad míru snadné, brzo dávno promyšlené, brzo improvisované.

Filosof ten dobře chápal svou dobu! Nesedl na katedru, nýbrž na veřejných tržištích hleděl zaskočiti listivé sofisty, hovořiti jejich řeči a tak chytře v posměch uváděti klamné jejich závěry a zásady. Za životní úkol zvolil si v ý c h o v u m l á d e ž e, výchovu nové, zdravější generace, která by, očistěna od bludů sofistických, schopna byla povznésti se k vyšší pravdě. Přirozeno tedy, že nepřikládá mnoho váhy otázkám kosmologickým, nýbrž hlavní zřetel obracel k č l o v ě k u s a m é m u, který sebepoznáním a zkoumáním jiných přijde k poznání dobra, čímž pak poznání stává se ne sluhou konání, nýbrž vládcem a ředitelem.

SOKRATES — tak slul ten mudřec — narodil se 469 v Athenách. Otec jeho byl řezbář, matka porodní babička. Z počátku dle vzoru otcova věnoval se řezbářství;

brzy však vlivem mocných popudů doby, jež nemohly nechat v klidu ducha tak geniálního, oddal se filosofii — hledání moudrosti a pravdy. Jeho snaha po pravdě, po plném všeho poznání, po harmonii poznání a vůle byla tak mocná, že sám v ní viděl cosi daimonického, tajemně božského. Věštírna delfská prohlásila jej za nejmoudřejšího z lidí, čímž vznikla bizzární forma jeho filosofie: v disputacích hleděl nalézt člověka moudřejšího sebe, by usvědčil věštírnu z klamu, ale výsledek všeho byl: on poznal, jak tím právě liší se od druhých, že ví, že nic neví, kdežto jiní domnívají se něco věděti, ačkoli nevědí nic. Odtud jeho ironie: staví se, že nezná nic, že se chce poučiti, a zatím učí vhodnými otázkami jiné. Za života byl od přemnohých zneuznán, nepochopen, stíhán tak, že zemřel tragickou smrtí roku 399.

3. — Ve filosofii nové základy položil Sokrates dialektice a etice, otázkám pravého poznání a mravného konání. Proti sofistické nedůvěře v možnost poznati pravdu, proti Protagorovu: πάντων τῶν χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου, proti Heraklitovu πάντα ῥεῖ hlásá možnost objektivní pravdy, ježto ne člověk jednotlivý, zmitaný vášněmi je měřítkem pravdy, nýbrž člověk do sebe jdoucí, sebe sama i jiné pozorující a poznáva-



jící přichází ku pravdě. Uznává ovšem se sofisty, že pouhými smysly není možné jisté poznání, ježto jimi vždy jen jednotlivé, změnitelné poměry se označují, avšak nezastavuje se tu jako oni, nýbrž myslí dál, hlouběji a dochází k výsledku, že bytuje i předmět nezměnný, stálý, jenž nezdá se jednomu tak druhému jinak, nýbrž je pro všechny týž, jež ovšem rozumem a ne smysly poznáváme. Předmět ten pak jest p o d s t a t a v ě c í, jež se vyjadřuje v š e o b e c n ý m i p o j m y (conceptus universales objective spectati). „Byl jsem toho mínění,“ praví sám Sokrates, „že nutno mi utéci se k pojmům (εἰς τοὺς λόγους), bych v nich našel pravdu...“ (Plat., Phaedo, 93.)

Ježto tedy všecko vědění vychází ze správného stanovení pojmů, pokládal Sokrates za nejdůležitější svůj úkol, pomáháti svým žákům, aby těchto pojmů dosáhli a je postavili proti nejasným, jednostranným představám smyslův a fantasie. Věrný žák Sokratův Xenofon ve svých „Pamětech o Sokratovi“ charakterisuje tuto jeho snahu slovy: „... (Sokrates) domníval se, že ten, kdo zná, co jest každá věc, může to i jiným vysvětliti... Proto neustával se svými žáky zkoumati, co jest podstatou každé věci.“

K rozřešení pak tohoto úkolu zdála se mu nejvhodnější i n d u k c e (ἐπιγωγή), t. j.

postup z jednotlivých náhodných poměrů ke stálé, nezměnné podstatě, kterou docházel k definicím (ὀρισμοὶ τοῦ καθόλου) všeobecných pojmů. „Dvě věci,“ praví Aristoteles,<sup>1)</sup> „právem se připisují Sokratovi: induktivní postup a výměry všeobecných pojmů. Obě zajisté jsou základem vědy.“

Učením takovým ovšem v základech podřít skepticizmus a poprvé silněji osvětlen a prohlouben problém noetiky, jakožto nutné přípravy jak k teoretickému tak praktickému myšlení.

4. — Sokrates snažil se objasniti své stanovisko praktickým způsobem výchovy mládeže i vlastním životem. Za základ teoretického i praktického vzdělání stanoví reflexi na vnitřní život. Starý nápis věštiny delfské jest mu heslem a základní větou učení. „Γνῶθι σεαυτόν,“ jdi do sebe, pozoruj a zkoumej sebe, poznej sebe sama,“ vybízeli a napomínali stále své žáky i spoluobčany. Vždyť „neznati sebe sama a domnívati se, že znám to, čeho nevím, jest v pravdě bláznovstvím“, říkával, jak

---

<sup>1)</sup> *Arist.*, *Met.* XIII. c. 4. *Cicero*, *De Invent.* I. 35. Haec ex pluribus perveniens quo vult appellatur inductio, quae graece ἐπαγωγή nominatur, qua plurimum est usus in sermonibus Socrates.

svědčí nám Xenofon. (Ἀπομν. III. 9.) Vedle sebezpoznání je též prospěšno zkoumati jiné (ἐξετάζειν σεαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους), a proto Sokrates stálými otázkami hledí poznati mínění svých žákův a tak je ku pravdě přivést. Žertem přirovnával se v této příčině ke své matce, od níž prý se naučil porodnictví, t. j. pomáhati mladíkům, by právě a neuhonné syny, poznání správné, míti mohli. „Umění mé přihlíží k duši rodičích, ne k tělu.“ (Plat., Theat., 210 d.)

5. — Sokrates poznáváje velmi dobře ducha své doby, nehorlil jak mnozí vážní mužové pro dřevní dobu prosté víry v autoritu, nýbrž hlásal, že mravní chování má kotviti v jistém a vědeckém poznání jsoucnosti zákonů mravních, ve vědeckém poznání ctnosti, jež učí člověka, co má konati a čeho se vystříhati. Tedy i v etice, podobně jako v dialektice kladl největší váhu na jasné poznání a pevné stanovení mravních pojmů, jichž obsah dá se určití induktivním rozbohem zkusného jednání člověka. Znaky pojmů a vzájemný jejich poměr dají, jakožto předmět poznání, stálý souhrn vztahů, na něž nutno nazírati jako na normy pro zkusnou skutečnost, tedy pro skutečné chtění a jednání člověka. Mravní jednání, ctnost, není dáno podáním nebo zvykem, nýbrž jedině pojmovým vědě-

ním o podstatě mravnosti; podobně pak i opak ctnosti, nemravnost má příčinu ponejvíce v neznalosti toho, co jest mravně dobré. Je tedy středem Sokratovské etiky věta: „Ctnost jest vědění.“ Právě poznání ctnosti vede k jejímu konání.<sup>1)</sup> Aristoteles přesným svým způsobem charakterisuje toto učení slovy: λόγους τὰς ἀρετὰς εἶναι ὄψετο, ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας. (Arist. Eth. Nic. VI. 10.)

Hlavním proto požadavkem pro zdokonalení člověka jest ujasnění a přesné poznání toho, co jest mravné. Ctnost vzniká tedy poučením a všechny ctnosti jsou věděním: statečný je ten, kdo ví jak se má chovati v nebezpečí; zbožný, kdo ví, co náleží bohům; spravedlivý, kdo ví jak, chovati se má k lidem atd. (Zeller, Die Philos. der Gr. II. 1.) Z tohoto podkladu Sokrates logicky vyvodil i jiné věty, s nimiž ovšem, podobně jako s podkladem, nemůžeme souhlasiti. Učí na příklad, že hřích jest vždy jen z nevědomosti, že nikdo vědomě, t. j.

<sup>1)</sup> Xenof., Ἀπομνημ. III. c. 9. n. 4. Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ γινώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς, καὶ τὸν τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι, . . . ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι . . .

dobře znaje ctnost, není špatným. „Kdokoliv špatně jedná, z nevědomosti tak činí,“ praví u Xenof. „Paměti“ III. 9.<sup>1)</sup> Ctnost jest jedna, totiž moudrost, t. j. úplné poznání správného konání. Spravedlivost, zdrželivost, svatost a pod. jsou tedy vlastně vždy jen jedna a táž ctnost.<sup>2)</sup> Mohu se tedy ctnosti i naučiti, neboť praktické konání nutně následuje za poznáním teoretickým. Cílem člověka musí tedy býti poznání ctnosti. (...τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετὴν...)

I když přiznáme, že Sokrates pochybil v nauce o podstatě mravnosti, že nelze nám se všemi jeho etickými názory souhlasiti, nepopíráme tím nikterak neobyčejný jeho význam pro etiku, nýbrž naopak tvrdíme, že plným právem bývá nazýván **z a k l a d a t e l e m** **v ě d e c k é** **e t i k y**.<sup>3)</sup>

---

1) Poučno je tu srovnati slova *Aristotelova*, *Eth. Nik. V. 8*. Překlad P. Vychodila.

2) *Xenof.*, *Pam. III. 9*. Δῆλον, ὅτι πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστίν.

3) *Cicero* : Socr. mihi videtur, id, quod constat, inter omnes primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerant, avocavisse philosophiam et ad communem vitam adduxisse, ut de virtutibus et vitiis..... quaereret.

II.

O b s a h : 1. Sokrates zakladatel důsledného teleologického nazírání na svět. — 2. Důkaz jsoucnosti boží z účelnosti světa. — 3. Důkaz psychologický. — 4. Důkaz etický. — 5. Důkaz historický. — 6. Posouzení těchto důkazů. — 7. Vlastnosti boží. — 8. Rozbor sokratovské theologie. — 9. Věřil Sokr. v Boha jednoho? — 10. Působení Boha ve světě. — 11. Souhrn důkazů jsoucnosti boží a vlastností božích.

1. — Ačkoli Sokrates většinu sil svých věnoval otázkám etickým a ze zásady nemínil se zaměstnávatí kosmologií, ba přímo nerozumnými nazýval ty, již sebe zanedbávající svět okolní zkoumají,<sup>1)</sup> přece stal se vlastně vedle Anaxagory, prvním zakladatelem důsledného teleologického nazírání na svět. Věc to ovšem přirozená: Duch tak hluboký, jenž vše vážně zkoumal, o všech věcech přemýšlel, nemohl nepozorovati obdivuhodný pořádek v přírodě, nekonečné vztahy člověka k vesmíru. Nemůže nám býti podivné, že došel k výsledku, že celá příroda slouží dobru člověka, že celé

---

<sup>1)</sup> *Xenof.* Ἄτομν. 412: „Neřečnilval jako jiní o podstatě věci, ani nezkoumal, jak vznikl svět, nýbrž nerozumnými nazýval ty, kdož takovými otázkami se zabývají.“ — Totéž patrně i z *Platónova* *Timaia*, kde nevolí Sokr. za hlavní osobu dialogu, ježto vysvětluje tu svoji kosmologii, kterou Sokr. mlčením přecházel.

její zařízení jest rozumné a účelné, že nutně jest dílem bytosti nadsvětlné, nekonečně rozumné a mocné.

„Dobře vše učinili bohové nesmrtelní,“ vyznává nadšeně Sokrates, poukazuje při tom na neživou přírodu, v níž vše stvořeno k našemu dobru: světlo, oheň, voda i vzduch; ba nejenom ve dne svítí nám slunce, nýbrž i v noci luna těší nás svým matným leskem a nebe plné zářících hvězd určuje nám rozdělení času; země sama přináší nám potravu, změna ročních počasí udržuje ve světě rovnováhu. (Srv. Xenof.. Ἀπομν. I. 4, IV. 3.) V dalším přechází Sokrates na říši rostlinnou a živočišnou a připomíná užitek, jehož nám poskytují rostliny a zvířata. Ukazuje na neobyčejně rozumné zařízení těla lidského, na stavbu a účelnost smyslových orgánů; chválí přímou postavu člověka a zručnost lidských rukou. Ku konci vyznává otevřeně, že jest pln podivu nad rozumností toho, jenž vše to učinil. „Myslíš,“ táže se Sokrates Aristodema, „že všecky tyto věci, tak mnohé a obrovské, nerozumem dobře jsou uspořádány? Pochybuješ, zda věci všecky s takovou prozřetelností učiněné, jsou dílem náhody nebo rozumu? ... Ne, při sám Zeus, vše to zdá se býti dílem nekonečně moudrého a dobromyslného stvořitele.“ Na další pak otázku, zdali věci sloužící dobru jsou díla

náhody nebo rozumnosti, odpovídá rozumně Aristodem: τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γινόμενα γνώμῃς εἶναι ἔργα. (Xenof., Ἀπομν. 423.) „Že tedy bohové existují a o lidi se starají, i ty poznáš, nebudeš-li čekati, až uvidíš jejich podobu, nýbrž dostačí-li ti viděti jejich díla,“ končí Sokrates zajímavou tuto rozmluvu.

2. — Již z několika stručných těchto úryvků patrno, jak značně zdokonalil Sokrates výrok svého předchůdce Anaxagory, že totiž z pořádku ve světě nutno usuzovati na pořádajícího ducha, jaký pokrok učinil v tom, že počal pozorovati též pořádek a účelnost věcí jednotlivých, partikulárních. Zkrátka Sokratův důkaz z jsoucnosti boží z uspořádanosti a účelnosti světa jest již dosti průzračný a jasný. Možno nám snad žádati více na prvním jeho staviteli? Vždyť celý Sokratův názor na přírodu jest ve své podstatě teleologický! Právem jistě můžeme tvrditi, že Sokrates základ položil pro všechny časy teleogickým důkazům jsoucnosti boží. Ovšem přiznáváme, že teleologie jeho jest poněkud utilitaristická, že to není ona hluboká teleologie, jež vyhledává vnitřní vztahy v přírodě, jež zkoumá vrozený účel jednotlivým věcem, ale přes to neupíráme, že důkaz tento jest dobře promyšlený a na tu dobu prvých



kroků filosofie dosti šťastný. Právě osvětlení účelnosti světové čekalo teprve na Platona a Aristotela.

3. — Sokrates však nespokojil se pouhým poukazem na účelné zařízení zevnější přírody, nýbrž jak u něho bylo přirozeno, vracel se k člověku. A právě tento přechod ze světa vnějšího k vlastnímu nitru člověka ukazuje neobyčejný pokrok ve filosofickém myšlení Sokratově. Duševní přednosti člověka: rozum, paměť, řeč, náboženství atd. dokazují mu jasně, že duše lidská jest dílem božím. „Není-li zřejmo, že lidé skoro jako bohové žijí mezi ostatními tvory, vynikající nad ně tělem a hlavně duší? Kterého zajisté jiného živočicha duše poznává, že bohové jsou příčinami všech věcí?“ táže se v Xenof. Pamětech a přiznává své domnění, že duše lidská je částí božské přirozenosti, že pochází od Boha. „Podobně jako lidské tělo skládá se z částí vesmíru, tak duše lidská vychází z »Rozumu« bytujícího ve světě.“ Nad to i přirozený pud po zachování jednotlivce i druhu, přirozená láska rodičů k dětem, strach před smrtí, existence náboženství a pod. jsou mu zřejmými důkazy jsoucnosti bytosti vyšší — důkazy jsoucnosti boží. Tedy z duševních předností člověka, z jejich účelnosti a ladného uspořádání čerpá Sokrates

nový důkaz jsoucnosti boží — důkaz, který snad nejlépe bychom mohli nazvati *psychologickým*. Je to vlastně jen další provedení důkazu teleologického, ale s hlediska čistě duševního. Nedostatek, který vytkli jsme důkazu prvému, jest ovšem i zde zřejmý, ačkoli zdravé jádro i z tohoto psychologického důkazu vyloupnouti není ne snadno.

4. — Než celý směr Sokratovy nauky, jenž ponejvíce byl obrácen k mravním úkolům člověka, přirozeně vedl i k jinému, třetímu důkazu jsoucnosti boží. „Vždyť existují přirozené zákony, zákony nepsané, které v sobě mají výkonnou moc, jichž překročení má za následek trest a neštěstí.“ — „V pravdě, Sokrate,“ vyznává na tento poukaz Hippias, „vše to zdá se býti skutečně božským dílem, ježto trest za překročení těchto zákonů pochází od nejvyššího zákonodárce.“ Patrně, že i v těchto slovech jest, když ne úplný, aspoň zárodek a počáteční základ důkazu jsoucnosti boží z existence zákona mravního — *důkaz tak zvaný etický*.

5. — Vedle toho poukazuje Sokrates na všeobecnost víry v božství, poukazuje na to, že nejen jednotlivci, nýbrž všichni národové mají náboženství, věří v božskou prozřetelnost; připomíná, že víra ta od nej-

starších dob stále se udržuje, nikdy nezaniká. „Mysliš,“ táže se udiveně, „že by lidstvo nikdy nebylo poznalo, že klamně věří v existenci božství, kdyby víra ta nebyla pravdivou? . . . Nevidiš, že nejvíce bohy ctí ty obce a národové, kteří jsou nejstarší a nejmoudřejší?“ (Απομν.) Tedy zase aspoň nádech čtvrtého důkazu jsoucnosti boží — důkazu tak zvaného historického.

6. — Připouštíme, že při důkladnějším kritickém ohledání těchto důkazů, zvláště posledních, našli bychom mnohé, snad i těžké nedostatky a částečnou jednostrannost, ale přes to jistě nemůžeme jim upříti pozoruhodnost i značný vliv na filosofii pozdější; nemožno přece popírat, že Sokrates teleologií svou pevný položil základ pozdějšímu ideálnímu nazírání na svět, jež dodnes možno v pravé přírodovědě pozorovati! Tím více ovšem podivíme se velikosti ducha Sokratova, jenž přese všechny nedostatky svých důkazů existence božství k tak vznešené ideji Boha se povznesl.

7. — Chceme-li poznati, jaké vlastnosti připisoval Sokrates Bohu, jest důležité uvědomiti si předně, že Sokrates dobře byl obeznámen s Anaxagorovým učením o Duchu (Νοῦς), z něhož prý se velmi těšil, jak vyznává ve Faidonu, ježto doufal najíti

tu rozřešení záhad o příčinách věcí, po čemž již tak dlouho toužil. Ovšem, vyznává zase dále, byl prý značně zklamán; neboť Anaxagoras ani neužil Ducha (Νοῦς) k vysvětlení věcí jednotlivých, ani neviděl v něm jasně příčinu pořádku ve světě. Z této známosti nauky Anaxagorovy právem zajisté můžeme konkludovati, že Sokrates představoval si boha duchově, jako světový princip, který vše ovládá, proniká, zná. Že mínění naše není nesprávné, dokazují jasně některé přívlastky boha. Nazývalť Sokrates boha vševědoucím a vhodnými příklady snaží se to vysvětliti. Když prý lidské oko může viděti mnohé věci až na vzdálenost tisíce kroků, božské proč by nemohlo vše rázem obhlédnouti; když duše člověka může mysliti o věcech, jež dějí se v nejrůznějších koutech světa, proč by bůh nemohl vše najednou obsáhnouti? <sup>1)</sup> Podobně uznává Sokrates všudypřítomnost a neskonalou moc boží. „Nutno nám ctíti bohy, zvláště když jsme poznali jejich moc ze skutků vykonaných.“ („Paměti“ Xenof.)

---

<sup>1)</sup> Xenof. v „Pamětech“ připomíná: „Sokrates soudil, že bohové vše vědí, co se mluví a koná, ba co si i tajně jen myslíme.“ A dále: „... (Sokrates) přemlouval své žáky, aby zdržovali se věcí bezbožných i v tajnosti, ježto za jisté pokládal, že bohové dobře o všem vědí, co se koná.“

Nejdůležitější ovšem atribut, který přisuzuje Sokrates Bohu, jest neviditelnost, pojem, který Sokrates vůbec prvý do theodicee uvedl. „Podobně jako duše,“ učí v Xenof. „Pamětech“ (I. 4, 9), „působí v těle viditelné účinky, aniž sama jest viděna, tak i božství ve světě. Proto nesmíme pohrdati neviditelným, nýbrž ctíti boha, poznávájíce jeho moc z věcí stvořených...“ ( μὴ καταφρονεῖν τῶν ἀορατῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν γιγνομένων τὴν δύναμιν αὐτῶ καταμανθάνοντα, τιμᾶν τὸ δαιμόνιον. „Paměti“ IV. 3, 14.) Myšlenka to zajisté na výsost vznešená a filosofická, jež svědčí, jak hluboce přemýšlel Sokrates o záhadě božství, jak vyvinutý byl jeho rozum i pro otázky čistě metafysické. Nepoznáváme tedy Boha sama v sobě, nýbrž jen z věcí stvořených! Nad to věřil Sokrates též pevně v božskou prozřetelnost, kterou dokazoval obdobou pečlivosti duše lidské o tělo. Zvláště pak jasným důkazem božské péče byla mu orakula, v nichž člověk se dovídá o nejdůležitějších věcech, jichž by jinak poznati nemohl.

8. — Z uvedeného již ovšem patrnó, že Sokratovo učení o Bohu nemá nic společného s pantheismem předchůdců, že pevně byl přesvědčen o různosti a oddělenosti Boha od světa. Právem zajisté můžeme Sokrata

nazývati pravým zakladatelem antického dualismu a idealistického názoru na svět. V jeho názorech byl jistě aspoň počátek výsledku vývoje problému Boha, o němž pracovala celá předcházející století.

Na stejné výši jako názory metafysické jsou i etické názory Sokratovy o bohu. Sám cítil nábožensky z hloubi srdce, uctíval bohy modlitbou a obětí veřejně i doma, spoluobčany své stále nabádal k úctě a bázni bohův, svoje žáky často poučoval, aby nežádali na bozích nějakých darův určitých, tím méně zevnějších, nýbrž prostě dobra vůbec, ježto prý bohové nejlépe vědí, co komu prospívá, čeho kdo potřebuje. Xenofontovy „Paměti“ plny jsou výroků, jimiž Sokrates pobádal své žáky ke ctnostnému životu a lásce k bohům, připomínaje zvláště, že při oběti a modlitbě nezáleží tak na velikosti, jako na dobrém úmyslu. Vzpomeňme si tu jen ještě na tragickou smrt Sokratovu! „... je třeba,“ vybízí své žáky, jež právě poučoval o nesmrtelnosti duše „bychom k bohům se modlili za šťastný přechod! O kéž se tak stane!“ Po těchto slovech rychle vypil určený pohár jedu. Přemnozí z nás nezdrželi se slz... „Kritone, neopomeň přinést oběť Aeskulapovi, kterou jsme mu dlužni!“ Více nepromluvil. Údy ztuhly. (Srv. Plat., Faidon.)

Tak umírá člověk spravedlivý a zbožný! Může tak umíratí člověk, který nevěří v život posmrtný, který nevěří v Boha? A což celý život Sokratův, celá jeho nauka neukazují nám vznešenost a procítěnost názorův o bohu?! Věru právem můžeme přisvědčiti Xenofontovi, že nepochopitelným zůstává, jak mohl býti Sokrates obžalován z nevěry. „Hádankou mi zůstává jak se mohli Atheňané domnívati, že Sokrates nevěří v bohy, an nic nikdy nepromluvil a neučinil proti nim.“ (Pam. I. 1.) Ironie osudu! Člověk, který více věřil v Boha a čistější měl o něm představu než kterýkoli ze soudců, jest odsouzen k smrti pro nevěru!!

9. — Ovšem nerozřešena zůstává dosud otázka, věřil-li Sokrates v boha jednoho nebo v bohů více, máme-li učení jeho pokládati za monotheismus nebo polytheismus. Jisto jest, že mezi bohy vyjímá vždy jediného jako Pána a vládce ostatních, jako nejdokonalejšího z nich, jako jediného ředitele světa. Jednoho boha zdají se dokazovati některé výroky v Xenofontových Pam. I. 4, 5, 7, 17, na př. σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζφου — τὸν τοῦ θεοῦ ὀφθαλμόν, τὴν τοῦ θεοῦ φρόνησιν — ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους atd.

Máme tu tedy jakési sjednocení monotheismu s polytheismem, jež konečně pro

Řeka vlivem mytologie nebylo nic nesusnadného. Zdá se, jakoby Sokrates býval chtěl usmířiti monotheismus s věrou lidovou<sup>1)</sup> a že proto bohy pokládal za boha jednoho, Pána všech, čemuž by i nasvědčovaly výroky, že demoni jsou synové boží. Zcela zřejmě se ovšem nikde neobrátil Sokrates proti staré víře v bohy, ale celý jeho světový názor, jeho zvyk, veškerenstvo bohů zahrnovati jediným jménem bůh, božství — který ovšem zcela důsledně plynul z jeho předvěstí — vedl k tomu, aby celá, z poesie lidu vyšlá mytologická stavba se rozplynula v jedině vznešené ideiduchové.

10. — Na otázku, jak si představoval Sokrates působení Boha ve světě, odpověď je zase dosti nesusnadná. Nalezly by se jisté obtiže, kdybychom chtěli tvrditi, že před-

---

<sup>1)</sup> Tak miní A. Conti ve své „Storia della filosofia“ I. str. 304 n. . . . ma si puo tenere che Socrate cercasse l'acordo del monoteismo con le credenze volgari, stimando gli Dei emanazioni di Dio . . . Méně oprávněným zdá se mi mínění, jež pronesl Denis („Histoire des theories et des idées morales dans l'antiquité“ I. 691), že Sokrates věřil sice v jednoho Boha, avšak šetřil polytheismu z ohledu na potřebu velkého davu. Mínění to, zdá se, odporuje jednak pravdymilovnosti Sokratově, jednak výrokům Xenofontovým.



stavoval si Boha jako úplnou transcendenci nad světem; spíše možno souditi, že působení Boha si představoval podle obdoby působení lidské duše. Jako zajisté duše působí v těle viditelné účinky, sama jsouc neviditelná, podobně činí bůh ve světě; jako ona má neobmezenou moc nad malým dílkem světa — tělem, tak Tento nad celým vesmírem; jako ona jest přítomna i v jednotlivých částech těla i v těle celém, tak i bůh ve světě; jako duše, ač obmezena, může pozorovati i věci vzdálené a mysliti na věci nejrůznější, tak božství světové vše proniká svým věděním a myšlením. (Srv. E. Zeller, *Die Phil.* 4. Gr. II. 1.) Tomuto vysvětlení zdají se nasvědčovati také mnohé výroky v „Pamětech“. Tak na př.: „Nutno ti uznati, že duch ve všem se nalézající vše tak řídí, jak se mu líbí.“ ( τῆν ἐν τῷ παντὶ πρό-  
νησιν I. 4.)

Podobně asi též dlužno rozuměti a vysvětlovati si všudy přítomnost a vševědoucnost boží.

Sokrates sice na žádném místě nejmenuje zřejmě boha stvořitelem, avšak že i o tom měl aspoň tušení, dokazuje jednak sám teleologický důkaz jsoucnosti boží, jež tak jasně vypracoval — vždyť sám v sobě dává ten důkaz pojem boha stvořitele — jednak zase některé výroky Xenofontovy:

. . ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους . . (᾿Απομν. I. 4, 5) a poněkud dále I. 4, 7): „Jistě tohle zdá se býti dílem τοῦ ζῶα εἶναι βουλευσαμένου.“

Jak vskutku vysoký a vznešený byl Sokratův názor ō Bohu, dokazuje jasně též nenávist, kterou choval proti bájím, které připisovaly bohům smyslnost a nespravedlivost, dokazuje jeho odpor proti znázorňování bohů v podobě lidské nebo hmotné, dokazuje jeho tvrzení, že slunce a měsíc nejsou bohové, dokazuje zvláště jeho snaha uvésti všecky báje o bozích na správný a přesný smysl. Věru obdivovati se musíme velikosti ducha toho muže, jenž z pouhého rozumu vycházejí tak dokonale poznal tajemnou a věčnou harmonii mezi bohem a vesmírem, mezi duší věčnou a člověkem.

Myslím, že netřeba se diviti, že Sokrates nazván nejmoudřejším z tehdejšího lidstva. Jím zajisté povstává zcela nová doba ve filosofickém myšlení, doba šťastného řešení nejtěžších problémů.<sup>1)</sup>

11. — Shrneme-li doposud pronesené myšlenky, jest patrné, že Sokrates dokázal existenci boží čtyřmi důkazy: teleologickým, psychologickým, etickým a historickým, že představoval si Boha dle

---

<sup>1)</sup> Srov. *Henrich Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung.* Tübingen 1915. (Je to vzácné a velmi důkladné dílo.)

učení Anaxagorova jako Ducha světového, mysl věčnou, ředitele světa, jako příčinu poznání, ježto naše mysl ve všem ho nalezá, jako zákon lidského konání, jako bytost nekonečně moudrou, mocnou, dobrou, neviditelnou, jež vše prohlédá a proniká, všecky lidské mocnosti překonává. Ovšem ucelený názor teologický, jednotný, odporův a nedostatků prostý obraz své náboženské víry nám Sokrates nepodává; neboť, jak sám vyznává, nebylo jeho úkolem zkoumati bytost boží, nýbrž raději pobádati lidi ke zbožnosti a mravnosti.

### III.

Obsah: 1. *Záhada boha u bezprostředních žáků Sokratových.* — 2. *Škola megarská.* — 3. *Škola kynická.* — 4. *Škola kyrenaická*

1. — Heroická smrt Sokratova, síla jeho přesvědčení, zbožný a rozumný způsob jeho života měly neobyčejný vliv nejen na další vývoj problému boha, nýbrž i na vývoj myšlení filosofického vůbec. Ony nadšením naplnily srdce mládeže, povzbudily ji ke studiu, vybízely k rozvoji a šíření učení velkého mistra. Na Sokratovi nejlépe viděti, jaká jest moc velkých ideí, jaká síla charakteru! Neúhledný, slabý človíček postavil

se uprostřed nakloněné roviny, aby zachytil milý svůj národ padající v otevřený jícen molocha rozmařilosti a otroctví. I když nepodařilo se mu odvrátiti záhubu úplně, přece oddálil ji na dlouhou dobu. Myšlenky jeho, zdravé a čisté, rozlily se po celé Helladě jako mohutný proud zúrodnující žírnou půdu. Mládež nadšená a dosud nezkažená chopila se jich a hle, nová zdravější krev proudí v žilách odmírající vlasti, nastává lepší, zdravější život, nastává doba Platona a Aristotela . . . A pak prý filosofie nemá významu v životě národů! Pravda nehyne! Duch nezmírá! I když později setlelo vetché tělo Sokratovo, zbledla sláva Hellady, zanikla moc řecká — myšlení Sokratovo, pravda v jeho učení nezanikla, nezhylnula, nýbrž dále vyvíjena Platonem a Aristotelem ožila v křesťanství a žije dodnes životem nesmrtelným . . .

Jest ovšem jasno, že podle různého osobního nadání a zájmu různí žáci různě pojímali a rozuměli nauce Sokratově. Když ani nejvyvinutější systémy nebývají stejně pochopovány ode všech stoupenců, což divného, že podobně stalo se i u Sokrata? Vždyť nepodal uceleného, přesně vymezeného systému, nezaložil si jednolitě školy, nezůstavil ničeho písemně; jeho působení bylo všeobecné, formální, jež vrcholilo ve snaze ob-

noviti důvěru v lidské poznání pravdy proti učení sofistů. Proto valná část žáků nerozpoznala ani velkolepých jeho filosofických myšlenek a spokojila se s obdivem jeho praktického života a se snahou následovati jeho příkladu. Někteří sice chápali dobře jeho nauku, ale svedeni sofisty znetvořili ji. Plně filosofii Sokratovu pochopil **Platon**, o němž však pojednáme v kapitole další. Pro tuto část stačí, pojednáme-li ještě stručně o tak zvaných menších či jednostranných školách Sokratových, jež sice nemají nějakého zvláštního významu pro vývoj problému boha v řecké filosofii, než pro souvislost a nepřímý aspoň vliv na další vývin záhady boha dobře jest učení jejich poznati.

2. — Názory o tom, které školy možno právem nazvati sokratovské, značně se rozcházejí. My v práci, nechtějice pouštěti se do rozboru otázky vedlejší, přidržíme se mínění nejlepších znalců. Jistě původ svůj v nauce Sokratově má škola megarská. Zakladatel její **EUKLIDES** poznal již před dobou, v níž byl žákem Sokratovým, učení eleatské. Když po smrti Sokratově vrátil se do vlasti své Megary, založil tam dosti kvetoucí školu filosofickou, v níž hleděl sjednotiti eleatské učení o jednotě s naukou Sokratovou o jediném dobru. Učení Sokra-

tovu, že pravda jest jedině v pojmech všeobecných, ježto jen ty jsou nezměnné, přidal mínění eleatské o nemožnosti změny a pohybu. Sokratovu větu: Ctnost jest vědění sjednotil s jednotou eleatskou a učil, že jedině jest jen dobro, jako jediná je ctnost, t. j. poznání tohoto dobra; dobro to pak jest nezměnné, stále stejné; možno pak je různě nazývati, na př. rozum, bůh a pod. Vše ostatní, co není dobrem, vůbec neexistuje; není též mnohosti, nýbrž v jediném dobru nalezáme nezměnné, nehybné navzájem si neodporující ideje.

Patrně z náčrtu tohoto učení, že Euklides nejen nenašel v dualismu Sokratově dostatečně opory proti pantheismu Eleatských, nýbrž že sám upadl v jakýsi nejasný spleť polopantheismus. Jelikož, jak přirozeno, nemohl učení svého přímo dokázati, počal je dle vzoru Zenonova opírat o důkazy nepřímé, pouhá ovšem sofismata, která žáci jeho v takovou výstřednost přivedli, že právem někdy se nazývá škola tato též dialektická či eristická.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Nejznámější sofismata jsou: ψευδόμενος: lhář, který tvrdí, že lže, zároveň lže i nelže — σωρίτης: kolik zrněk činí hromadu? nebo jakým číslem začíná množství — κερατίνης: máš rohy, ježto to, čeho jsi neztratil, máš — ἔγκεκαλυμένος: znáš skrytého? a pod.

Je přirozeno, že učení takové dlouho se neudrželo, že kratičký byl krok od něho k universálnímu skepticismu pyrhonskému. Čistě sokratovské prvky jsou asi pouze: idea boha jako dobra par excellence, t. j. jediné jest Dobro, cíl vědy a života jest mravnost, vědecký postup.

3. — Daleko méně sokratických prvků možno nalézt ve školách kynické a kyrenaické; mnozí proto vůbec popírají správnost názvu „školy sokratické“<sup>1)</sup> ač nějaký aspoň vliv učení Sokratova popříti nemohou. Prvou, kynickou, založil ANTISTHENES, bývalý žák Gorgiův, který teprve později zamiloval si Sokrata a to tak, že nikdy ho neopouštěl a často mu opakoval: „Při bozích, miluji tě horoucně!“ (Mullach Frg. phil. gr.) Název školy „kynická“ někteří odvozují od gymnasia „kynosarges“, kde učival Antisthenes, jiní od způsobu života (κύων, κυνός — pes).

---

<sup>1)</sup> Tak na př. *Ant. Conti* ve své „Storia della filosofia“ I. str. 319 popírá rázně správnost toho názvu: ...per dire che piu scuole germinano da un sol ceppo, bisogna 2 condizioni: o che le dette scuole abbiano principii e metodo comuni, se no, onde il nascimento? O che un errore della scuola principala dia occasione a trarne sistemi sempre piu negativi . . . Or bene i Cirenesi ed i Cinici ebber si un impulso da Socrate, ma non gia ne derivano.

Antisthenes obdivoval Sokrata pro pevný, nezlomný charakter, pro rozumný způsob života, méně si všimaje jeho vědeckých problémů. Největší váhu kladl na Sokratovu nauku o ctnosti a tvrdil, že veškero vědění, které nepřispívá k mravnímu zlepšení člověka, jest úplně bez ceny. Sokratovu učení o pojmech všeobecných dal sofistický ráz, tvrdě, že nesmíme témuž subjektu připojovati různá jména; později odvrhl definici i vědecký postup vůbec. Za takových předpokladů přirozeně ani etika nebyla lepší. Vrchol její jest ve větě, že jedině ctnost jest dobro, jedině špatnost zlo, vše ostatní indiferentní. Dobro jest pravým vlastnictvím člověka, vše jiné, jako majetek, čest, zdraví, svoboda a pod. není v sobě dobrem, jako není zlem chudoba, nemoc, hanba a pod. Ctnost jevíti se musí skutky! Filosof může býti sám sebou plně spokojen, an má vše.

Podobně jako Sokrates připouštěl i Antisthenes j e d n o h o b o h a, ředitele světa, jenž nikomu není podoben, jež ctíti máme ne modlitbou a obětí, nýbrž ctností. Teleologickému důkazu jsoucnosti boží u Sokrata dal poněkud jiný ráz. Podle učení zařídil i život: žil v ústraní, oděn pouhým palliem a ozbrojen holí, velebil nade vše chudobu a nouzi. Učitele svého daleko



ještě překonal výstředním životem žák Antisthenův, známý *Diogenes*. Škola přirozeně dlouho se neudržela a přešla později v stoicismus.

4. — Nejvyššího znetvoření došla nauka Sokratova ve škole kyrenaické. *ARISTIPP* kyrenský, dříve horlivý ctitel a přívrženec Protagorův, poznav nauku Sokratovu, založil samostatnou školu a podobně jako Antisthenes hledal ve vědě jen praktickou normu pro život. Odmítal proto vědy přírodní jako zcela neužitečné, ježto cílem života má býti snaha po příjemném životě. Dle učení Protagorova omezil poznání pouze na smysly, popřel pojmy všeobecné i definici. Pocit jest mu druhem pohybu: je-li mírný, cítíme rozkoš, je-li však náhlý a hrubý, bolest. Není-li pohybu vůbec nebo příliš slabý, nepocítujeme ani rozkoše ani bolesti. Nevyšší tedy princip jeho etiky jest: konej vše, abys dosáhl rozkoše; ovšem filosof pravý nedá se rozkoší ovládnouti. Název školy hedonistická není jistě nepřipadný. Pozdější žák školy této *Theodoros* ἡδοναὺς určitěji vymezil onu rozkoš, že totiž není v jednotlivých požitcích, nýbrž v stálé, veselé poloze duševní. — Dědicem zásad školy této byl pozdější epikureismus.

## HLAVA III.

### Záhada boha u Platona.

#### I.

Obsah: 1. Život Platonův. — 2. Základní pojmy jeho dialektiky. — 3. Výměr, rozřídění, pojmy všeobecné. — 4. Metoda. — 5. Kritický rozbor platonské dialektiky. — 6. Ideologie a její rozbor. — 7. Historický její původ. — 8. Ocenění Platonské ideologie.

I. — Platon narodil se v Athénách v době největšího rozkvětu státu athénské r. 429 př. Kr. ze vznešené královské a kněžské rodiny Kodrovy a Solonovy. Aristokraticko-kněžský původ byl asi příčinou jednak náboženskosti jeho, jednak nadšenosti pro vše vznešené a pohrdavosti vším nízkým a vulgárním. Neobyčejně jsa nadán a láskou naplněn pro studium, již v útlém mládí pilně se zabýval básnictvím a malířstvím, čehož jasné stopy možno nalézt v pozdějších jeho spisech. Vedle toho, jak dovidáme se z Aristotela (Met. I. 6.), počal již tehdy

hloubati o záhadách mudroslovných veden jsa učitelem Kratylem, žákem Heraklitovým; že obzvláštní zajisté pozornost věnoval zajímavému, ale ovšem temnému systému Heraklitovu, netřeba pochybovati. Ve 20. roce věku svého stal se žákem Sokratovým, u něhož zůstal po 8 let — až do tragické smrti Sokratovy. Jak horoucím byl ctitelem mistra svého, svědčí přiznání, že za největší štěstí si pokládá, že narodil se v době Sokratově. Ovšem Platon byl také ze všech žáků Sokratových jediný, který plně prohloubil a pronikl nauku mistrovu, pochopil velikost jeho ideálů a myšlenky jeho pracoval, v systém uvedl a rozšířil. Že snad Sokrates střízlivým svým uvažováním zmiřňoval poněkud poetický vzlet Platonův, nebylo tomuto jistě na škodu.

Nemožno pochybovati, že Platon již v této době studoval i jiné systémy filosofické, zvláště zajisté systém Pythagorův, Eleatů a mladší školy ionské. Cestami pak, jež konal po smrti Sokratově po Řecku, Egyptě, Itálii a Sicilii, prohloubil a rozšířil své vědomosti. Na Sicilii seznámil se s tyranem Dionysiem, jenž si ho oblíbil a ke dvoru povolal. Brzo však uražen byv prostomyslnou srdečností Platonovou, pohrdl jeho radami a prodal jej do otroctví. Filosof Annikeres ze školy

Antisthenovy prý ho koupil a obdařil svobodou. Smutná ta zkušenost přivedla jej k názoru později vyslovenému, že ve státech vládnouti mají jen lidé moudří a ctnostní... Ve 40. roce věku otevřel v Athénách filosofickou školu v gymnasiu přítele svého Akadema (odtud název „akademie“). Tam v rozkošných zahradách, jež dobře se hodily k učení jeho o sjednocení krásy a pravdy, shromáždil kolem sebe značný počet jinochů a mužů, kteří nadšeně naslouchali učení velikého mistra, často opakujícího, že nejkrásnějším úkolem člověka jest — poznání pravdy. Přerušiv jen dvakráte ještě, cestou k tyranu Dionysu ml. na Sicilii, učitelskou svou působnost, zemřel ve věku 81 let, právě prý, jak sděluje Cicero, když spisoval.

Život i spisy Platonovy dokazují krásnou harmonii rozumu a fantasmie, vznešenosti a prostoty charakteru, jemnost srdce vedle přísné rozvahy rozumu. Možno souhlasiti s otcem dějepisu řecké filosofie, Ed. Zellerem, když praví, že Platon byl člověkem přímo ideálním. Celý starověk také chválil jednohlasně jeho ctnosti.<sup>1)</sup> Mnoho zajisté praví

---

<sup>1)</sup> ... von Feinden und Neidern gegen ihn erhobene Anklagen der Wollust, der Feindseligkeit gegen Mitschüler, der Tadelsucht und der Eigenliebe, ... sind so wenig beglaubigt, daß wir der

stručná ona charakteristika starověká: καλὸς ἦν Πλάτων καὶ ἰσχυρός.

2. — Platon vycházel z učení Sokratova. Nauka o poznání, tedy naše noetika, byla i jemu základem celé filosofie. Proto podle vzoru Sokratova žádal, aby filosofie řídila myšlení, pronikala celý život člověka. Mravnost měla mít podklad vědecký. Starý onen nápis věštírny delfské: „Poznej sama sebe“ byl mu podobně jako Sokratovi východištěm filosofického hloubání. Pravdu viděl ve vztahu mezi rozumem a věcmi poznatelnými, kriteriem pak pro ni byla mu evidence, jež má býti cílem veškerého badání a zkoumání. V „Theaitetu“ podal nám obšírněji noetické své názory.

K jistému poznání pravdy, a vědění pravému (ἐπιστήμη) nestačí pouze poznání vulgární, neboť lid prostý výroky své o věcech čerpá jedině z poznání smyslového (αἴσθησις) neb na nejvyšš ze zkušenosti (ἐμπειρία), jež ovšem není než častější poznání smyslové.

---

Wiederlegung derselben uns überheben können . . . praví Ch. A. Brandis „Gesch. der Entwicklung der griech. Philos., Berlin 1862, str. 272. — Téhož mínění je i Aug. Conti „Storia della filosofia.“ I. str. 322 . . . Le accuse poi contro la costumatezza di Platone sono posteriori e di tali che non hanno autorità . . .

Ve smyslech pouze však není vědy; vždyť tu smysly nikdy by se nemohly mýlit, což ovšem nikdo nemůže potvrditi. Nad to při poznání smyslovém totéž různě se může jeviti, což při pravém vědění nesmí býti. Poznání smyslové tedy jen jakousi pravděpodobnost (εἰκασία) poskytuje, nikoliv však jistotu. Ačkoli (hlavně asi vlivem Heraklitova πάντα ῥεῖ) dosti naukou touto připustil sofistům, přece hned rozhodně popíral, že by stačila k poznání pravdy sofistická skepse neb čirý subjektivism. Kdyby mělo býti pravdou mínění Protagorovo, že člověk sám v sobě má kritérium pravdy, pak by vlastně totéž mohlo býti pravdou i klamem, ba nebylo by pravdy vůbec, ježto vždy různí různě o téže věci soudí; podobně vymizel by rozdíl mezi věděním a nevědomostí, rozumem a nesmyslností, ctností a hříchem; pak by vše jen, dle Heraklitovského πάντα ῥεῖ, plynulo a o každé věci bylo by možno tvrditi opak (Cf. Theaitet 170—172, 177—187).

3. — Nelze tedy pochybovati o možnosti jistého poznání. Jak již Sokrates učival, jest pravé, jisté poznání v nezměnných bytnostech věcí — v pojmech všeobecných. K nabytí jich přispívá výměra roztřídění: de-

finice, aby člověk hledě na jednu ideu, shromáždil rozptýlená individua a definuje jednotlivá jasnější je učinil, — roztrídění, aby zase rodový pojem všeobecný na druhy roztrídil (Faidros 265 d). V definici tedy nutno podati pravou bytnost (οὐσία), nikoli však různé vlastnosti a zvláštnosti věcí; při výměru pak třeba začítí od známého a všeobecně uznaného, nalezenou pak definici zkoumati, zda všechny důsledky z ní odvozené jsou pravdivé. K pochopení pojmu všeobecných ještě jasnějším přispívá roztrídění na druhy: tím totiž poznám všechny jiné pojmy, jež jsou v prvém obsaženy, poznám jejich podřazenost a vzájemný poměr. Že postup takový jest výborný, nelze pochybovati. Platon sám v Politeji praví: Takové vymezování a třídění nejen miluji, nýbrž i toho, jenž chápe, co jest to, býti jednotou a mnohosti zároveň, následuji jako nějaké božstvo. Ty pak, kdož to dovedou, jmenuji dialektiky.“ (Ὁ μὲν συνοπτικὸς διαλεκτικός). Jinde praví, že definice a divise jsou darem božím, po němž by měla toužiti mládež. To jest ta pravá touha a láska, ἔρως slušící filosofu! K tomu však třeba očistění jak mravního, t. j. ovládnutí vášní, tak rozumového, t. j. rozlišení ideí od fantasmat...

4. — Metodà jeho byla tedy sjednocení

indukce a dedukce, analyse a syntese, částečnosti i všeobecnosti, pokusu i hloubání, reality a ideality, zkrátka snaha realizovati poznání. Příkladem toho jsou téměř všechny dialogy: v soudech částečných, nejasných, spleťtých hledá pojem všeobecný, vyhlašuje, co k němu náleží.

5. — Celou dialektickou záhadu Platonovu v novějším filosofickém názvosloví představují si asi takto: Dvojí jest způsob poznání: prvý smyslné vnímání a představování, druhý — myšlení a poznání: Smyslové počítky a vjemy — barvy, tóny. chuti a pod. — jsou jednoduché od jiných objektů rozdílné, trvají pouze krátkou dobu, zanikajíce neb v jiné se měníce. Výroky o nich jsou dočasné, t. j. pro okamžik výpovědi, jsou subjektivní a individuální. Smyslové ústroje naše podrobeny jsou změnám, které pozměňují i psychický účinek popudu. Tak může na ústroj chuťový dočasně účinkovati potrvávající počitek předchozí, jenž spojí se s účinkem popudu následného a tím jej mění neb kalí. Ústroj nervový může býti v té chvíli znaven a tak méně citliv ke druhému popudu téhož druhu a pod. — O b j e k t y v š a k m y š l e n í jsou stálé, nezměnné; cokoliv o nich vyslovuješ, platí vždy a všude. Jsou tedy i objektivní i všeobecné, t. j. ač



různé od jednotlivých smyslových počitků a představ, přece se stálým k nim vztahem. Všecky stromy na př. jednotlivě smysly vnímané jen proto se nazývají „stromy“, ježto obsaženy jsou v jediném pojmu „strom“. Jako pak pojmy jsou nadřazeny vjemům a představám, o kterých je vypovídáme, tak, jsou i nadřazeny a podřazeny mezi sebou.

Tyto psychologicko-logické poměry Platon zajisté dobře znal a důkladnou pozornost jim věnoval vlivem mistra svého Sokrata. Nového ovšem nebylo ještě v té nauce pranic. Jako každý člověk počíná své nazírání a hloubání o přírodě způsobem realistickým (t. zv. naivně realistický názor světový), tak také činili antičtí filosofové. Realistický názor světový byl tak v nich zakořeněn, že nikomu ani nenapadlo hledati snad předměty vědeckého zkomání ne v reálnu — skutečných věcech, nýbrž v pouhých pojmech jako takových, tedy v ideálnu (t. zv. idealistický názor světový). Ani Platon nepochyboval, že naše vědění se vztahuje na předměty skutečně existující, nikoliv snad na pouhé subjektivní formy rozumové, o nichž bychom mohli nanejvýš něco individuálního vysloviti, ne však na nich vědu založiti.

6. — Ovšem zde Platon se nezastavil

jako jeho předchůdce a učitel Sokrates, nýbrž pokročil dále otázkou: Co asi a kde jest ono v pojmech poznané a trvalé bytí? Odpověď pak, jistě asi vlivem učení Eleatů, zněla: Pojmy a jejich vztahy jsou adekvátní odlesk v našem nitru bytostí a vztahů zrovna takových mimo nás. Jak rozsáhlé a jak uspořádané jest vědění v řádu poznávacím, takové jest i v řádu bytném. Zkrátka řečeno: Platon ontologisoval logické, realizoval poznání. Řád poznávací má v řádu bytném úplně stejný reální korelát a jest logický neboli ideální jeho obraz v nás. V tom jest základ celé dialektiky Platonovy, v tom rozřešení oné noetické záhady. Druhou pak otázku, kde jest ono nezměnné, trvalé bytí, jež nám označují pojmy, vlivem Heraklitova πάντα ῥεῖ zodpověděl Platon, že ve věcech smyslných, jež stále se mění a mizejí, býti nemůže, že tedy jest od nich oddělené, pro sebe existující. Nazval pak skutečně to bytí εἶδος, ideou. Dialektika pak ve vlastním slova smyslu jest věda o ideách, věda, jež učí nás chápati pravou podstatu věcí. „Nezdá se ti, že vrcholem všech věd jest dialektika...?“ táže se Platon, nepochybuje, že odpověď bude „Ovšem, že tak soudím!“ Kolik jest tedy pojmů více věcem společných, tolik

jest i ideí. Ideje takové jsou na př. idea bytí, pravdy, dobra, krásy, člověka, koně, prachu, velikosti, jednoty, rychlosti, podobnosti, teploty, špatnosti, jednání, nebytí atd. atd.

Vlastní definice ideí svých Platon sice nikde nepodal, ale dosti jasný možno si učiniti o nich názor, všimneme-li si vlastností, jež jim připisuje. Ideje jsou nezměnné (*ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον*): Idea krásy na př., jak praví Platon v Symposiu, „jest vždy, nevzniká ani nezaniká, největší se ani neumenšuje, není krásou jen z části, z části pak nikoli... jest sama v sobě.“ Ideje jsou to, co jest skutečně (*ὄντως ὄν*), jsou dokonalosti v sobě subsistující, nikoli však ve věcech jiných jako subjektech. Ideje, jež značí nějakou dokonalost (*simpliciter simplicem*), obsahují ji v stupni nejvyšším: krása sama není zde snad krásou, jinde ošklivostí, neb z části jen krásou z části nikoliv... zani-kají-li neb vznikají věci krásné, nic se tím kráse samé neubírá ani nepřidává. Vztažně k věcem jednotlivým jsou ideje *μονάδες*, t. j. jednoty, jež zahrnují v sobě množství věcí jednotlivých, jsou *παραδείγματα*, t. j. vzory věcí jednotlivých. Nepoznáváme je snad očima neb vůbec některým smyslem, nýbrž jedině rozumem. Mezi sebou jsou

ideje ladně uspořádaný, tak že poznáním jedné snadno jest i druhé odvoditi: tvoří pak v sobě věčný, rozumový organism ζῶον αἰδίον καὶ νοητόν. Daleko vzdálené věci smyslných jsou v kraji pomysleném — ἐν τόπῳ νοητῷ.<sup>1)</sup>

Platon mnoho síly a umění věnoval tomu, aby učení své o ideách též obhájl, odůvodnil a dokázal. Důkazy jeho jsou jednak logické, jež upomínají na Sokrata, jednak z, nedo-

---

1) Stará, jako snad spisy Platonovy samy, jest otázka, jsou-li ony Platonovy ideje něco fysického, skutečně existujícího mimo boha, neb jsou-li to jen předměty poznávání a nazírání božího. Že jsou jen předměty poznávání božího, tvrdí pozdější Platonovci, jako Alkinous, Nikomachos; Novoplatonovci jako Plotinos, Porfyrios, Proklos, Iamblichos, Plutarchos. *Seneka* píše v té příčině: „Plenus est Deus his figuris, quas Plato ideas appellat immortales, immutabiles, infatigabiles. Unde homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas quae in Deo est permanet.“ Sv. *Augustin*, m n o z í sv. Otcové, scholastikové platonští před Tomášem Aqu., nověji *Cousin*, *Jourdain*, *Trendelenburg*, *Rolfs*, *Lutoslawski*, *Pesch*, *Tongiorgi* a jiní. — Že ideje Platonovy jsou substance fysické od boha různé tvrdí *Aristoteles*, *první Platonovci*, *Tomáš Aqu.* a *scholastikové aristotelští*, nověji zvl. *Zeller*, *Conti*, *Brandis*, *Brentano*, *Bäumker* atd. *Zeller* tvrdí, že s úplnou jistotou možno interpretovati Platona ve smyslu *Aristot.*, což ovšem přece jen tak naprosto jisté není.

---

statečnosti poznání smyslového čerpané. Nemíním tu uváděti všech, nýbrž upozorňuji pouze na dva, jež zdají se mi nejpřesnějšími. Věda, praví v Politěji, jakožto poznání nezměnné, nutně žádá i předmět neměnný, stálý, nehmotný, čirý; nutno tedy, aby předmět onen byl rozdílný od věcí smyslných, jež stále se mění, nově vznikají a zase zanikají. Nutno tedy přesně rozlišovati to, co jest trvalé, od toho, co vzniká a mizí. Podobně formuluje i druhý svůj důkaz: Věda a mínění jsou dva různé druhy poznání podstatně od sebe rozlišené; pročez i předměty jejich jsou rozlišené, různé. — —

7. — Přihlížíme-li k historickému původu platonské ideologie, poznáváme jasně, že celá ta nauka není než „plod sjednocení filosofie sokratovské s filosofií před Sokratovskou“ (Zeller).<sup>1)</sup> Jasně vyslovil to již Aristoteles (Met. I. 6.): „... Ježto Platon v mládí svém poznal nejprve učení Kratylovo a Heraklitovo, — že totiž vše smyslné stále se mění a plyne, že není v něm vědy, — přijal učení to i později. Když pak Sokrates,

---

<sup>1)</sup> Srovnej též Cyril Jež, Aristotelova kritika Platonovy nauky o ideách v Praze 1916.

celou ostatní přírodu zanedbáváje, stále jen se zabýval záhadami mravními, v nichž hleděl nalézt pojmy všeobecně platné, a když prvý mysl obrátil k definici, chvále jej proto, soudil, že tak tomu jest i při všech věcech jiných, jen ne ovšem při smyslných; neboť nemožná jest společná definice věcí smyslných, když tyto stále se mění. Jmenoval pak pojmy takové ideje věcí a učil, že věci smyslné existují vedle nich a dle nich mají i svá jména...“ Aristoteles mluví tu ovšem pouze o sloučení učení Sokratova s Heraklitovým, ale, jak jsem již výše upozornil, patrný jest v platonské ideologii i vliv eleatských názorů a částečně pythagorejských. Učil-li Heraklitos, že věci smyslné sice existují, ale stále se mění, Platon připojil, že mimo měnivé věci smyslné jsou i věci nezměnné, trvalé, ovšem smysly nevnímátné. Elejští tvrdili: Věci smyslné jsou jen pouhý klam, neexistují, bytí skutečné jest jiné. Platon: Ovšem, že mimo věci smyslné jsou i jiné věci skutečné, ale ovšem i smyslné věci existující jako nedokonalý obraz těchto bytí neměnných...

8. — Zdá se, jako by všecky vznešené touhy duše Platonovy se soustředily ve snaze, vytvořiti stkvoucí svět ideálů, jehož magický lesk oslňoval by staletí a ovládal.

Platon, vida to smutné tápání lidí po pravdě, zatoužil po světě, v němž by vše bylo trvalé, pravdivé, krásné a dobré. Postačila trocha citového nárazu a ideál přijat za skutečný, hotový. Nám, moderním, soudím, touhu Platonovu pochopiti není nesnadno... Nelze konečně popřít, že učení to vedlo a vede k zdokonalení vědy i umění, života soukromého i občanského. Ptej se učenců, proč studují? Zda ne proto, že nedosáhli, nepronikli dosud k ideálu vědeckému, jež mají v mysli? Co chtějí umělci, ne-li naznačiti ideje krásy, jež mají v mysli své? Člověk pak ctnostný nevychovává se, nepřemáhá a nezapírá den ze dne, ježto dosud nedosáhl dokonalosti, kterou si v mysli představuje? A což ona snaha národů po vzdělanosti, jež září jim před očima stále jasněji, které však přece nedosahují? — Odejmi člověku tajemné ony vzory a odňal jsi mu možnost zdokonalení, odňal jsi mu vzpružinu ku práci, k životu!

V nauce o ideách nejjasněji vystupuje vznešenost a výše filosofie platonské. Ideologie Platonova, ač smíšená s poesii a mythem, přece jen značí mocnou touhu dostoupiti až ke konečným pravzorům, rodovým ideám každé dokonalosti a od nich k dokonalosti absolutní — k Bohu. Zde

pak chápeme, co pobádalo Otce církevní, co pobádá dodnes filosofy, aby studovali, aby hloubali o mudrosloví Platonově.<sup>1)</sup>

Ovšem přímo tragicky působí, když si uvědomíme resignaci, s jakou v „Parmenidu“ hájí svůj ideál, jemuž před tím tolik síly a lásky, tolik entusiasmu a umění věnoval; učení jeho prý přece jest jen lepší než učení

---

1) Nezdá se mi přehnáno, co praví Willmann o platonské ideologii v „Gesch. des Idealismus“ (I. sv., str. 438. a 439.): „An die Ideenlehre ist der Ruhm Platons geknüpft; aber manche seiner neueren Verehrer sehen die Ideen im Grunde mehr als Erzeugnisse der Poesie, denn als Ergebnisse der Spekulation an, als erhabene, aber doch phantastische Arabesken, um das Bild der realen Welt gelegt, als am Horizonte der Wirklichkeit verschwebende und verschwimmende Gebilde. In Wahrheit sind die Ideen mehr als das, und Platon ist ebensowohl ein Baumeister wie ein Dichter. Er will ein Haus bauen, in dem der Mensch wohnen und seine heiligsten Güter, die ihm von Gott in der Urzeit vertrauten Pfänder, bergen kann. Die Ideen sind die Jochbalken oder die Kuppel des Baues, dem Himmel nachgebildet und hoch über dem Alltagsdasein schwebend. Freilich sind sie zu hoch, als daß dieses sich daran emporrichten könnte und doch ahnen sie zugleich die Überwelt nur unvollkommen nach. Aber auch so bleibt seine Lehre der erhabenste der Weisheit der Vorzeit würdige Gedankenbau, den das Altertum hinterlassen hat und den das Christentum, mit Verbesserung des Mangelhaften, in seinen ewigen Dom gottgegründeter Erkenntnis einbauen konnte.“



jiných. Když pak v posledním díle svém „*Nomoi*“, při jehož spisování dokonal svůj život, vůbec již o ideálu svém pomlčel, jest to tragika jistě srdcervoucí! Pokládám však za jisté, že mlčel, ne že by sám již nevěřil ve svůj ideál,<sup>1)</sup> nýbrž že nepochopení, neporozumění pro práci svou viděl na všech stranách! — —

## II.

Obsah: 1. *Idea dobra — Bůh.* — 2. *Důkazy jsoucnosti boží: z pohybu, příčinnosti, různých stupňů dokonalosti a zákona mravního.* — 3. *Vznesena idea Boha ve filosofii Platonově.* — 4. *Kritika platonské theologie.*

1. — Mínení, že každému pojmu odpovídá paralelní korelát bytí, přivedlo Platona k tomu, že i ve světě ideí viděl stupňovitost, uspořádanost od méně obecných k obecnějším ideím, od nižších k vyšším. Vrcholem pak celé nádherné stavby byla *i d e a d o b r a* — nejvyšší nejdokonalejší všech ideí, slunce

---

<sup>1)</sup> Totéž mínení pronáší i Dr. Alois Wurm ve studii své „*Platon*“ v čas. „*Die Kultur*“ (1905, 3. Heft) „... So mochte Platon auch bis zum letzten Augenblicke den Himmel seiner Ideale in sich tragen, wenn er es auch nicht mehr wagte, ihn der Welt aufzudrängen.“

všech. Všecky věci existující jsou dobré, ale ovšem jen proto, že účast mají na subsistující ideí dobra, t. j. na dobru jako takovém.

Naukou takovou ovšem Platon daleko převýšil školu eleatskou, jež ontologisujíc, podobně jako on, pojmy, došla k závěru, že jest jen jediné bytí, totiž bytí samo. Platon však naproti tomu dal každému pojmu přívlastek bytí, uče že každá idea obsahem svým tvrdí existenci, ale zároveň popírá v sobě existenci jiného bytí. Poslední jest bytí par excellence, jež ovšem je i dobro par excellence. Nejvyšší tato idea dobra jest poslední příčina nejen všeho jsoucího, ale i poznání samého. Platon v „*Politei*“ dokazuje, že nejen poznáváme pomocí onoho nejvyššího dobra věci, nýbrž, že i předměty poznané své bytí a podstatu v onom dobru mají: nikoliv ovšem, že by dobro samo bylo jejich podstatou, nýbrž, že ještě daleko je silou a vznešeností převyšuje.<sup>1)</sup> *I d e a d o b r a* jest p ř í č i n o u veškeré k r á s y a v z n e š e n o s t i nejen ve světě ideí, nýbrž

---

<sup>1)</sup> *Plat.*, *Polit.* VI., 509, c. 19. . . . οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι πέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

i ve světě skutečném.<sup>1)</sup> Jest prapříčinou všeho bytí, neboť na jinou příčinu od ní rozlišenou jistě nemohl Platon mysliti: „byl by zajisté musil se o ní zmíniti na místech, kde hleděl naznačiti příčinu věcí a nejvyšší předmět vědy,“ podotýká Ed. Zeller.

Tuto příčinu všeho bytí, nejvyšší tuto metafysickou dokonalost, tuto ideu dobra stotožnil Platon s bohem. Nauka o ideách jest zároveň naukou o bohu. Bůh jest tedy ono bytí par excellence, ono dobro jako takové, ona příčina všech věcí. Člověk žasne přímo, vida neobyčejnou podobnost definice boha s oním biblickým: „Já jsem, kterýž jsem.“

2. — Platon podal také některé důkazy jsoucnosti boží, jež ovšem nejsou všechny stejné ceny. Méně šťastné jsou důkazy z pohybu, z příčinnosti a různých stupňů dokonalosti; správnější ale ne dosti propracované jsou důkazy: teleologický, morální a historický. Všimněme si stručně jednotlivých a zkoumejme jejich logičnost a oprávněnost.

Důkazu jsoucnosti boží z pohybu užil Platon direktně proti materialistickým svým

---

<sup>1)</sup> Ibid. c. 3. VII., 517. . . . πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία . . .

předchůdcům, „kteří oheň, vodu, zemi a vzduch pokládali za původ všeho“ (Nomoi X. 891 e). Pohybuje-li něco jiným a to zase vždy jiným, není-li konečně některé z nich prvý hybatel? Avšak, pohybuje-li se něco od jiného, může býti toto prvním hybatelem? Zajisté, že nikoliv! Avšak, když to, co samo od sebe se pohybuje, jiné by měnilo a to zase jiné a tak celou řadu jiných, které se mění, přišli jsme k principu veškerého pohybu. Principem pak těch všech pohybů jest duše, která sama sebou se pohybuje.<sup>1)</sup> Důkaz tento zcela správným nazvati jest přirozeně nemožno. Nedokázal jím Platon nic jiného, než že nejen člověk, nýbrž i všecka tělesa nebeská, jež se pohybují, a vůbec celý svět je oduševněný, což ovšem je zbytečno a nesprávně. Podobně mylné jest mínění, že by duše sama se pohybující, byla prvním hybatelem, který přece musí býti již nehybný, neměnný. Správně podotýká k tomu důkazu Ed. Zeller, že Platon dokázal jím existenci bohů, jak si je představoval prostý lid.

Druhý důkaz, zase nepřesný, čerpá Platon ze zákona příčinnosti; podává jej ve „Filebovi“ 26 a násl. Je-li pak nutno,

---

<sup>1)</sup> Srov. „Zákony“ 896, kde duše se také definuje .ή δυναμένη αὐτῆ αὐτὴν κινεῖν κίνησις.

by to, co se děje, dělo se pro nějakou příčinu? Ovšem. Předchází tedy vždy příčina účinkující a následuje účinek? atd. . . . Podobnou argumentací dochází Platon ke konkluzi, že existuje Rozum, jenž všeho jest ve světě příčinou. „Všichni moudří ve světě souhlasí, že Rozum je vládcem...“

Důkaz z různých stupňů dokonalosti, chápeme-li jej tak, že jen proto, poněvadž jedna věc je dokonalejší než druhá, již mohu konkludovati, že mám ideu oné dokonalosti v stupni nejvyšším a že ona i reálně existuje, jest ovšem nesprávný. Nemohu přece z toho, že o jedné věci pravím, že je dokonalejší než druhá, již uzavírati, že mám ideu oné dokonalosti naprosté, tím méně pak, že onomu pojmu odpovídá skutečné bytí. Správným by ovšem byl důkaz, kdybychom mu rozuměli tak, že z nedostatku nějaké dokonalosti mohu souditi, že ona dokonalost byla tam učiněna a to zajisté od bytosti dokonalost onu mající v stupni nejvyšším. Zdá se, že i Platon podobně soudil, když v „Polit.“ nazval ideu dobra příčinou všeho krásného a spořádaného.

Také z pořádku ve světě a z existence zákona mravního, dokazoval Platon jsoucnost boží. „Zda říci můžeš, že vesmír řídí nerozumná, náhodná nějaká

moc, neb naopak, jak již soudili naši předkové, podivuhodná moudrost a rozumnost?... Říci, že Rozum řídí svět, sluší zajisté tomu, kdo pozoruje pohyb světa, slunce, měsíce, hvězd, kdo vidí uspořádanost vesmíru...“ (Srov. Filebos 28. Podobně i v „Sofistovi“.) V „Zákonech“ a „Státu“ podává Platon vedle morálního důkazu důkaz historický, že totiž všichni, Řekové i barbaři, jak ve štěstí, tak v neštěstí, věřili v božství.

Ze všech těchto důkazů, spíše bych řekl náběhů k důkazům, patrně, jak učenlivým byl Platon žákem Sokratovým. Nepokládal, podobně jako učitel jeho Sokrates, za věc hlavní dokázati teoreticky jsoucnost boží, nýbrž raději prakticky tak žítí, by každému bylo zjevno, že v boha věří. Ale i pokud teoreticky byly podány, vplynuly z noetického podkladu platonské filosofie. Je-li mezi světem ideí a skutečným paralelnost a odpovídá-li pořádku světa ideí uspořádanost v řádu bytném, žádá obojí řád příčinu toho a Platon přichází k pojmu Boha jako rozumného ředitele.

3. — Přes to, že důkazy jsoucnosti boží jsou dosti nepropracované a chabé, přece vyšinul se Platon k ideí Boha neobyčejně vznešené a dokonalé. Při

všem, co o božství vypovídá, prozírá ona s bohem stotožněná idea dobra, nejvyšší to metafysická a etická dokonalost, vrchol všech ideí, pramen všeho bytí i poznání. Srovnej tu místa, jež jsem výše uvedl z „Polit.“, kde Platon mluví o příčině všeho bytí. Ovšem konsekventní nebyl, když na jiných místech mluví i o jiných ideích a o duši jako od sebe jsoucí.

Jako nade všemi ideami, jako příčina všeho bytí, stojí idea dobra, tak nade všemi „bohy“, t. j. hvězdami, jež nazýval tak Platon v širším smyslu, jest jediný, věčný bůh, původce a otec všech věcí. (Srov. zvl. Fileba 22, Timaiia 28, 29, Politeii 269.) Oproti mytickým názorům na bohy, tvrdí, že bůh je neměnný, ježto sama dokonalost ani jiným nemůže býti měněna, ani sama se měniti, neboť tím zajisté jen méně dokonalejší by se stávala. (Srov. Politeii II 381, kde výslovně neměnitelnost boží Platon snaží se dokázati.) Hlavním atributem boha jest dobrota, jež tvoří vlastní jeho podstatu; z toho vyplývá, že bůh nejen je příčinou veškerého dobra, nýbrž že ani zlo od něho pocházeti nemůže. „Příčina dobra jest jediné bůh, zla ovšem příčiny jsou nejrůznější,“ praví Platon v Politeii. Přesných důkazů této záhady však nepodal; jen poněkud světla vrhají na ni některé názory a

výroky Platonovy o duši lidské: Uznával preexistenci duše v říši ideí. Tam poznala duše pravé bytí; spojením s tělem jako by upadla v hluboký spánek, v němž obrazy ideí si neuvědomuje. Teprve indukci přichází zase k uvědomnění si jich. Tu ovšem se ptáme, kdy tedy může být duše zlá? Platon ovšem uznává sokratovský princip, že nikdo není dobrovolně zlý (*κακὸς μὲν γὰρ ἔκων σὺδεῖς* Tim. 43), ale ve Faidonu čteme že duše hned po smrti odchází k bohu, „ježto od těla se odděluje a ničeho z něho nepřijímá, neboť dobrovolně ničeho s ním neměla v životě společného, nýbrž jen mu unikala...“ Z jiných míst možno poznati, že Platon myslil také na rozhodování duše pro dobro neb zlo již i v životě dřívějším. Z toho pak možno souditi, že duše pro zlo se rozhodnuvší také zlé tělo dostala. *Αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀνάγκης* dí Platon v Polit. X. 617.

Bůh o vše nejlépe se stará, nejen o věci velké, nýbrž i nepatrné. „My-slíš,“ čteme v „Zákonech“, „že bůh nej-moudřejší, jenž chce a může se o vše starati, malé věci zanedbává?“ Bůh nikdy nenechává bez pomoci toho, jenž po ctnosti touží a k božství přiblížiti se snaží. (Polit. X. 613.) Starati se může, ježto je v š e - v ě d o u c í a nejmoudřejší. „Nelze přece



pochybovati, že by bohové nevěděli, čeho každému člověku třeba!“ Při tom bůh jest i s p r a v e d l i v ý, neboť trestá zločin a odměňuje ctnost. Zlí, kterým v tomto světě dobře se daří, trpěti budou v životě posmrtném. Ovšem již i sama ctnost jest ctnostnému odměnou a sama nepravost trestem. Na mnoha místech chválí Platon božskou d o k o n a l o s t, jež nemá ani stínu nedokonalosti, chválí i m o c boží, jež na vše se vztahuje a vše, co v sobě jest možné, může. (Srov. T i m. 41.)

Jak vysoké a vznešené mínění o bohu měl Platon, vysvítá též jasně z nenávisti, jakou choval proti a n t h r o p o m o r f i c k ý m a a n t h r o p o p a t h i c k ý m názorům o bohu, jež rozšířeny byly mezi prostým lidem, a jež bohu připisovaly tělesnost, různé vady lidské, jako svárliвість závist a pod.; trpkou ironií stíhal ty, kdož hlásali, že boha možno získati a uchlácholiti obětí. — S tím shodují se i e t i c k é názory Platonovy o poměru a povinnostech člověka k bohu. Ve Faidonu napomíná, aby člověk toužil po osvobození duše od těla. Dobré čeká zajisté odměna v životě budoucím, neboť „neopustí bohové toho, kdo snaží se býti spravedlivým“. (Polit. X. 611.) Ovšem zlí naproti tomu trestu neuniknou; největší jejich trest již v tomto životě

je, že ani nechápou, jak nešťastný žijí život. Důsledek toho je, že nutno se varovati zla, což nejsnažší je tím, když snažíme se ze všech sil státi se podobnými bohu: ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Ὅμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσοις μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. (Theaitet 176.)

4. — Zbývá ještě nějak přesněji definovati náboženský systém Platonův. Nejsprávnější zdá se mi, nazveme-li systém jeho: **p o l o p a n t e i s m e m a d u a l i s m e m** Čirým monotheismem neb úplným takřka křesťanstvím jej nazývati jest jistě výstřednost, přehnanost. Dualismem nazývám jeho učení proto, že rozlišuje mezi bohem na jedné, a věčnou látkou na druhé straně; polopanteismem, ježto stotožňuje konečné inteligence s bohem, což dokazuje, že Platon nazývá ideou i duši lidskou, ve Faidonu pak stanoví, že duše nemají počátku ani konce, opakuje, že duše lidská žila již před spojením s tělem zvláštní vznešený život, dokazuje konečně i nesmrtelnost její z toho, že nepočala, což ovšem jest spletení pojmů věčnosti s nesmrtelností. — Konečně zmizela by i ona výše zmíněná záhada smíšením obou protivných názorů o ideách. I ten, kdo tvrdí, že Platonovy idee jsou oddělené od boha, i ten, kdo myslí, že jsou jen v mysli boží, může zajisté uznati návrh

sprostředkující, že jsou sice rozlišené od boha, ne však oddělené, podobně jako naše poznání jest sice rozlišené od rozumu, ne však oddělené.

Všecky metafysické i etické názory Platonovy nauky o bohu vyplývají z oné idee dobra. „Idea dobra jest to, jejímž užitím přišel Platon k oné vznešené theologii i k onomu očistění víry lidové, jimž tak důležité místo zaujímá v dějinách náboženství.“<sup>1)</sup>



---

<sup>1)</sup> Zeller, „Die Philos. d. Gr. R. Th. I. Abt. 4. vyd. (1889) str. 930.

## HLAVA IV.

### Aristoteles.

#### I.

Obsah: 1. *Mládi Aristotelovo.* — 2. *Činnost vychovatelská* — 3. *Založení školy peripatetické.* — 4. *Ocenění Aristotela.*

1. — Aristoteles narodil se r. 384 př. Kr. ve Stagíře, řecké pobřežní osadě na Chalkidice v Thrakii; odtud název „Stagira“, „Stageiran“. Od otce svého Nikomacha, dvorního lékaře a přítele makedonského krále Amynta II., zdědil mocnou náklonnost k lékařství a přírodovědě vůbec. Nikomachos, jenž dle Suidy napsal též přírodovědná díla, byl zajisté prvním vychovatelem a učitelem Aristotelovým, a netřeba se diviti, že obracel pozornost synovu především k předmětu, který sám nejvíce miloval, že praktickou svou metodu vědeckou hleděl vštípi i jemu. Diogenes Laertský uvádí mezi

---

spisy Aristotelovými také spis o anatomii a je známo, jak rád se Aristoteles odvolává ve svých spisech na svá badání anatomická a s jakou zálibou uvádí příklady z lékařství.

Osiřev asi v 17. roce věku svého odešel do Athén a stal se žákem, ba později i přítelem Platonovým. Jednak neobyčejné nadání, jednak i přírodovědecké předvzdělání, které naučilo jej podrobně a induktivně pracovati, bylo asi příčinou, že Aristoteles již jako žák Platonův pracoval dosti samostatně a že často odchyloval se od mínění svého učitele, ba někdy jej i sarkasmem stíhal. Je zajisté zcela přirozeno, že duch tak geniální, jako byl Aristoteles, nemohl hráti úlohu pouhé planety, jež nemajíc vlastního světla vyzařuje pouze vypůjčené! Platon neodvracel proto od něho svou lásku, ale rád prý jej srovnával s hřibětem, jež by potřebovalo úzdy; pro pili však nazýval jeho dům domem „čtenáře“. Aristoteles pobyl u Platona přes 20 let, vystupuje již ovšem na konci toho období také jako samostatný učitel a beze vší pochyby též jako odpůrce učení Platonova.

2. — Po smrti Platonově odešel Aristoteles s Xenokratem ke spolužáku svému, Hermiovi, který se zatím ujal vlády v Atarneu. Oženiv se tu s Pythiou, Hermiovou pří-

buznou, odešel do Mityleny. Odtud již r. 343 povolán byl lichotivým dopisem Filipa, krále makedonského, za vychovatele a učitele syna jeho, tehda třináctiletého Alexandra. Bohužel nevíme téměř ničeho o této pro dějiny světové tak důležité vychovatelské činnosti Aristotelově; ovšem jistě právem možno přičítati veliké ctnosti Alexandrovy, jeho lásku k vědám, jeho zájem o rozšiřování helénské kultury, blahodárnému vlivu Aristotelovu. Alexander Veliký také po celý život vážil si svého učitele a vděčnost svou mu různým způsobem dával na jevo.

3. — V padesátém roce věku svého (334) vrátil se Aristoteles do Athén, kde zatím se stal ředitelem Akademie spolužák jeho Xenokrates. V gymnasiu athénském, v němž kdysi tak rád prodléval Sokrates, nazvaném dle chrámu Apolloona Lykeia, Lykeon, otevřel filosofickou školu. Ježto ústav jeho byl obklopen stinnými chodbami, vyučoval Aristoteles, procházeje se tu se svými žáky. Od těchto procházek nazvána škola jeho peripatetickou, žáci peripatetikové (*περιπατέω* procházím se). Procházeje se, poučoval však pouze posluchače pokročilejší, zasvěcené již do vyšší vědy; těmto soustavným přednáškám dává se jméno „*esoterické*“. Rhetorické a di-

daktické přednášky pro širší obecnost konal Aristoteles odpoledne sedě; přednášky tyto nazývájí se „exoterické.“ Po smrti Alexandrově vypuklo v Athénách dlouho ukryvané nepřátelství proti straně makedonské a Aristoteles, bývalý učitel Alexandrův, obviněn ze zločinu proti státnímu náboženství. Záminkou prý bylo, že příteli Hermiovi i zemřelé své manželce Pythii postavil v Delách sochy. Nechtěje, jak se sám vyjádřil, zavdati Athéňanům příležitosti opět se prohřešiti proti filosofii, jak učinili u Sokrata, odebral se do Chalkidiky na Euboi, kde ve vyhnanství, jako kdysi Anaxagoras, dokonal slavný svůj život r. 322 v 63. roce věku svého. — Toť nejhlavnější asi data vnějšího života filosofova.

4. — Aristoteles byl muž činnosti obdivuhodné. Co nejkrásnějšího, největšího a nejslavnějšího vykonal dosud řecký duch v umění, vědě i politice, to vše v sobě soustředil. Byl prvním skutečným polyhistorem, největším bez odporu a nejgeniálnějším myslitelem starověku. Studoval vše s takovou důkladností a vytrvalostí, že Platon jej nazýval „duchem hovoru“ a „čtenářem“. Ve všem jeví úsudek neobyčejně jasný, vše pozoruje střízlivě a podrobně. Krví sice Řek, v Thrakii však zrozený a vychovaný, běře se ve filosofii cestou zcela

r ů z n o u o d s v ý c h p ř e d c h ů d c ů. Jakási thracká neuhlazenost slohu, prostota myšlenek, nedostatek řecké ideálnosti a poetického, vzletu, charakterisují jeho spisy. Zanechav ve spisech dialogické formy, stal se Aristoteles vlastním z a k l a d a t e l e m vědeckého slohu, jak se jeví v rozpravách a pojednáních dnešních. Přírodovědecké jeho vzdělání, jež po celý život ještě prohluboval, přispělo asi k tomu, že vědecká metoda jeho a vůbec filosofie tak podstatně se liší od filosofie Platonské; podobně i vychovatelská činnost na dvoře makedonském, kde rozhodovalo se o osudech celých říší, přiměla asi Aristotela k filosofii, jež by si všímala i praktických potřeb člověka. Když pak v jeho době řecká vzdělanost šířila se po celé téměř Asii, zbrani ovšem, nebylo nic přirozenějšího, než že vrchu nabývala filosofie, hledící ne k vnitřní ideálnosti, ale ke skutečným potřebám. — Jak možno souditi ze životopisných dat i ze spisů, byl Aristoteles srdce ušlechtilého a shovívavého. Mravní názory, ač ne zcela bezúhonné, jak konečně ve zkažené jeho době nebylo ani jinak možno, dýší umírněností, kterouž činí základem ctnostného života, ale i liberálností k daným přirozeným potřebám. Četné pozdější pomluvy nezasluhují víry.



„V celé dávnověkosti,“ praví Ant. Jar. Vrfátko, překládaje Aristotelův spis „Kategorie“ (v Praze 1860), „nebylo genia, jenž by vědění lidskému sám jedině a poprvé tolik cest byl otevřel a zároveň mocným vlivem tak daleko do věku budoucího zasahoval, jako pověstný zakladatel školy peripatetické. Duchem titanským veškeré říše světa smyslného a všeliké zjevy přírodní obsáhnuv a svět mravní i politický, filosofii i matematiku, řečnictví i básnictví myslí svou proniknouv, stal se prvním pěstitelem všech téměř odvětví vědění lidského. V bohatém rozřídění věd nynějších není skoro ani jedině, která by, ne-li samým kmenem, alespoň kořeny a počátky svými nekvetla v obdivuhodném duchu největšího žáka Platonova.“ Myslím, že netřeba se diviti, byl-li Aristoteles nazván: *verum prodigium et naturae miraculum, cui infusum sit, quicquid capere humanum ingenium valeat*, neb: pravidlo a vzor, který vynalezla příroda, aby prokázala poslední zdokonalení člověka.<sup>1)</sup>

---

1) Důkladnější zprávy o životě a spisech Aristotelových možno nalézt v četných cizojazyčných pracích, jako *Zellerově*, *Siebeckově*, *Blakesleyově*, *Lewesově* a j. U nás podal nejdůležitější data o Aristotelovi Dr. *Pavel Vychodil* v „Úvodu“ k svému překladu *Arist. Politiky* (v Praze 1895), *Josef Durdik* v „*Ottově Naučném slovníku*,“ *Frant. Drtina* ve svém „Úvodu do filosofie“ (v Praze 1914).

## II.

Obsah: 1. Základní pojmy Aristotelovy noetiky. — 2. Prvé spekulativní zásady. — 3. Zásada protikladu. — 4. Zkušenost. — 5. Rozum. — 6. Všeobecné pojmy. — 7. Indukce. — 8. Smysly. — 9. Sidlo všeobecnin. — 10. Přejchod k poznání pojmů. — 11. Rozum činný u Aristotela.

1. — Aristoteles, podobně jako předchůdcové jeho Sokrates a Platon, za podklad, za přední úkol celé filosofie považoval rozřešení problému noetického, prozkoumání původu a obsahu našeho poznání a vědění. V nejzákladnějších pojmech zůstával věrným žákem školy sokratovské. Zrovna jako Sokrates a Platon rozlišoval poznání smyslné od rozumového a přiznával, že pravé a jisté vědění není v poznání smyslném, měnivém a náhodném, nýbrž v poznání pravé, neměnné podstaty věcí, v poznání toho, co věc je v sobě ( $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \tau\eta\nu\ \epsilon\acute{i}\nu\alpha\iota$ ) — v pojmech všeobecných. — Vymaniv se však daleko více než učitel jeho Platon ze vlivu Heraklitova  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\acute{\epsilon}\iota$ , kladl zase větší důraz na sokratovskou indukci a připustil, že i smyslné poznání jest pozitivním pramenem našeho vědění, že právě ve smyslovém vnímání jest počátek našeho poznávacího pochodu. Nejsou ovšem jednotlivé smyslové vjemy, měnivé a in-

dividuální, již snad všeobecnými pojmy. Kdybys viděl jistou věc třebaš stokrát, vždy vidíš pouze jistou tu jedinečnou věc, ne však její podstatu, nepoznávaš pojem všeobecný, všem těm jednotlivým věcem společný. Smyslové poznání skytá nám tedy pouze zkušenost, že za různých podmínek měli jsme stejný vjem. Ale ani častá ta zkušenost není ještě totožna se všeobecným pojmem, neboť pojmy poznává pouze rozum. Obsah pojmů, všeobecně, není však snad oddělen od věcí skutečných, neexistují pojmy všeobecné o sobě, jak mylně soudil Platon, nýbrž ve věcech samých. Není tedy poznání smyslové zcela jedinečné, nýbrž pouze pro smysly; neboť k jedinečnému druží se všeobecně, podstata, což ovšem nepoznávají smysly, nýbrž rozum.

Poznali jsme již při zkoumání záhady boha u Sokrata a Platona, jak úzce souvisí problém noetický s problémem theologickým. Není tedy jistě zbytečno, pojednáme-li i při Aristotelovi poněkud důkladněji o základních zásadách logicko-noetických.

2. — Daleko účinněji a určitěji než Sokrates a Platon tvrdí Aristoteles, že jest možno dojít k pravdě a jistotě, že universální skepse neb čirý subjektivism jsou absurdní. Nutno ovšem

připustiti p r v é s p e k u l a t i v n í z á s a d y, jež již svou vlastní evidencí do-  
tvrzují, že jsou jisté a pravdivé. „Prvé  
a pravdivé jsou ty zásady, jež ne pro jiné,  
nýbrž samy sebou zasluhují víry; není za-  
jisté nutno zkoumati, proč jsou, neboť  
každá taková zásada sama sebou jest jistá.“<sup>1)</sup>  
Evidentní ty zásady netřeba nám ovšem  
nějak dokazovati. Jsouť tak jasné, že nejen  
subjektivně nás nutí k souhlasu, nýbrž i  
objektivní jejich hodnota stejně jasně a  
jistě z nich vysvítá. „Vůbec není možno,“  
praví Aristoteles v *Metaf.* III. 4., „chtíti do-  
kázati vše; bylo by zajisté nutno jíti do  
nekonečna, čímž ovšem každé dokazování  
by bylo znemožněno“. Ba první zásady jsou  
též daleko jistější než vše, co jimi dokazu-  
jeme, co z nich odvozujeme. „Dokazujeme-li  
něco a věříme-li něčemu pro první zásady,  
známe je a věříme jim více...“ *Anal.*  
*post.* I. 2.

3. — Ze všech zásad nejznámější a nej-  
jistější jest z á s a d a p r o t i k l a d u  
(*p r i n c i p i u m c o n t r a d i c t i o n i s*),  
o níž vůbec není možno pochybovati.  
„... Vždyť není možno, aby se někdo

---

<sup>1)</sup> *Aristot.* *Top.* I. 1. — V „*Anal, pos.*“ II. 2 pak  
čteme: „Jest nutno, aby věda, dokazujíc něco, vy-  
cházela z prvých, pravdivých, bezprostředních a  
známějších zásad.“

domníval, že táž věc jest i není v též době, jak prý říkal Heraklit; ovšem není ještě nutno, aby někdo to, co praví, též věřil . .<sup>1)</sup> proto všichni lidé každý důkaz převádějí na poslední tento princip.“<sup>1)</sup> Proto absurdní je jak Heraklitova universální skepse, tak Protagorův čirý subjektivism. Vždyť tvrzení Heraklitovo, že o všem nutno pro měnivost a nestálost pochybovati, obsahuje již samo v sobě odpor, podobně jako nesmyslné mínění Protágorovo, že člověk sám je kriteriem pravdy, neboť pak by totéž mohlo býti pravdou i klamem, nebylo by pravdy vůbec: kdo tvrdí, že vše je pravda, tvrdí, že i mínění opačné je pravdivé, kdo, že vše je klam, přiznává, že i jeho mínění je klamné. Srov. Arist. Met. X. 5.

4. — Aristoteles nespokojil se však jako učitel jeho s principy pouze spekulativními. Přírodovědecká metoda vedla jej k tomu, že uznal i zkušenost za pozitivní pramen poznání, že i ve smyslovém poznání viděl cestu k pravdě. Neodvozoval pouze ze všeobecných principů důsledky jako Platon, nýbrž postupoval též cestou opačnou: od

---

<sup>1)</sup> Srov. Arist. Met. III. 4. — Na několika pak místech tvrdí Aristoteles, že by bylo zcela nerozumno, chtít dokazovati zásadu protikladu. Srov. na př. Met. III. 4., IV. 3., X. 5.

jednotlivých faktů k všeobecným pravdám. „Nezapomínejme, že liší se zkum ze základů vycházející a k základům vedoucí... Začítí zajisté třeba od známého a to jest dvoji: jednak nám, jednak naprosto. Nám tedy začítí jest asi od toho, co nám je známo. Základem totiž je skutečnost: a kdyby ta dostatečně vysvítala, nikterak nebude již potřebí důvodu.“<sup>1)</sup> Patrně že vymanil se Aristoteles daleko více než Platon z vleku Heraklitova, že vrátil se k metodě Sokratově, jenž vždy induktivně si počínal. Když ze zkušenosti poznáváme, že něco se častěji děje, přicházíme na stopy všeobecná... z množství jednotlivin vzniká totiž všeobecnina. Z dojmů smyslových zůstává vzpomínka... Z častých takových vzpomínek na totéž zkušenost; častá upomínka stává se zajisté zkušeností. Ve zkušenosti však ne každé všeobecnině je východisko věd a umění.“<sup>2)</sup> „Je tedy jasno,“ praví Aristoteles dále, že k prvému t. j. pojímům, docházíme i n d u k c í, že i vjemy smyslové přispívají k tvoření všeobecnin.

5. — Z toho ovšem nijak ještě neplyne, že by snad poznání smyslové bylo stejné

---

<sup>1)</sup> *Arist.*, Eth. Nikom. I. 2. — překladu *Vychodilova* str. 8.

<sup>1)</sup> *Arist.*, Anal. post. I. 31.

povahy s rozumovým. Jednotlivý vjem i množství vjemů, tedy výsledek indukce, je něco zcela odrůzněného od všeobecného pojmu. Pojmy pak poznává jen r o z u m naprosto různý od smyslů. Rozum duše tedy tak zvaný (jmenuji totiž, rozumem to, čím duše myslí a soudí) není, dokud nemyslí, žádnou skutečnou bytostí. Tím také jest odůvodněno, že není smíchán s tělem; sice by se stával též nějakým takovým, jako studeným nebo teplým, anebo měl by také nějaké ústrojí, jako činnost; nic takové však není. A proto právem nazval duši místem tvarů, jen že jí není ona celá, nýbrž jen myslící, aniž jsou tam tvary ve skutečnosti, nýbrž v možnosti.<sup>1)</sup>

6. — Není-li výsledek indukce identický s pojmy všeobecnými, vyvstává ovšem otázka, jak si máme vysvětliti přechod z indukce k všeobecným pojmům, co jsou vlastně naše pojmy, jaký jejich obsah? V š e o b e c n é p o j m y j s o u n ě c o v e v ě d o m í č l o v ě k a, jsou vnitřní slova duše, která vyslovujeme o vnějších věcech.

---

<sup>1)</sup> *Arist.* O duši. III. 4. *Vychodilův* překlad 2. vyd. (v Praze 1914) str. 59. Original: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς . . . οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν διὸ οὐδὲ μεμιχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι.

Obsah jejich je všeobecný a neměnný. Pravím-li: Thales je filosof“, tu všeobecným pojmem je slovo „filosof“, neboť pojem ten mohu vysloviti o celé řadě jiných individuí: stejně mohu říci; „Heraclit, Pythagoras, Sokrates, Platon, atd. jsou filosofové.“ Naproti tomu pouze o jediném tomto individuu Thales mohu říci, že je Thales. Není tedy Thales pojem všeobecný. —

Otázka po obsahu všeobecných pojmů vedla nutně k otázce nové. Bylo nutno se ptáti, jsou-li ty pojmy pouze ve vědomí našem nebo něčím mimo ně skutečně bytující. Odpověď Aristotelova dokazuje, že t. zv. naivní realism staré filosofie stejně ovládal Aristotela jako Platona. Žádnému z nich ani na mysl nepřišlo, že by snad vědění a bytí si neodpovídaly. Aristoteles, přírodovědec, myslitel chladný, zkoumatel nejjemnějších podrobností, přirozeně zamítl Platonovu fantastickou říši ideí<sup>1)</sup> a hledal jinde, v samých jednotlivých věcech smyslných, reální korelát pojmů a našel je v podstatě věcí, v οὐσία, τὸ τί neb τὸ τί ἦν εἶναι, jak pravou podstatu věcí nazývá. „Die Begriffe sind

---

<sup>1)</sup> Hlavní důkazy Arist., proti platonským ideám jsou: 1. Oddělené ony idee Platon nijak přesvědčivě nedokazal: 2. musily by existovati nejen idee



keineswegs bloß subjektive Vorstellungen,“ pravi o aristoteliských pojmech R. Biese,<sup>1)</sup> „sondern sie sind die Formen und Prinzipien der Dinge selbst; das durch die Begriffe Gedachte ist das wahrhaft Reale; das wahre und allgemeine Wesen der Dinge. — Der Begriff erscheint so in der aristotelischen Erkenntnislehre wie die Idee in der platonischen Dialektik, als das einheitliche Prinzip des Logischen und Ontologischen, als der wirksame Grund des realen Seins und Erkennens. Die Idee in uns läßt uns die Idee außer uns, die in den Dingen verwirklicht ist, erkennen.“ Tedy jako logický obsah pojmu „filosof“, abychom zůstali při hořejším příkladě, nalézá se ve všech jednotlivcích zabývajících se filosofií a může o nich býti vysloven, tak i nalézá se ve všech lidech zabývajících se filosofií reální kořen, jenž působí, že všichni ti jistí lidé se nazývají „filosofové“.

Souhlasil tedy Aristoteles s Platonem,

---

substancí, ale i jiných věcí, což Platon nepřipouští; 3. praví-li se, že jsou vzory věcí a že věci na nich participují, jsou to jen básnické metafory; 4. nepřispívají k poznání věcí jednotlivých... Srov. *Metaf. I. 9.* — *Zeller* tvrdí, že důkazy těmito pro vždy vyvrácena platonská ideologie. — Srov. *C. Jež d. c.*

<sup>1)</sup> *R. Biese*, Die Erkenntnislehre des Aristoteles und Kants. Berlin 1877. Str. 31.

že vlastním předmětem vědy jsou všeobecniny, že bez nich není vůbec vědy, ale odchýlil se od něho v tom, že bytí jejich viděl ve věcech jednotlivých, ovšem to, co všeobecninou rozumíme, ne však způsob, jak ji pojmáme. Jednotliviny zanikají postupně, druhy však stále trvají a tak, i když popřel platonskou říši ideí, nepopřel předmět vědy. Naopak! Tím zajisté v soulad uvedl řád poznávací i bytný. Jako vyžaduje řád poznávací všeobecninu, pojem, tak zase řád bytný stále, trvalé bytí, podstatu. —

7. — Jednak Aristotelovo rozlišení jistého vědění a pouhého domnění, jednak četné výroky<sup>1)</sup> o pojmech, na př. pojem je λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι, σημαίνων, neb ὀρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστὶ καὶ οὐσίας neb ὁ μὲν οὖν ὀρισμὸς τί ἐστὶ δηλοῖ a pod. dotvrzují, že pouhá indukce nemůže nám bezprostředně a přímo podávati všeobecné pojmy. Všecky členy indukce vyplývají ze smyslných vjemů a podávají tudíž i v celku jen pouhé domnění, nikoliv jistotu, jež právě na pojmech spočívá. Indukcí nepoznáváme vlastní podstatu, nýbrž jen smyslné její účinky; z těch soudíme, že tu podstata jest, ale nepoznáváme, co jest sama o sobě. Není

---

<sup>1)</sup> *Aristot.* Top. 154a; Anal. post. 90b, 30; 91a. 1.

tedy i n d u k c e n i k d y v š e o b e c n á .  
Také zkušenost nedává nám naprostou  
jistotu, že jsme postřehli vše k podstatě  
náležící, a patří-li to, co jsme postřehli,  
skutečně k podstatě.

8. — Z toho ovšem ještě neplyne, že  
bychom měli i n d u k c í o p o v r h o v a t i , že zcela  
nic nepřispívá k tvoření všeobecných pojmů.  
To není možno tvrditi! Smysly poučují  
nás zajisté o existenci věci mimo nás a ne-  
mohou vlastní svou podstatou klamati, „neboť  
počitek svého zvláštního vždy je pravdivý  
a všem živočichům se ho dostává...“<sup>1)</sup>  
Klamati ovšem mohou, ale náhodou. V ka-  
pitole právě citované čteme dále: „Počitek  
co vlastních svých předmětů je pravdivý  
neb aspoň co nejméně klamný. Za druhé  
však týká se toho, čemu se pocíťované ja-  
kosti přisuzují a tu již možno se klamati;  
že totiž je něco bílé, v tom sice se nemý-  
líme, zda-li však bílé je toto či něco jiného,  
v tom se mýlíváme. A za třetí týká se  
vlastností společných, příslušných oněm ná-  
hodilým podmětům, které mají, myslím totiž  
na př. pohyb nebo velikost, o nichž už  
nejspíše z této činnosti vjemu povstávající  
lze se sklamati v počítku. Pohyb však  
z toho trojího, tyto vlastní předměty smyslů

---

<sup>1)</sup> Aristot. O duši. III. 3. — *Vychodilova* překladu  
2. vyd., str. 56.

na sobě bude se rozlišovati. Prvý totiž bude pravdivý, bude-li vjem současný, druhé mohou byti klamně, ať je vjem současný nebo není, zvláště kdykoliv předmět jeho je daleko.<sup>1)</sup>

Je tedy i smyslové vnímání pozitivním pramenem vědění a pravdy, nevede nás pouze k jakési pravděpodobnosti, jak soudil Platon, nýbrž k pravému a jistému vědění. Když zajisté smyslovým vnímáním docházíme k pojmům, jest přirozeně i ve vnímání vědecký a pravdivý obsah a netřeba, jak činil Platon, předpokládati nějaké nazírání duše na idee před spojením s tělem.

9. — Tak značné odchylení Aristotelovo od noetických předpokladů platonského systému vedlo nutně k důležité a významné odchýlce i od základních pojmů metafysických. Vněmy nemohly by zajisté nijak kladně přispívati k tvoření pojmů, kdyby objekty jejich, jedinečné věci smyslné, neměly účast na jejich obsahu. Všeobecně není mimověcí smyslné, není ve fantastické říši ideí, nýbrž ve věcech smyslných samých. „Bez všeobecnin není ovšem vědy,“ praví Aristoteles v Met.

---

<sup>1)</sup> L. c. 428b. 10.; překlad str. 58.

XIII. 9., „ale oddělování jich od věci smyslných je příčinou těžkosti a nepřijatelnosti platonských ideí.“ A na jiném místě (Anal. post. II. 15.): „Vnímáme ovšem věci jednotlivé, ale vněmy vztahují se na všeobecniny, na př. na člověka vůbec, nikoliv na člověka tohoto Kallia.“

10. — Indukce tedy skutečně přispívá k tvoření pojmů, ale jak poznáváme vlastní podstatu věci? Vždyť výsledek musí být vždy přiměřený příčině a nehmotné nutno nehmotně poznávati. Stačí pouhé poznání smyslové, a bychom si vysvětlili přechod k poznání pojmů? Jisto je, že je nutné, ale samo nestačí, neboť rozum a smysly jsou věci zcela různé a „vždy zajisté vzácnější jest působící než strádající“. Otáže se někdo: „je-li rozum něco jednoduchého a nezměnného a s ničím nic nemá společného, jak dí Anaxagoras, kterak bude mysliti, když mysliti značí jakousi trpnost? Neboť jen pokud dvě bytosti mají něco společného, může tuším jedna býti činnou, druhá trpnou. Dále, jest on sám také možným předmětem myšlení? Buď totiž, nelze-li to mysliti jinak než pouze na základě rozumové stránky a myslitelné je v něm jednota druhu, budou i ostatní bytosti mít rozum, anebo bude v něm něco přimícháno, co jej činí myslitelným

jako věci ostatní. A stran oné působnosti na základě čehosi společného vyloženo dříve, že co do schopnosti jest rozum jaksi svým myslitelným předmětenstvem, co do skutečnosti však ničím, dokud nemyslí. Třeba si to představit tak jako u tabulky, na které ve skutečnosti nic není napsáno; tak jest i s rozumem. U bytostí nehmotných myslící a myšlené je totéž: neboť vědomost zkumná a předmět takto věděný jsou jedno. Za to ve věcech hmotných jest předmět myšlení pokaždé dán jako možnost. Ty tedy rozum nemají, neboť rozum je nehmotná mohutnost pro takovéto předměty, kdežto on předmět myšlení sám v sobě chová.<sup>1)</sup>

2. — Tyto nesnáze daly Aristotelovi podnět k zvláštní jeho nauce „o rozumu činném“ (*intellectus agens*), již dobře možno, přes některé nesnáze pochodící většinou z přílišné stručnosti aristotelské, naší otázku zodpověděti. V hlavě V. téže knihy<sup>2)</sup> čteme: „Jakož v celé přírodě u každého druhu bytostí jedno jest látkou (totiž to, co jest jich všech možností), druhé příčinou a původem, pokud totiž je všechny uskutečňuje (jako na př. jest poměr umění

---

1) *Aristot. O duši. III. 4. Vychodilova překladu 2. vyd. (1914) str. 61.*

2) *Vychodilův překlad 2. vyd., str. 61. a 62.*

k jeho látce), nutně také v duši tyto rozdily jsou. I jest rozum jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že to všechno uskutečňuje, jakožto zdatnost jakási, na př. jako světlo jistým způsobem, totiž i světlo činí barvy možné barvami skutečnými. I tento rozum jest od těla rozdílný, nezměnný a jednoduchý a jeho podstatou jest činnost. Vždycky totiž vzácnější jest činné nad trpné a síla nad látku. Vědomost skutečná pak jest zajedno se svým předmětem; vědomost možná jest co do času přednější sice v jednotlivci, vůbec však ani co do času nikoliv; ale ne že by tento především jiným činný rozum někdy myslil, někdy nemyslí! Jen oddělen jsa rozum činný jest tím, čím sám jest, a jenom on jest nesmrtelný a věčný. Paměť arcíř neuchováme, jelikož on sám sice jest neporušitelný, avšak rozum trpný, bez něhož se nic nemyslí, jest pomíjivý (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φαρτὸς καὶ ἄνευ τούτου οὐδὲν νοεῖ).

Tedy rozum činný je to, co osvětluje nám představy, co umožňuje nám poznati podstatu věci, tvořiti pojmy všeobecné. On jest „síla duchové části naší duše, především myšlením, tedy bezvědomě působící, jenž obraceje se zvláště k citlivé části dodává jí potřebné pobídky, by působila na ducha, a stává se takto účinnou příčinou

našeho myšlení“.<sup>1)</sup> Rozum činný zbytečným činí Platonovo nazírání duše v říši ideí, ozařuje ve spoustě představ skrytou podstatu, duchové ve smyslném čině poznatelným. „Rozmýšlivé duši pak představy jsou jakoby počítky. Jakmile však v nich uzná nebo popře, dobro či zlo odporuje neb touží. Pročež nikdy nemyslí duše bez představy“.  
(... οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.)

Přílišná stručnost Aristotelova vedla k různým výkladům této nauky: Alexander Afrodisijský (3. stol. po Kr.) ze slova χωριστός, oddělený, soudil, že ona mysl působivá je cizí částí všeducha; totéž v podstatě hlásal později Averroës (12. stol.), a nejnověji Zeller. — Jiní, jako na př. Trendelenburg, ježto νοῦς παθητικός byl nazván φθαρτός, zničitelný, pomíjivý, pokládají jej za souhrn smyslů, jež k myšlení přispívají. — Sv. Tomáš, Brentano, Hertling a jich stoupenci přijímají výklad bezprostředních žáků Aristotelových Theofrasta a Eudema, že totiž i νοῦς ποιητικός i παθητικός jsou mohutností téže duše.<sup>3)</sup>

1) Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, str. 180.

2) Aristot. I. c. III. 7.

3) Srov. Brentano 1. c. str. 216.



### III.

Obsah: 1. *Arist. metafysika.* — 2. *Podstata a případy.* — 3. *Jejich rozlišení.* — 4. *Potence a akt.* — 5. *Akt.* — 6. *Pohyb čili změna.* — 7. *Princip pohybu.* — 8. *Princip mater. a formální.* — 9. *Látka a forma.* — 10. *Příčiny.*

1. — Jako bývá Aristoteles nazýván otcem dialektiky, tak možno jej též právem jmenovati otcem a zakladatelem metafysiky. Metafysické pojmy, jež stanovil a definoval, přešly do věd a dodnes jsou v plné platnosti. „Všichni lidé přirozeností svou touží po věděni,“ praví na počátku své *Metafysiky* a dodává, že k věděni docházíme zkušeností, pozorováním věcí zevnějších. K nejdokonalějšímu poznání však prý spěje ten, kdo zkoumá a poznává příčiny a základy zjevů. Věděni takové vyniká nad každé jiné, nezávisí již na žádném jiném, je základem vědy, moudrostí první, σοφία, φιλοσοφία ve vlastním slova toho smyslu. Později nazvána *metafysikou*.

Základ tvoří *metafysika obecná* čili *ontologie, ideologie*. Zkoumá bytí jako takové, pozoruje je všeobecně, t. j. bez smyslových determinací. — Bytím ovšem rozumí Aristoteles bytosti věcné, reální, jež jsou mimo mysl naši (τὸ ἔξω ὄν), nikoliv snad pouze v mysli. Je tedy světový názor jeho přirozený, řekl bych populární. Svět naplněn jest předměty, jež existují od

nás nezávisle sice, ale působí na smysly naše, čímž zjevují nám svou existenci. Při větší pozornosti nepoznáváme pouze existenci jejich, nýbrž i vzájemné vztahy a vlastnosti věcí.

2. — První z vlastností věcí, kterou všichni lidé dobře quoad rem znají, je rozlišení bytí v podstatu a případy, substance a akcidence. Bytí má různý význam: označujef jednak vlastní jestotu a jednotlivé věci, jednak proměnné znaky a jakosti, jak je vyjadřují kategorie. Když tedy bytí má tolikový význam, jest přirozeno, že první je to, čím věc v sobě jest, tedy podstata, substance. Mluvíme-li totiž o nějaké věci, jaká jest, nazýváme ji na př. dobrou nebo špatnou, ale nikoliv na př. člověk; ptáme-li se však co jest, tu ovšem zní odpověď na př.: člověk. Toto jest tedy to pravé bytí, kdežto ostatní nazývá se bytím, že jest pravého bytí buď kvantitou neb kvalitou neb něčím podobným. Takové bytí neexistuje ovšem pro sebe, ani odděleně od substance. Je tedy substance bytí prvé jak pojmově, tak časově, tak v poznání; je to stálý a nezměnný podmět a nosič všech proměnných znaků a jakostí, je to bytí v pravém slova toho smyslu.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Srov. *Aristot. Met. VII. 1.* — Jiná místa jednající o substance jsou VI. 1, 2, 14, 15, 16.

Podstata je dvojitá: prvá a druhá (*οὐσία πρώτη καὶ οὐσία δευτέρα*). Prvá všímá si bytostí jednotlivých, srostitých, jedinců. Na př. Sokrates, Pythagoras, Platon atd. jakožto individua jsou substance prvé. Hledíme-li na ně jako na lidi, t. j. jedince téhož druhu bytí, jsou substance druhé, označují podstatu všeobecnou. Skutečně existují vlastně jen substance prvé, neboť Aristoteles rozhodně popřel, jak nahoře jsme poznali, možnost bytí podstat povšechných, kterou hlásal Platon. Tedy pouze jednotlivina (*τόδε τι καθ' ἑκαστον*) je vlastně a opravdově bytostí, všeobecnina naproti tomu jest jí jen nevlastně a odvozeně.

3. — Čím liší se případy od podstaty? Podstata existuje sama o sobě, případek však jen v podstatě. Ovšem může býti případek jeden v druhém, ale jen tehdy, když oba připadají nějaké podstatě, když poslední podmět a nosič jest podstata. „Případek není případku případek, leč oba-li podstatě připadají,“ praví Aristoteles v *Met.* III. 3. Kdyby přestala existovati podstata, zanikly by i případy, ne však vždy naopak. Kdežto dvě substance nikdy netvoří vlastní vnitřní jednoty, dva neb i více případků téže podstaty jsou vnitřně spojeny, sjednoceny. Srovnej *Met.* VI. 13, 14, 15 a j.

4. — Rozlišení bytí v podstatu a případky vedlo logicky k rozlišení jeho v mohutnost a skutečnost nebo-li potenci a akt. Δύναμις, mohutnost, schopnost, potentia a ἐντελέχεια, skutečnost, skutek, actualitas (která slove též ἐνέργεια od slova ἔργον, dílo, značí-li určování samo, jak se jeví konáním), jsou základní pojmy celého aristotelského systému.<sup>1)</sup> Prvá jest soubor různých předmětných podmínek, jež mohou určeny býti v bytost jednotlivou; druhá určuje ty podmínky, činíc z mohutnosti, schopnosti pouhé skutečnost, tvoříc je opravdu touhle bytostí. —

Nejdůležitější rozdělení mohutnosti je v aktivní a pasivní: p r v á je „princip pohybu a změny druhého, pokud je druhý“, tedy výraz pro aktivní sílu a moc působiti změny; d r u h á, mohutnost to v pravém slova toho smyslu, je „princip pohybu a změny od druhého, pokud je druhý“ (ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὀπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλοσ), tedy vnitřní princip věcí, který umožňuje,

---

<sup>1)</sup> Trendelenburg v komentáři „O duši“ str. 259 praví, že δύναμις a ἐντελέχεια mají takový význam, jak pro celou filos. Aristotelovu, tak pro jednotlivé části, že možno je nazývati skutečným vlastnictvím Aristotelovým. — Vychodil v kom. „O duši“ nazývá je stěžejnými pojmy filosofie Aristotelovy.

aby se měnily působením jistých sil. Další rozdělování mohutnosti aktivní i pasivní nemá pro náš účel většího významu.

5. — Akt liší se od potence tím, že označuje uskutečnění věci, nikoliv pouhou možnost neb schopnost. Pravíme, že něco je v možnosti, když je vztah podobný, jako když pravím na př., že Hermes je v soše ...<sup>1)</sup> Definovati akt a potenci není ovšem možno; definice vyžaduje společný rod a specifickou diferenci. Společný rod mohutnost a skutek sice mají, totiž pojem bytí, nemají však specifické difference, ježto i to, čím se liší, zahrnuje v sobě pojem bytí, jest jen různý způsob téhož bytí. K poznání jich přispívá nám pouze analogie; na př. vztah stavitele k stavbě, probuzeného k spicimu, vidoucího k slepci, dokončeného k nedokončenému a pod. Z těchto vždy jeden značí akt, druhý potenci. Má se akt k potenci jako možnost ke skutečnosti, nehotové k dohotovenému, neuskutečnění ke skutečnému. Nad to jest jasno, praví Aristoteles I. c. IX. 8, „že akt je dřívější než potence: (φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστίν) a to jak pojmově,

<sup>1)</sup> Arist. Met. IX. 6. ... ἐστὶ δ' ἡ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, μὴ οὕτως ὡς περ λέγομεν δυνάμει, λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ  
Ἑρμ. γν

tak podstatou, časově však částečně ano, částečně nikoliv.

Pojmově jest dřívější proto, ježto možné můžeme definovati jen se vztahem na skutečné. Podstatou, ježto skutečnost je poslední cíl, pro nějž pouze existuje mohutnost; živočich na př. nevidí proto, aby měl zrak, nýbrž proto má zrak, aby viděl. Časově dřívější jest stejně druhem, nikoliv ovšem počtem. Pravi tu Aristoteles: . τὸ τῷ εἶδει τὸ αὐτὸ ἐνεργεῖν πρότερον, ἀριθμῶ δ' οὐ. a dodává, že skutečně stává se vždy z možného jen působením konu, na př. člověk vždy jen člověkem (z člověka).

Doplniti dlužno, že rozlišení bytí v potenci a akt u Aristotela jest nejen logické, t. j. rozlišení pouhého bytí v mysli, nýbrž i ontologické, t. j. rozlišení bytí věcného, skutečného. Přivedl k tomu Aristotela jeho realistický světový názor, uznání reálních věcí mimo nás, uznání substancí s případky, jež mohou zanikati a nové připadati, čímž možná jest i vnitřní změna věcí. Mohutnost jest právě ona schopnost věcí k určitým vnitřním změnám, kon pak uskutečnění této schopnosti. — Důkladnému objasnění stěžejních těchto pojmů věnoval Aristoteles téměř celou IX. kn. své Metafysiky.

6. — Ježto každé bytí je rozlišeno v mohutnost a skutečnost, jest třeba, abychom si ujasnili, co jest pohyb neboli změna. Aristoteles definuje pohyb ve III. kn. Phys. jako přechod z mohutnosti ve skutečnost, „skutečnost mohutnosti jako takové“ neb „skutečnost pohyblivého, pokud je pohyblivé“. 1) Prvky definice pohybu jsou tedy akt a potence, pohyb je přechodní, střední stav mezi nimi. Věci v pohybu jsou ovšem ve vzájemném vztahu. Děje-li se pohyb z relativně nejsoucího v jsoucí neb naopak, je to vlastně povstávání a zanikání. To jest pohyb ve smyslu širším; v užším smyslu jest pohyb trojí: kvantitativní, kvalitativní a prostorový, zvětšuje-li na př. těleso neb zmenšuje svůj objem, stává-li se teplejším neb studenějším, mění-li polohu v prostoru.

Patrně, že bez těles nebylo by ani pohybu. Slovo pohyb nesmíme však bráti příliš úzce. Aristotelická κίνησις jest pojem hodně široký, jak jsme právě poznali. Užíváť někdy Aristoteles slova κίνησις i ve smyslu μεταβολή a ukazuje ve Phys. V. 1. že každá κίνησις je vlastně μεταβολή, ale nikoliv ovšem naopak.

1) Arist. Phys III. 1. ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον. ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ, ἢ κινητόν.

S definicí pohybu úzce souvisejí i definice místa (τόπος) a času. Τόπος je vnitřní nehybná hranice tělesa (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον). Není tedy τόπος prostor, v němž se těleso rozprostírá, nýbrž mez, ve které se nalézá. Proto není ani místo prázdné a prostor je omezený. Svět rozestírá se do nekonečna a za ním není již místa. Pohyb děje se v plnu pouhou výměnou místa.

Definice času ve Phys. IV. 11. zní: ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον tedy míra, číslo pohybu vzhledem k době dřívější a pozdější. Čas není tedy totéž, co pohyb, nýbrž pokud pohyb jest měřitelný. Čas je bezmezný, svět věčný. Mezi dobou dřívější a pozdější je okamžik: n y n í; tím končí „dříve“ a začíná „později“. Je tedy „nyní“ při času jako bod při kvantitě. Pohyby jsou různé, čas vždy týž. Určení časová dějí se dle jisté jednotky, kterou nalézáme v denním rovnoměrném otáčení nebeské klenby.<sup>1)</sup>

7. Ve II. kn. Phys. učí Aristoteles, že věci ve světě jsou buď p ř í r o d n í neb u m ě l é. Živočichové a jejich orgány, rostliny, prvky, jako je země, oheň, voda a vzduch

---

<sup>1)</sup> Srovnej moje Otázky a problémy (Olomouc 1916). Essay „Čas a prostor“ str. 24—34.



jsou přírodní, neboť mají samy v sobě p r i n c i p p o h y b u a k l i d u. Principem tím liší se od věcí umělých, lidmi učiněných; k těm přistoupení musí něco třetího, totiž látka, z níž jsou.<sup>1)</sup> Je tedy příroda, jak čteme dále: *Princip a příčina pohybu a klidu, tam, kde je popředně a podstatně, nikoliv případně, neb, jak překládají scholastikové: principium et causa motus et quietis in eo in quo est prius et per se et non per accidens. Phys. II. 2. ὡς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτος καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηγός.*

Podrobněji o této definici promluvíme na jiném místě.

8. — Věci ve světě jsou různé nejen kvalitativními případy svými, nýbrž i vlastním bytím substanciálním, učil Aristoteles a zavrhoval tím jak atomism Demokritův, tak mínění Pythagorovo a Platonovo o podstatě věcí. Vida, že věci se mění, a to nejen místně, nýbrž i vzhledem k vnitřním svým vlastnostem (těleso studené na př. se otepluje, kapalné tuhne, vzduch mění se v páru atd.), odvozoval z reální této změny, že ve věcech je dvojí princip: princip m a t e r i á l n í, mohutnostní a p r i n c i p f o r m á l n í, aktuální. *Τὸ γενόμενον ἅπαν ἀεὶ*

---

<sup>1)</sup> Srovnej *Arist. Phys. II. 1.* počátek.

σύνθετόν ἐστὶ, καὶ ἔστι μὲν τι γινόμενον, ἔστι δὲ τι ὁ τοῦτο γίνεται, praví Aristoteles ve Phys. I. 7. a vyjadřuje tak, že dění věci předpokládá dvojí princip v nich, jeden zůstávající, druhý, který zaniká neb povstává, Princip prvý je reální mohutnost, též ὑποκείμενον zvaný; bez takového „podkladu“ nebylo by dění, vznikání věci vůbec možné.

Že dvojí je princip věci, dokazuje též rozbor pojmu *r e á l n í z m ě n a* jak případková, tak podstatná. Již způsob mluvy, na př. „člověk nehudebník stává se hudebníkem“, ukazuje dvojí princip. „Člověk“ zůstává, kdežto „nehudebník“. mizí a na jeho místo nastupuje „hudebník“ Změna tedy záleží v tom, že něco přechází z jednoho stavu ve druhý, nějaké reality pozbývajíc neb nabývajíc. Obyčejně děje se změna mezi protivami (nehudebník — hudebník), které však předpokládají vždy týž podklad. To, co bylo v možnosti k něčemu, stává se tím: tedy to, co se stává, složeno jest v možnosti a skutečnosti a to vede nás k zásadě základní: *γίγνεται ἅπαν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς*, vše vzniká z podkladu a formy.

9. — Aristotelská látka, materie (ὕλη) je tedy to, co zůstává při změně, co jest podkladem, subjektem každé změny: jest tedy

materie cosi neurčitého, bytí mohutnostní (*δυναμίαι*), z něhož mohou býti všechny jiné substance; látka však není žádná z nich, nýbrž pouze jejich vnitřní princip. Látku má vše, ať vzniklo přirozeně neb uměle; neboť vše má možnost býti a nebýti. Látku takto určená nazývá se prvá, *materia prima*, na rozdíl od individuální substance, jež může býti podkladem změn případkových, a nazývá se látka druhá, *materia secunda*. —

Látka prvá jest pouze jediná, ne ovšem tak, že by všechna tělesa měla jedinou numericky látku, nýbrž je tolikrá, kolik je individuálních podstat; ale ve všech má stejné vlastnosti a povahu. Ona nevzniká ani nezaniká, neboť jest poslední podklad dění. Kdyby zanikla, zůstalo by pouhé *nic* a nová látka musila by vznikati z ničeho. Z ničeho však zase nic.

Jako látka je *forma* vnitřní reální princip věcí. Jest to, co určuje a specifikuje látku *οὐσία κατὰ τὸ εἶδος, ὁ λόγος τῆς οὐσίας, ἐνέργεια, ἐντελέχεια*). Forma však není identická s podstatou; neboť tato předpokládá i látku, kdežto forma je pouze částečný princip, — jež nazýváme *forma substantialis* — podstatu určující. Při dění mění se formy: nehudebník stává

se hudebníkem. Tedy skutečně existuje substance, jejichž principy jsou látka a forma.<sup>1)</sup>

10. — Po rozboru pojmů látka a forma přechází Aristoteles k příčinám, co jsou a kolik jest jich. Ze všech příčin za nejdůležitější pokládá příčinu účelnou. Uznává ovšem hned na počátku obtíže, ale šťastně je překonává. Bez hlubšího ohledu mohli bychom se domnívati, že v přírodě děje se vše z vnitřní nutnosti. Neprší na př. proto, aby rostlo obilí, nýbrž že ve výšinách nahromaděno je mnoho vody. Zdálo by se tedy, že náhoda je principem pořádku v přírodě. To však byla by konkluse ne-logická, neboť v celé přírodě zjevný je všude účel.

#### IV.

O bsah: 1. *Aristotelské důkazy jsoucnosti boží.* — 2. *Důkaz z pohybu.* — 3. *Rozbor pojmu pohyb.* — 4. *Odůvodnění důkazu.* — 5. *Kritika tohoto důkazu.* — 6. *Důkaz ze stupňů dokonalosti.* — 7. *Provedení u sv. Augustina, Anselma a Tomáše Aqu.* — 8. *Důkaz z čirosti konu.* 9. *Důkaz teleologický.* — 10. 11. *Ocenění důkazů těchto.*

1. — Aristoteles nevěnoval sice ve své soustavě tolik lásky a síly problému boha

<sup>1)</sup> Aristoteles uznával ovšem i princip třetí *τέρησις* privace — tedy pouhé nebytí, které

jako učitel jeho Platon, jehož celá téměř filosofie je v podstatě theologická, zle přes to vhodně doplnil a určitěji vymezil četné theologické záhady svého předchůdce. Nejdůležitější kapitoly Aristotelovy „Fysiky“ i „Metafysiky“ zabývají se problémem boha a za poslední cíl takřka považují prozkoumání této záhady. Ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις, praví Aristoteles v Met. XII. 7. Jsoucnost boží hledí též dokázati přesněji, vědečtěji, než činí Platon podobně jako vlastnosti boží.

2. — Prvý a nejdůležitější, hlavně ve scholastické filosofii tak oblíbený, aristotelský důkaz existence boží, jest důkaz z pohybu a z m ě n y v ě c í. Jím dokazuje Aristoteles boha, jakožto „n e h y b n é h o h y b a t e l e“ (κινῶν ἀκίνητον). Na formu nejkratší uveden zní důkaz ten asi takto: Cokoliv se pohyhuje, přijímá z něčeho svůj pohyb; buď totiž ze vnějška neb z přirozenosti své.<sup>1)</sup>

Přijímá tedy vše pohybované pohyb od něčeho jiného, a to buď od toho, co též

---

nazývá principem proto, že podstať nemá jistou vlastnost, tedy jí může nabýti. Srovnej příklad: člověk hudebník a nehudebník.

<sup>1)</sup> Arist. Met. XI. 8 . . . τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι . . . Phys. VIII. 4 ἅπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπό τινος κινοῖτο.

od jiného jest pohybováno, nebo co nemá pohyb od jiného. I když přijímá pohyb od toho, co od jiného se pohybuje, přece musí existovati prvé pohybuující, co nemá již pohyb od jiného; neboť nemožná jest nekonečná řada pohybovaných, ježto v řadě nekonečné není členu prvního. Když vše se pohybuující přijímá pohyb od něčeho jiného, a b s o l u t n ě p r v ý h y b a t e l jest již n e h y b n ý, neboť pohybované, když se hýbe, jest mohutnost, nikoliv akt. Než to, co hýbe, jest již skutečně takové. Zahřívá na př. jen to, co skutečně (actu) je teplé. . Existuje tedy b ů h jako první, nehybný hybatel — πρῶτον κινῶν ὃ κινούμενον.

3. — Jak patrně, nejdůležitější pojem v celém tomto důkazu je slovo κίνησις — pohyb. Co značí ve filosofii Aristotelově slovo κίνησις? Κίνησις definuje Aristoteles ve Phys. III. 1. ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον — tedy skutečnost neboli entelecheia bytí mohutnosti jako takového, v kteréžto definici je zahrnut trojí způsob aristotelského pohybu: 1. pohyb místní, φορά, 2. změna kvalitativní ἀλλοίωσις a 3. změna kvantitativní, αὔξεισις καὶ φθίσις. Tento abstraktní ráz aristotelské definice pohybu má důvod v jednoduchosti a původ-

nosti pohybu vůbec, který nemůžeme převést již na zjevy jednodušší.

Výměr pohybu, jakožto přechodu z mohutnosti ve skutečnost, není vlastně definicí pohybu, nýbrž pouhým popisem, neboť pojem přechod předpokládá již pohyb. Důležité je též, že Aristoteles zahrnuje pohyb (κίνησις) pod obecnější pojem μεταβολή, avšak přesně rozlišuje od jiných druhů pohybu, povstávání a zanikání, γένεσις καὶ φθορά. Pohyb vyžaduje totiž již svým pojmem, že pohybované od začátku do konce musí existovati, neboť není přece možno, aby se pohybovalo to co neexistuje, podotýká Aristoteles ve Phys. V. 1. Ač slovo pohyb u Aristotela mívá obyčejně ráz fysický, přece pojímá Aristoteles pohyb i duchově. I vliv dobra a pravdy na myslícího ducha je pohyb, jako změna myšlenek jest též přechod z mohutnosti ve skutečnost, tedy pohyb.

4. — Aristotelův důkaz opírá se o tyto tři věty: 1. Cokoliv se pohybuje, přijímá pohyb od jiného (quod movetur, ab alio movetur překládá axiom ten sv. Tomáš Aqu.); 2. v řadě pohybovaných věcí nemožno jíti do nekonečna, nýbrž nutno, bychom dospěli k prvému, co sice pohybuje, ale samo je již nehybné; 3. to pak je — Bůh.

Jak odůvodňuje Aristoteles prvou větu?

Cokoliv se pohybuje, nutně přijímá pohyb od jiného, neboť nemá-li důvod pohybu v sobě, je hýbáno přirozeně něčím jiným. Má-li však onen důvod v sobě, budiž  $AB$  to, co se hýbe samo o sobě nikoliv však tak, že se hýbou části. Prvá domněnka může býti, že  $AB$  proto se samo sebou pohybuje, ježto se pohybuje celé a od ničeho jiného, něco podobného, jako kdyby  $KL$  a  $LM$  pohybovalo a samo bylo pohybováno, ježto tu není jasno, které jest pohybuující a které pohybované. Dále není třeba, by to co od jiného jest hýbáno, ve svém pohybu přestalo, ježto druhé jest v klidu, ovšem musí to, co je v klidu, ježto jiné přestalo se pohybovati, něčím býti hýbáno. Podle tohoto předpokladu vše, co se hýbe, má pohyb od jiného. Ježto přijali jsme  $AB$  jako pohybované, nutno by bylo i rozdělitelné; neboť vše pohybované je i dělitelné. Budiž tedy při  $C$  rozděleno. Nehýbe-li se  $CB$ , nehýbe se ani  $AB$ . Neboť kdyby se pohybovalo, bylo by  $AC$  v pohybu, kdežto  $BC$  v klidu... Když tedy  $CB$  se nepohybuje, je v klidu  $AB$ . Co však je v klidu, když druhé není hýbáno, je jistě od něčeho pohybováno; a tak tedy cokoliv se pohybuje, přijímá pohyb od jiného.“ (Phys. VII. začátek.)

Když tedy pohybuující se přijímá vždy pohyb od jiného, a to zase od jiného, a to



zase od jiného a tak dále, nutně existuje prvé hýbající, ježto nelze jíti do nekonečna. Srov. Aristotelovo odůvodnění této věty ve Phys. VII. 1.

5. — Tento, tak milý Aristotelovi důkaz existence boží, jest snad nejméně ze všech přesvědčující a správný. Domnívá se Aristoteles, že svět, jeho pohyb a změna, pořádek a čas sám, nutně jsou od věčnosti. Pohyb pak věčný, že žádá i věčného a nekonečného hybatele. „Nemožno stvořiti pohyb, ježto vždy byl,“ tvrdí Aristoteles. Také odůvodnění obou návěstí, jak jsme poznali, není zrovna nejšťastnější a nejpresvědčivější. Zvláště větu druhou možno vůbec pokládati za neodůvodněnou. Jiného ovšem rázu nabývá Aristotelův důkaz v textu sv. Tomáše Aquinského, jenž Aristotela leckde doplnil a osvětlil.

6. — Jak čteme u *Simplicia* „De coelo“ 130, pravil Aristoteles ve ztracených knihách *περὶ φιλοσοφίας*, že v těch věcech, kde můžeme mluvit o lepším, je i nejlepší. „Když tedy je v bytostech něco lepšího než jiné, jest také něco nejlepšího, což je samo božství.“ Důkaz tento není ovšem provedený a úplný, ale i jiná místa v *Met.* Aristotelově ukazují, že podnět k důkazu existence boží ze stupňů dokonalosti vyšel od Aristotela. Čtemeť na př.

v Met. II. 1. „Právem nazývá se filosofie vědou o pravdě... Není však vědy o pravdě bez poznání příčin. Každá věc je však mezi jinými sama právě tím největší, čím jiné jsou souznačné; má-li totiž to, co má stejné jméno, i podstatnou onu vlastnost od něho, jako oheň je nejteplejší, ježto je příčinou všeho, co je teplé. A tak je i to nejpravdivější, co je příčinou pozdějšího, jiného, je právě: ὥστε καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθὲς εἶναι.

Proto principy věci věčných jsou nutně vždy nejpravdivější; neboť nejsou jen na čas pravdivé, ježto neexistují jen na čas, aniž mají příčinu bytí, nýbrž jsou spíše samy příčinou jiných, tak že každá věc dle svého bytí má i pravdivost, ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.<sup>1)</sup>

7. — Patrně, že jedná se v tomto výroku o pravdu ontologickou, která shoduje se s obsahem bytí. Hlavní důraz klade se na to, že, když více věcí má stejnou, synonymní vlastnost, že mají ji dělením. Nutně je tedy něco, z čeho ji přijímají, jako teplé věci od ohně. Kde pak je ona vlastnost

---

<sup>1)</sup> Druhé podobné místo u *Aristotela* je ve *Metaph.* IV. 4., kde útočí na sofisty popírající princip protikladu. Snaží se ukázati, že i se stanoviska protivníků nutno uznati výroky pravdivější event. klamnější a tak i pravdu nejvyšší.

nejvíce, nejpravdivěji, tam je i nejdokonalěji. Vliv platonské ideologie je tu zcela jasný. Platon zajisté hypostasoval synonymum za ideu (εἶδος), jež má v sobě dokonalost celého druhu a z níž ostatní více neb méně oné dokonalosti přijímají.

Tuto Platonovu myšlenku přijal později sv. Augustín a užil ji k sestrojení důkazu jsoucnosti boží.<sup>1)</sup> Všichni poznáváme pravdu a toužíme po dobru. Není však nic pravdivého ani dobrého než tím, že přijímá svou pravdivost a dobrotu od pravdy a dobra absolutního. Tedy existuje pravda a dobro absolutní — Bůh. Od sv. Augustina převzal důkaz ten a důkladněji provedl Anselm z Canterbury ve svém Monologiu.

V přesné, stručné, logické formě podal však jej teprve sv. Tomáš Aquinský, jenž direktně se odvolává na Aristotela<sup>2)</sup> Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est... Est igitur aliquid quod

---

1) Viz *Augustinus*, De civ. Dei VIII. 6. neb „De lib. arb.“ II. 3. neb „De Trinitate“ VIII. 4.

2) *Summa theol.* 1. p. q. 2 a 3.

est verissimum et optimum et nobilissimum ;  
et per consequens maxime ens. Nam quae  
sunt maxime vera, sunt etiam maxime entia,  
ut dicitur II. Metaph. Quod autem dicitur  
maxime tale in aliquo genere, est causa  
omnium, quae sunt illius generis, sicut ignis  
qui est maxime calidus, est causa omnium  
calidorum, ut in eodem libro dicitur text.  
eod. Ergo est aliquid quod est causa esse  
et bonitatis et cuiuslibet perfectionis in rebus  
omnibus, et hoc dicimus Deum.

Svatý Tomáš prohlašuje zcela zřejmě  
za původce tohoto důkazu Aristotela. Jak  
ovšem citováním textu Aristotelova jsme  
poznali, nemluví Aristoteles na uvedených  
místech direktně o Bohu, ale výroků jeho  
možno k důkazu existence boží dobře nžíti.  
Pochybují také někteří, že výrok Simplicii  
je původu Aristotelského ; pochází prý od  
Alexandra.<sup>1)</sup> Možno konečně, že sv. Tomáš  
přijal důkaz od sv. Augustina a výroků  
Aristotelových užil jen k dovršení auktoritou.

8. — Z fakta, že mnoho bytí je v mo-  
hutnosti pouhé, dokazuje Aristoteles jsouc-

---

<sup>1)</sup> Dr. *Eugen Rolfes* v „Gottesbeweise bei  
Thomas von Aquin und Aristoteles“. Köln  
1898 píše na str. 230 : ...Demnach also hätte  
Simplicius den Text nicht aus Aristoteles genom-  
men, sondern Ausführungen des Alexander wie-  
dergegeben.

nost boží pod jménem čirého konu (actus purus). Srovnáváme-li substance s případky, poznáváme, že substance jsou bytí prvé. Kdyby byly všechny zničitelné, bylo by vůbec vše zničitelné, což si ovšem odporuje. Jest tedy třeba, aby existoval takový princip, jehož substance by byl kon — ἡς ἡ οὐσία ἐνέργεια, píše Aristoteles v Metaph. XI. 6. — —

Na jiném místě IX. 8. podává důkaz tento takto: Bytí v mohutnosti (δυνάμει ὄν) stává se bytím v konu (ἐνέργεια ὄν) jedině bytím v konu. Pročež povstávajícím věcem časově dřívější jiným jsou jiné, jež existují actu, v nichž tato povstávají: ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνέργεια ὄν ὑπὸ ἐνέργεια ὄντος, jako člověk vzniká z člověka, hudebník z hudebníka, tedy vždy z něčeho prvého, co samo již jest. Pročež tedy existuje prvé bytí bez passivní mohutnosti, čirý tedy kon, jehož podstatou je kon — ἐνέργεια — t. j. Bůh.

9. — Nejpopulárnější důkaz jsoucnosti boží je tak zv. důkaz teleologický, důkaz z účelnosti a uspořádanosti tohoto světa. Pořádek podivuhodný ve světě nemohl vzniknouti pouhou nutností, nýbrž předpokládá bytost rozumovou, jež vše uspořádala. Aristoteles na několika místech uvádí tento důkaz, ovšem ne zcela přesně, ani úplně. Zvláště vhodné je místo v Metaf.

I. 3., kde dokazuje, že nemožno za příčinu světa pokládati prvky neb snad pouze náhodu. „Pročež Anaxagoras, jenž prohlásil za příčinu světa a pořádku v něm *Noûs*, jest jako strážlivý mezi staršími filosofy

Obširněji probírá Aristoteles tento důkaz ve *Phys.* II. 4. Také v jiných nám nedochovaných knihách se zálibou vrací se Aristoteles k tomuto důkazu. Svědčí nám *Cicero*<sup>1)</sup>, že důkaz ten byl asi ve knihách *περὶ φιλοσοφίας*. Píše: *Praeclare ergo Aristoteles: Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent, deinde patefactis terrae faucibus evaderent in haec loca... aspexissentque solem... et coelum totum cernerent astris distinctum... quae cum viderent profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. Atque haec quidem ille.*“<sup>2)</sup>

10. — Žkougáme-li poměr tohoto důkazu k předchozím, je jasno, že předchozí důkazy chtěly zodpověděti otázku, odkud jsou všechny věci, kdežto poslední snaží se osvětliti i druhou neméně důležitou záhadu kam spějí? Ovšem možno tento důkaz vysvětlovati také ve smyslu pantheistickém, že totiž ze stop rozumnosti není ještě nutno

---

1) *Cicero* „*De nat. Deorum*“ II. 37.

2) Podobně svědčí *Sext. Emp.* „*Adv. Math.* IX. 20.“

usuzovati na existenci nadsvětového Boha, ale podobnou tendenci filosofii Aristotelově přičítati téměř je vyloučeno. Spíše ovšem možno připustiti, že důkaz ten je u Aristotela málo propracovaný a neúplný.

11. — Nejdůležitější a od Aristotela nejvíce propracovaný důkaz jsoucnosti boží jest prvý důkaz z pohybu a změny věcí. V něm vlastně v podstatě své kotví i ostatní důkazy, v něm podána jest celá metafysika aristotelská. Z něho můžeme odvoditi přívlastky aristotelského božství, dle něho učiniti pojem o tom, k jaké ideji Boha se Aristoteles povznesl, v čem překonal a doplnil své předchůdce.

## V.

Obsah; 1. Vlastnosti boha. — 2. Prvý hybatel jest nehybný. — 3. Nehmotný. — 4. Nejlepší. — 5. Co a jak poznává bůh. — 6. Transcendence boží. — 7. Závěr.

1. — Když Aristoteles v VIII. knize Phys. dokázal, že existuje prvý hybatel a ten že je nehybný (*ψανερόν, ὅτι ἐστὶ τὸ πρῶτως κινουὸν ἀκίνητον*), počíná určitěji vymezovati vlastnosti tohoto „nehybného hybatele.“ Nejdříve přesněji hledí určití vlastnost nehybnosti: „Prvý nehybný hybatel není již žádným jiným principem pohybován, a to

ani přímo ani nepřímo. Poslední bylo by tehda možno, že by tento princip byl sloučen s jiným, jenž by mohl zevně býti hýbán; prvý by se pak spolupohyboval.“

2. — „Je-li pohyb věčný, bude i hybatel věčný, je-li jediný; kdyby však jich bylo více, bylo by i věčných principů více... Stačí však princip jediný, který jako prvý, věčně nehybné mezi věčnými, pro jiné bude principem pohybu (ὅτι ἀνάγκη εἶναί τι ἐν καὶ αἰδίον τὸ πρῶτον κινουόν). Pohyb je vždy; je-li vždy a stálý, jest i jediný. Jediný pohyb vsak přísluší jedinému hybateli“ (Srov. Arist. Phys. VIII. 6.) Tento důkaz nebyl by ovšem uejpřesvědčivější. Logicky dle metafysických předpokladů aristotelských správnější jest důkaz jednoty Boha v Met. XI. Tu píše Aristoteles: „Čeho je na počet mnoho, má látku. Prapodstata však látky nemá, neboť je kon. Jediný prvý hybatel je tedy jak podstatou, tak počtem nehybný.“

3. — Existuje tedy, jak dokázal Aristoteles, jakási věčná a nehybná substance, rozdílná od smyslů. „Nemožno však je, aby tato substance měla nějakou velikost; naopak je nedělitelná a jednoduchá.“ (Met. XI. 7.) Poněvadž prvá hýbající substance



je čirý kon, vyplývá z toho, že je též nehmotná imateriální, neboť látka jest podstatou svou mohutnost a princip změny. Rozpravu o nehmotnosti a jednoduchosti prvního hybatele končí Aristoteles poukazem, že tedy musejí existovati tři věci: něco pohybovaného — svět, první pohybuující pohybované (první nebe) a první hybatel nehybný, ὁ οὐ κινούμενος κινεῖ, αἰθῆρον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα.

4. — Dokázal tedy dosud Aristoteles, že pohyb vychází od prvního hybatele, který sám je nehybný a neměnný. Nevysvětlil však dosud, do které kategorie příčin náleží pohyb prvního hybatele. To doplňuje v Met. XI. 7., když říká, že pohyb ten náleží do kategorie příčiny účelné. Poznání a touha nejsou na sobě nezávisly, nýbrž napřed nutno poznati předmět, po němž toužíme, ježto je dobrý. Ba poznání samo je závislo od věci poznanych. Prvá z těchto věcí je ona substance, jejíž podstata je kon. Tento předmět je také nejlepší a tedy i cíl poslední. Pohybuje, sám jsa nehybný, ježto nemusí teprve býti, nýbrž již je a ostatní po něm touží. Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τὰλλα κινεῖ.

Ovšem Boha, jakožto poslední cíl člověka, Aristoteles neuznával. Pišeť na po-

čátku své „Eth. Nikom.“ :<sup>1)</sup> „Všeliké umění a všeliké bádání, jakož i jednání a volba zdá se nésti za nějakým dobrem, pročez krásně udali dobrem býti to, za čím všecko spěje... Poněvadž pak jsou mnohé skutky a umění a vědy, povstávají také účely mnohé...“ Poslední cíl touhy a konání je nejvyšší dobro. Poznání tohoto cíle jest pro život důležité. Proto nejcennější je ta věda, jež nás s posledním tímto cílem seznamuje; to pak je státnictví: stát je tedy nejvyšší dobro člověka. Při této příležitosti vyvrací Aristoteles mínění předchůdců i Platonovo, že by bůh byl nejvyšším cílem člověka. „Byť i zajisté bylo nějaké dobro,“ praví na konci čtvrté kapitoly, „jedno, a to společně vypovidané neb oddílné jsoucí samo o sobě, zjevně nebylo by úkonným ani nezbytným člověku...“

5. — Nesnadná otázka jest, co a jak poznává bůh. „Kdyby ničeho nemyslil, jaká by byla jeho hodnota?“ Jistě tedy myslí aktuálně; je tedy netoliko νοῦς, ale i νόησις. „Nač však myslí? Buď na sebe neb na něco jiného; v tomto pak případě buď stále na totéž neb na rozdílné. .“ píše Aristoteles v Met. XI. 8 a končí αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως

<sup>1)</sup> Arist.: Ethika Nikomachová, přel. Dr. Pavel Vychodil, I. a str. 1. a násl.

νοῦσις — myslí tedy na sebe, ježto je nejlepší a jeho myšlení je myšlení myšlení. Ježto tedy Νοῦς a myšlené u všeho, co nemá látky, není různé, tu bude ἡ νοῦσις τῶ νοουμένῳ μία. Tu ovšem nastává otázka, co soudil Aristoteles o tom, zda bůh i jiné věci poznává, zda poznává svět vnější. Přesné odpovědi ve spisech Aristotelových nena-  
lezneme.

6. — Někteří novější auktorové, jako Z e l l e r, U e b e r w e g, S c h w e g l e r, S t o e c k l a jiní soudí, že bůh aristotelský jen sebe poznává, vlivu fysického na svět nemá. Dokazují mínění své direktními slovy Aristotelovými v Met. XI. 9., Eth. Nikom. X. 8., jež pro úsporu místa neuvádíme. Jiní autorové, jako B r e n t a n o, H e r t l i n g, R o l f e s, B r a n d i s, soudí, že nelze připustiti, že by měl Aristoteles tak neúplný pojem o Bohu. Brentano tvrdí, že Bůh sebe poznává, poznává v sobě celý svět, jak též středověcí scholastikové onen výrok Aristotelův vysvětlovali. I nám zdá se mínění druhé správnější.

Jiná otázka je, uznával-li Aristoteles t r a n s c e n d e n c i neb i m a n e n c i Boha. Bůh transcendentní nejen je odrůzněný od světa, nýbrž též existuje sám v sobě; Bůh imanentní je sice též od světa odrůzněný, existuje však v něm, podobně jako

třeba duše v těle; jest tedy vlastně duší světovou. Je téměř jisto, že Aristoteles učil úplně transcendenci boha. Důkazem jsou zřejmá slova Aristotelova, když jej nazývá „oddělený a o sobě existující“ a často kladený důraz na rozdílnost a nespojenost boha s látkou jakoukoliv.

7. — Ačkoliv jsem třetí a zvláště čtvrtou část naší studie podal zcela krátce, přece je zajisté jasno, že v osvětlení záhady boha vynikl Aristoteles a překonal všechny své předchůdce, ani Platona nevyjímaje. Nemá sice Aristoteles tak vznešeného pojetí boha jako Platon, ale za to, jeho důkazy jsoucnosti boží, rozlišení boha od všech věcí, jeho přívlastky boha jsou odůvodněnější a přesvědčivější. „Aristoteles“, praví Zeller, „prvým vědecky dokázal theism, neklada boha pouze z náboženské tradice jako inteligentního a sebevědomého, nýbrž dokazuje jej z principů svého filosofického systému.“ Není tedy divu, že scholastika a zvláště nejlepší její zástupce sv. Tomáš Aquinský rád přijal a propagoval myšlenky Aristotelovy a na nich zpracoval křesťanskou filosofii! —



## HLAVA V.

### Záhada boha v poaristotelské filosofii.

#### I.

Obsah: 1. *Karakteristika poaristotelské filosofie.*  
— 2. *Theofrast a Eudemos.* — 3. *Straton z Lampsaku.* — 4. *Škola stoická.* — 5. *Základní známky stoické theologie.* — 6. *Epikureism.* — 7. *Epik. theologie.* — 8. *Skepticism.*

1. — Již za života Aristotelova počala blednouti sláva Hellady. Stálé války a boje vnitřní, naprosté popírání mravních i náboženských zásad, mělo přirozeně mocný vliv na další rozvoj věd a umění. Filosofii minul zlatý věk! Povstala sice i po Aristotelovi řada nových škol filosofických, ale nebylo v nich originality; v jiné pouze formě opakovány a doplňovány myšlenky velkých mistrů.

Největší důraz kladen na praktický ráz filosofie: školy etické byly nejhledanější. Nejbližší žáci Aristotelovi zanechali po většině metafysických spekulací mistra svého a věnovali se více vědám přírodním a dějezpytným neb populárnímu zpracování etiky. Spekulace s větší daleko rychlostí než před Aristotelem stoupala, klesá nyní a upadá konečně v úplnou skepsi. Že záhada boha nenalezla v této periodě hlubších myslitelů, jest zajisté přirozeno. V žácích Aristotelových nebylo již tolik síly a hloubky, aby mohli dále rozvíjati jeho metafysiku a theologii.

2. — Prvý nástupce Aristotelův ve škole peripatetické, učitel, jak tvrdí Diog. Laërt., velmi oblíbený a spisovatel nad jiné plodný, byl rodák lesbijský THEOFRAST (372—288). Ze spisů máme však jen nepatrné fragmenty: dvě knihy botanické byly po celý středověk u veliké vážnosti. Hlavní pak zásluha Theofrastova je skutečně v rozšíření vědomostí rostlinopisných a vůbec věd praktických. Do spekulací metafysicko-theologických nerad se pouštěl.

V logice i v psychologii zůstává v celku věren zásadám Aristotelovým. Νοῦς je i Theofrastovi lepší, božský díl člověka; je člověku vrozen — σύμφοτος. Odchyluje se tu

tedy od Aristotela, ale odchylky nevy-  
světluje, podobně jako některé nepatrné  
odchylky od aristotelské theologie. — Sou-  
časně s Theofrastem působí E u d e m o s  
z Rhodu. Z jeho dějin matematiky a  
astronomie pozdější spisovatelé mnoho čer-  
pali.

3. — Pro záhadu boha největší důle-  
žitost ze všech peripatetiků má STRATON  
z L a m p s a k u, jenž pro svou náklonnost  
k přírodním vědám byl nazván *ὁ φυσικός*.  
Straton snažil se sjednotiti učení Aristo-  
telovo s Demokritovým, čímž však upadl  
v panteistický naturalismus či spíše mate-  
rialismus. Božského hybatele Aristotelova  
nahradil nevědomě působící silou  
p ř í r o d n í; přírodu vysvětloval podle zá-  
konů čistě přírodních, odmítaje tak veškeru  
teleologii.<sup>1)</sup>

Hlavní síly přírodní jsou podle Stratona  
teplá a studená; hmota je do nekonečna  
dělitelná a existuje i prázdný prostor.  
*Noös* není od těla oddělen. Duše lidská  
je jen částka světové síly v přírodě vlád-

---

<sup>1)</sup> *Cic. de nat. deorum* I. 13, 35: *omnem vim  
divinam in natura sitam esse censet.* — *Acad.* II.  
38: *Strato negat opera deorum se uti ad fabrican-  
dum mundum, quaecunque sint, docet omnia esse  
effecta natura.*

noucí. Čítí i myšlení je imanentní. Sídlo myšlení je v hlavě mezi obrvím.

Že toto učení mělo značný vliv na pozdější materialistické názory Alexandra z Afrodisie i pozdějších škol filosofických, netřeba pochybovati.

Jiní aristotelovci, jako Aristoxenos, Lykon, Ariston, Kritolaos, Diodoros, Kratippos a j., pro náš problém významu nemají, ježto pracovali více ve filologii a historii než ve filosofii.

4. — Novou školu filosofickou kolem roku 300 založil ZENON (340—265 př. Kr.) z Kittia, námořního města řeckého na ostrově Kypru. V mladém věku přišel do Athén a poslouchal tu přednášky kynika Krateta, megarika Stilpona a později i akademiků Xenokrata a Polemona. Když počal sám přednášeti, činil tak ve *στοὰ ποικίλη* — sloupení na severní straně náměstí athénské, ozdobeném obrazem malíře Polygnota; odtud název školy jeho — stoická. Athéňané oblíbili si jej pro moudrost i ctnost a věnovali mu zlatý věnec. Skončil sebevraždou.

Po smrti jeho šířili filosofii stoickou Kleathes z Assu v Troadě, Perseus z Kittia, Ariston z Chia, Herillos z Karthaga, Chrysippos ze Solaj.



Cíl filosofie spatřovali Stoikové v mravném jednání; středem nauky jejich je tedy etika. Přirovnáme-li filosofii k zahradě, tu logika tvoří zeď zahradu obkličující, fysika představuje stromy, etika jejich ovoce. Rozdělovali tedy stoikové filosofii ve 3 části: logiku, fysiku a etiku; theologii přičítali do fysiky. Noetický základ logiky byl čirý empirismus.

Fysika stoická uznává dvě velké kategorie: věci tělesné a netělesné. Vše skutečné je tělesné; i duše, rozum, božství jscu tělesné, neboť jen tělesné prý může působiti a trpěti. Dva jsou principy všech věcí: činný a trpný. Činný je příčina hmoty — bůh; trpný je příroda bez kvalit — látka, hmota.<sup>1)</sup>

Příroda je tedy bůh i svět, tvůrce i jeho dílo. Nejsou rozdělení, nýbrž jediná bytost — příroda. Ta ovšem se rozlišuje v přírodu tvořící a tvořenou; prvá je síla, druhá látka. Sílu nelze si představití bez látky a tuto zase bez oné. Látka universální

---

<sup>1)</sup> *Seneca*, Epist. 65. 2 praví: „...dicunt Stoici, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo movet. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat; ex illa varia opera ducit. Esse debet ergo, unde aliquid fiat, deinde a quo fiat; hoc causa est, illud materia.

je věčná; neroste ani se nezmenšuje; částečná ovšem se mění; je sloučenina ohně, vzduchu, vody a země. Z látky universální vychází svět, vše.

Jsou tři světy: prvý — bůh, jenž obsahuje všechny kvality věcí, jenž nerodí se ani nezaniká, z něhož vše vychází a v nějž vše se vrací; druhý — svět ve vlastním slova smyslu a třetí universum — sloučení to obou prvých. Na počátku byl bůh. Každé bytí bylo povahy ohnivě, měnilo se ve vodu a vzduch. Jako rostlina je v semenu, tak příčina světa v bohu. Oheň je prvý element, jenž směřuje k centru všech těles. Hustší prvky, země a voda, jsou trpné, jemnější, oheň a vzduch, činné. Po čase vrací se vše v božství, v oheň, z něhož znova vyvstane svět dnešnímu podobný.

5. — Je zřejmo, že fysika stoická silně připomíná filosofii Heraklitovu i prvky aristotelské. Základní známkou je tu materialism, ježto Bůh i duše mají ráz hmotný, dynamism, ježto princip činný i trpný jsou nerozlučitelné, a konečně i pantheism, ježto princip činný je jediný, bůh, oheň, z něhož vše vychází.<sup>1)</sup>

6. — EPIKUR narodil se 331 př. Kr.

---

<sup>1)</sup> Stovnej moji knihu „*Fi'osofa L.A. Seneky Vybrané rozhovory.*“ Druhé, dopl. vyd. V Příboře 1914 (Úvod).

Mládí prožil na S a m u, kde poslouchal přednášky platonovce Pamfila, jež ho však nenadchly. Větší vliv měly na něho přednášky d e m o k r i t o v c e Nausifana. Nejvíce zdá se, že získal soukromým studiem spisů D e m o k r i t o v ý c h. Ve 32 letech počal sám přednášeti filosofii, vychloubaje se úplnou originálností. Zemřel 270 př. Kr. Zdraví byl nevalného a ač pokládal za cíl člověka pozemskou blaženost, žil velmi skromně a o jmění děлил se se svými stoupenci. Nejznámější jsou z nich: M e t r o d o r o s z Lampsaku, H e r m a c h o s z Mityleny, nástupce Epikurův ve vedení školy, T i m o k r a t e s, I d o m e n e u s, Polystratos a j. Epikureism rozšířil se zvláště silně v říši římské, kde hlavním zástupcem byl TIT. LUCRETIUS CARUS didaktickou básní „De rerum natura.“

Filosophii definuje Epikur: činnost, jež přemýšlením nám zjednává blaženost. Dělí ji na tři části: l o g i k u, f y s i k u, e t i k u. V logice podává normy (kanyony) poznání a kriteria pravdy. Kriteria jsou vjemy, představy, city. Vjemý jsou zcela pravdivé a nevývratné. Míňení je pravdivé neb klamné, potvrzuje-li je vjem neb nikoliv. Byl tedy jako stoikové e m p i r i s t a. — Etika epikurejská spočívá úplně na kyrenaické. Nejvyšší blaženost

je v r o z k o š i. Ta závisí jednak od pohybu, jednak od klidu. Netřeba toužiti po každé rozkoši a každé bolesti se vyhýbati, neboť některé rozkoše mají v zápětí bolest a naopak. Ctnost je tedy jediná, správná cesta k rozkoši.

7. — F y s i k a, jež je zároveň i t h e o l o g i í, souhlasí v podstatě s fyzikou Demokritovou. Konstitutivní principy vesmíru jsou dva: těleso a prázdnota. Těleso je směs kvalit: velikosti, podoby, odporu (t. j. hutnosti a neprostupnosti), tíže a hmatatelnosti. Prázdnota je protiva tělesa, tedy netělesnost, nehmotnost. V e s m í r je složen z tělesa a prázdnoty, t. j. prostoru a je nekonečný. V něm existuje božství.

B o h o v é bydlí v mezisvětí, jsou dokonalejší než lidé, jsou blaženi a počtem nekoneční. Existenci jejich dokazují četné zjevy. O svět a nio lidi se nestarají. Svět je založen čistě m e c h a n i c k y. Z těles některá jsou složena, jiná jsou části těchto těles složených. Při dělení těles docházíme konečně na poslední, nedělitelné a neměnné části — a t o m y, jež sice velikostí značně mezi sebou se liší, ale jednotlivě jsou neviditelné.

Vlastnosti atomů jsou: velikost, podoba, tíže. O velikosti pochybovati nelze, ježto v případě opačném, nemohlo by vůbec žádné těleso existovati. Kdyby byly atomy

bez velikosti, nemohly by býti principy čili prvky těles. Tvar atomů dán je velikostí; může býti různý: atomy jsou kulaté, hranaté, ovální, vypuklé, konické atd. atd. Tíže dána jest jejich pohybem. Neuznává však Epikur jako Demokrit původní víření atomů, nýbrž atomy tíží svou padají a se odchyľují vlastní individuální v ů l í. Vznik konkrétních věcí je vlastně změna jejich. Zánik věcí je vlastně zase jejich změna. Při tvoření světa působí síly přirozené, nutné; každá účelnost je vyloučena. Atomy a prostor jsou věčné.

Duše je leňoučké těleso složené z nejjemnějších částek. Není nehmotná, ježto by nemohla ani působiti, ani trpěti. Skládá se z velmi jemných atomů kulatých a hladkých. Zkrátka, duši pojímá Epikur čistě materialisticky. A že ani záhada boha nedošla u něho prohloubení, jest jasno. — —

8. — Skeptické zásady sofistů, hlavně relativnost veškerého poznání, přijal a úsilně šířil PYRRHON z Elidy (360—270 př. Kr.). Nejvíce si zamiloval filosofii Demokritovou. Žil samotářsky a když tázávali se ho, o čem přemýšlí, odpovídal, že chce státi se dobrým. Dožil se 90 let. Ze žáku jmenují se Filon z Athén, Nausifanes z Teu, zvláště však TIMON z Fliu, jenž

ostře napadal ve všech svých spisech filozofy, kteří se nepřiklonili ke skepsi.

Hlavní zásady pyrrhonské skepse možno shrnouti v tyto věty: 1. Jaké věci jsou, nemožno poznati ani smysly ani rozumem: smysly ukazují nám věci, jak se nám jeví, nikoliv však jaké jsou ve skutečnosti; rozum spokojuje se tím, co se mu zdá vhodným, obvyklým — ἀκαταληψία —; 2. Jest tedy povinností naší neposuzovati jich — ἐποχή —; 3. Tím stanou se nám věci lhostejnými, ničím nedáme se pobouřiti a vždy uchováme si duševní klid — ἀπαρξία.

Pyrrhonská skepse byla jistě přes příliš výstřední, než-li by mohla počítati na bezprostřední stoupence. Zakladatelé střední akademie ARKESILAOS (315—241) a KARNEADES byli ovšem taktéž silně skepticky naladěni, ale přece jejich pochybovačnost není tak upřílišená, neboť nepochybují o všem, nýbrž obracejí se pouze proti stoickému dogmatismu a uznávají aspoň různé stupně pravděpodobnosti. Arkesilaos popíral oproti stoikům, že existují v nás představy, jež zcela jistě souhlasí s předměty; nutno tedy pro praktický život spokojiti se s větší neb menší pravděpodobností (probabilism).

Podstatu pravděpodobnosti a stupně její

zkoumal K a r n e a d e s z K y r e n y (214—129). Jisté vědění prohlásil za nemožné. Není také kriteria pravdy, ježto nemůžeme přesně oddělití představy klamné od správných. Také není přesných důkazů, ježto předpoklady musili bychom vždy dokázati a tak šlo by to až do nekonečna. Pravděpodobnost je, ale jsou i tu tři stupně: představy jsou buď jen samy v sobě pravděpodobny — *πιθαναί* —, nebo vzhledem k jiným neodporující — *πιθαναί καὶ ἀπερίσπαστοι* —, nebo konečně všeobecně dotvrzené — *πιθαναί καὶ ἀπερίσπαστοι καὶ περιωδημένα*.

Zvláště o s t ř e n a p a d l Karneades stoickou t h e o l o g i i. Stoikové hájili všude účelnost a ukazovali, jak vše je zřízeno k dobru člověka; Karneades ukazuje proti nim zase na četná utrpení a bezúčelnost u člověka i v přírodě vůbec a soudí z toho, že veškery důkazy pro jsoucnost boží jsou pochybené. Ba byly .by i chybné, kdybychom uznali účelnost, neboť účelnost může býti pouhá síla přírodní.

A to zdá se tím pravděpodobnějším, ježto pojem boha má sám v sobě mnoho odporů. Co žije na př., umírá též; jak tedy mohlo by božství zároveň žiti a býti věčným? Jak mohlo by býti blaženým a neměnným, když každé naše poznání je provázáno buď radostí neb žalostí? Bůh ne-

může ani býti omezený ani neomezený, neboť oboje si odporuje. Není též netělesný, neboť nemohl by působiti a žíti; je-li však tělesný, mění se.... atd. Pojem Boha si tedy ve všem naprosto odporuje, učil Karneades. Přes to však nepopíral existenci bohů, ježto prý víra v ně je užitečná. (Srov. Cic. de nat. deorum III, 12.)

Karneadův poukaz na jednostrannost stoické theologie a na nesprávné pojetí účelnosti jest ovšem oprávněn, ale za to jeho důkazy, že pojem božství obsahuje v sobě odpory, jsou zcela bezvýznamné, vycházejí z nesprávného předpokladu, že bůh je jen vyšší člověk a že jen to existuje, co hmatám neb vidím. Sensualism a empirism projevily se u Karneada ve formě velmi výstřední.

Pyrhonskou skepsi ve výstřední její formě znova obnoviti se snažil AENESIDEMOS z Knossu, jenž žil asi v posledních letech prvního století př. Kr. a později lékař Sextus Empiricus (kol 200 po Kr.). Pro náš problém má Aenesidemos význam hlavně svou kritikou pojmu příčiny. Pěkně vypisuje jeho názory podle Sexta Natorp ve „Forsch. z. Gesch. d. Erkenntnisproblems im Altertum“ (Berlin 1884) str. 134: „Wenn die ›Ursache‹ selbst-



ständig und aus eigener Kraft allein etwas zu wirken die Natur hätte, so müßte sie, da sie sich selbst u. ihre eigene Kraft immer hat, auch allemal die Wirkung hervorbringen; sonst nämlich ist sie wirkend nur in Beziehung auf das, worauf sie wirkt, und Wirkendes und Leidendes ist vielmehr nur ein Begriff mit zwei Namen, die wirkende Kraft liegt nicht mehr in dem einen als in dem andern. Z. B. das Feuer ist Verbrennung wirkend entweder für sich und aus eigener Kraft allein, oder es braucht als mitwirkend den brennbaren Stoff. Im ersten Falle müßte es immer brennen, im andern — woher wissen wir, daß vielmehr das Feuer die Ursache als geeignete Beschaffenheit des Holzes.“ Tedy příčina a účinek nejsou vůbec jisty dle Aenesidema. Příčina náleží mezi pojmy relativní (πρός τι), ježto musí vždy býti příčinou něčeho. Zásady tyto přijal i Sextus Empiricus a přirozeně též popřel možnost důkazů existence boží i vlastností božských.

Skepse taková dlouho nepotrvala, neboť duch lidský přirozeností svou touží po pravdě a nesnese příliš dlouhé pochybování. Brzo přešla v eklekticismus, hlavně u Římanů, kde nejpřednějším zástupcem tohoto myšlenkového směru byl M. T. Cicero.

## II.

Obsah: 1. Příčiny mysticismu. — 2. Žid Filon. — 3. — Jeho význam v dějinách záhady boha. — 4. Novopythagorovci. — 5. Platonští eklektikové. — 6. Vlastní novoplatonism. — 7. Plotin. — 8. Stoupenčí jeho. — 9. Proklus.

1. — Pohanství dožilo a skepse přirozeně nemohla ukojiti náboženskou touhu lidstva. Člověk zatoužil po extasi, po nadpřirozených a nadrozumových intuicích, tešil se uměním magickým, upadal v theosofii — zkrátka stával se mystikem. Na všech stranách vznikly nábožensko-filosofické sekty, jež směšující řeckou formu a ducha řeckého s orientální pantheistickou mystikou, poněkud alespoň uspokojovaly náboženský cit člověkův. Středem škol a sekt těch stalo se město Alexandria. „Pocit odloučenosti od Boha, touha po vyšším zjevení,“ píše Zeller, „karakterisuje poslední století starého světa, tato touha vyjadřuje především vědomí úpadku klassických národů a jejich kultury, pak též předzvěst nové doby...“

2. — Nejdůležitějším zástupcem nového tohoto myšlenkového proudu jest Žid FILON (25 př. Kr. — 50 po Kr.). Pocházel z vážené kněžské rodiny a žil většinou v Alexandrii. Studuje filosofy jak bar-

barské tak řecké, ale za největší učence pokládá kněze a proroky národa židovského. Potírá ostře epikureism, materialism, adorování hmotného světa i astrologii; z filosofů řeckých, zvláště z Platona, přijímá řeckou formu a odívá ji v orientální myšlenky a názory. Nedůvěřuje mnoho lidskému rozumu, hledá moudrost vyšší, jež jest bůh, s nímž spojuje se filosof v náboženské extasi. Ejhle m y s t i c i s m zoufající nad rozumem lidským a náhradu hledající v extasi!

3. — V d ě j i n á c h p r o b l é m u boha označuje Filon neobyčejný vliv zjevení božského na rozvoj a ujasnění pojmu boha. Filon nehlobá již o transcenci či imanenci boha. Nad světem existuje jediný, osobní, nekonečně dokonalý bůh — τὸ ὄν — ten, který jest. Bůh nejen je výše než veškero vědění a ctnost lidská, nýbrž i výše než idea dobra: κρείττων τε ἢ ἀρετῇ, κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὰγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.

V Bohu není žádné nedokonalosti, naopak veškeru dokonalost musíme mu přiřítati, a to nikoliv ve formě konečné, nýbrž nekonečné. Jest nekonečně blažený: ἀλυπὸς ἐστὶ καὶ ἄτροβος καὶ ἀκοινωνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμήεις, εὐδαιμονίας ἀκράτου

μεστός. O Bohu stvořiteli jasnějších názorů Filon nemá. K stvoření užil bůh, ježto sám nemohl dotýkati se nečisté hmoty, nehmotných sil a ideí, jež obkličují jej, jako služebníci svého pána. Nepojímá je pak Filon, jak se zdá, pouze jako snad vlastnosti boží, nýbrž jako skutečné bytosti, jež může i člověk uzříti.

Nejvyšší z těchto sil, ale nižší než vlastní božství, je *Logos*, idea ideí. Idee v něm obsažené jsou síly neboli bytosti duchové, andělé a demoni. Bůh je vzorem Slova, jako Slovo je vzorem všech jiných věcí. V člověku je *λόγος ἐνδιάθετος* a *λόγος προφορικός*, rozum a řeč. Svět hmotný je z látky, ale informován Logem. Zlo vychází jediné z hmoty, ježto od boha pocházeti nemůže. Člověk poznává božské věci jediné intuicí Slova.... **P o d n ě t k t a k o v ý m t o n á z o r ů m** dalo Filonovi jednak učení Platonovo a Stoiků, jednak narážky ve Starém zákoně. Jest ovšem obrovský rozdíl mezi **S l o v e m** u Filona a **Slovem** — Bohem v Novém zákoně. —

Účelem filosofie lidského života je poznání boha. Duše má se snažiti státi se sídlem boha, jeho chrámem; tím stane se silnou a ctnostnou. Splynouti s bohem můžeme jediné oddálením veškeré smyslnosti. Nej-

vyšší slasti jest trvání v bohu, přímé nazírání na něj, což jest možno jedině extasí. Πέρασ εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶσ καὶ ἀρρεπῶσ ἐν μόνῳ θεῷ στήναι. Zkrátka čirý mysticismus s nádechem skepse.

Dva základní názory Filonovy, totiž mystické pojetí božství a sprostředkující Slovo mezi Bohem a přírodou, přijaly i jiné školy té doby — Novopythagorovci a Novoplatonovci.

4. — Obnovitel pythagoreismu byl Nigidius Figulus a jeho vrstevník v Alexandrii Sotion. Nejdůležitějším mezi Novopythagorovci jest APOLLONIOS z Tyany, jenž žil v době Neronově.<sup>1)</sup> Apollonius rozlišuje nejvyššího boha od nižších; onomu nemají se vůbec přinášeti oběti, ba ani slovy nemá býti oslavován, nýbrž pouze rozumem (νοῦσ) pojímán. Všecky věci pozemské jsou nehodny toho, by mohly přiblížiti se k tomuto nejvyššímu božství. Nižší ovšem božství možno uctívati i oběti.

Filosofie a nejvyšší ctnost jsou totéž! Jako nejvyšší předmět filosofie je bůh, tak nejlepší způsob života je askese. Jiní Pythagorovci, jako Moderatus a Niko-

---

<sup>1)</sup> Srov. Fr. Drtina, Apollonios z Tyany. Osvěta 1917, str. 321 a násl.

m a c h o s z G e r a s y vyvíjeli dále tajemné teorie číselné a pojímali čísla čistě mysticky. Tak na př. jednotka značí boha, rozum, princip dobra, dvojka princip nerovnosti a změny, princip hmoty atd. atd.

5. — Předchůdci novoplatonismu jsou t. zv. platonští eklektikové, kteří jednak dále vyvíjeli, jednak směšovali platonské myšlenky s aristotelismem a stoicismem. Nejznámější jsou: Theon ze Smyrny, Plutarch z Chaironeje, Maximos z Tyru, Apuleius, Galenus, Celsus, Numenius a j.

PLUTARCH, naroz. v polovici prvního století po Kr., potíral epikureism a hlásal, že hlavní úkol a cena filosofie záleží v možnosti učiniti člověka ctnostným. Přijímal proto orientální prvky do názorů platonsko-aristotelských. Jako Plato uznává dva principy: Boha jako princip dobra, hmotu jako podmínku jsoucnosti zla. Pouhá hmota mu však ještě nestačí k vysvětlení, že zlo nikterak nepochází od boha, proto uznává jako zlo, pořádku světovému odporující, duši světovou. Jedna část její je vždy nakloněna k zlému, jest příčinou smyslnosti a vůbec veškerého zla. Podstatu boha neznáme; tolik však víme, že je jediný, neměnný, že

jest τὸ ὄν, a to vše víme z činnosti jeho ve světě. Patrně tu, že zcela jasně pochopil transcendenci Boha nad světem. Duše lidská jest orgánem božím; stává se tím čistší a svobodnější, čím více myšlenek jí samo božství vnuká. To pak děje se úplným oddáním se činnosti boží. Tedy mystické prvky orientální i u Plutarcha jsou jasny.

Ještě dále od Platona se odchýlil NUMENIOS z Apameje v Syrii v druhé polovici druhého století po Kristu. Vedle nejvyššího boha uznával stvořitele světa — δημιουργός. Prvý bůh je dobro samo, sama myšlenka (νοῦς), princip jsoucna (οὐσίας ἀρχή). Druhý bůh je dobrý účastí na prvním (μετουσία τοῦ πρώτου), působí na hmotu, tvoří svět, jest tedy princip dění (γενέσεως ἀρχή). Svět je třetí bůh. Podobné učení hlásal Kronios, vrstevník Numeniův.

6. — Vlastní novoplatonism založil Ammonios Sakkas koncem druhého století po Kristu v Alexandrii v Egyptě. Ammonios nezanechal spisů; názory jeho známe z děl žáka jeho Plotina. Snažil se dokázati úplnou transcendenci Boha novou, nezvratnou terminologií, napodobující křesťanství.

7. — PLOTIN narodil se v egyptském městě Lykopolis r. 205 po Kr. V 28.

roce věku počal zabývati se filosofií a poslouchal v Alexandrii různé filosofy až zalíbil si obzvláště Ammonia. Vlastním studiem získal si výbornou znalost všech filosofických nauk řeckých, zvláště Platóna a Aristotela. Ve 40. roce odešel do Říma a našel si tu dosti žáků. V Římě zůstal do r. 268 a následujícího roku zemřel v Kampánii. Spisy jeho vydal žák Porfyrios v šesti Enneadách. Díkce Plotinova je nejasná, neuspořádaná, daleká umělecké formy platonských dialogů.

Plotin jako všichni mystikové vycházel z mystických prvků orientálních. Rozlišoval smysly, intelekt a nejvyšší rozum. Smysly zjednáávají nám počitky; nejsou passivní, nýbrž aktivní částí duše, ježto umožňují jakýs takýs soud, ale pravé, vnitřní pravdě přece jen překážejí. Intellektem zjednááváme si vědomí o svých myšlenkách, ovšem vědomí neúplné, nejasné, obrazností promísené. K poznání nejvyššímu je třeba dojíti přímým nazíráním na božství, jednotu to nejvyšší a naprostou, ve stavu extase. Plotin prý sám, jak svědčí jeho žák, několikráte se těšil takové extatické intuici. Je tedy jasno, že Plotin uznal platonskou dialektiku, postup totiž od věci částečných k všeobecným a universálním, jež umožňuje pravou vědu, ale odchytil



se od něho uznáním *extase*, jakožto pramenu poznání boha i světa.

**B ů h**, prabytost, **p ů v o d n í j e d - n o t a**, τὸ ἕν, jež je zároveň τὸ ἀγαθόν, jest absolutně jednoduchý, není ani samo bytí, neboť i to má vlastnosti, není ani myšlení ani chtění, neboť není myšlení bez myšlenek, není chtění bez chtěného, není tedy zkrátka νοῦς, není osobností. Prabytost je výše, než veškero bytí a myšlení; je to neurčitá, nepodmíněná jednota, o níž nevíme ničeho jiného, než že je poslední příčinou všeho. Není pak poslední příčinou z níž (ἐξ οὗ) vše je, nýbrž kterou (δι' οὗ) vše jest. Svět nutně vyplývá z boha, jako rostlina ze semena, v němž je potenciálně obsažena. Vše, co jest nebo může býti, bylo od věčnosti v naprostém bytí (τὸ ὄν a vyšlo z něho.

Bezprostřední výtvor nejvyšší Jednoty jest Νοῦς, obraz to onoho τὸ ἕν. Nus vrací se k Jednotě a tak ji poznává i sebe sama, neboť každé teoretické poznání jest buď αἰσθησις, smysly podmíněné, neb νοῦς. V tomto je pět nejvyšších, Platonem vyznačených kategorií: bytí, pohyb, trvání, stejnost, změna. Nus tedy není již absolutně jednoduchý, jestiž v něm dvojíto: poznání a poznaného. Skutečný svět ideí, κόσμος νοητός, pojímá v sobě Νοῦς; svět smyslový jest světa tohoto klamný jen odlesk.

Obraz a výtvor tohoto Νοῦς je prvá duše. Náleží sice ještě k božskému, nadmyslnému řádu, ale dotýká se již hranic smyslů. Prvá duše vyroňuje jinou, méně dokonalou duši — druhou duši, jež je sloučena se světem jako lidská duše s tělem. Z ní vycházejí jednotlivé duše, oživující díly světové. Poslední odvozenina je hmota, látka, pouhá to možnost, beztvárnost, stín, temnota. Hmota je též prázlo. Svět periodicky se obnovuje.

Učení Plotinovo jest zcela jasná theosofie, věda o bohu, získaná mystickým, přímým naším nazíráním. — Uznává pak Plotin jakousi trojici, ovšem různou od křesťanské, nutnou emanací. Jednota nejvyšší plodí Νοῦς; tento emanuje duši světovou, jejíž emanace jsou stále nižší a nižší až ke hmotě. Svět tedy je stupnicí emanací až ke hmotě utvořené, ale netvořící, podobně jako nejvyšší jednota je neutvořená, ale tvořící. Tedy Jednota, Νοῦς a Demiurgos.

8. — Ze žáků Plotinových známí jsou Amelios a zvláště vydavatel jeho spisů PORFYRIOS z Tyru v Syrii (kolem 233—304 po Kr.). Jak sám praví, chtěl jen vysvětlovati a obhajovati učení Plotinovo, ale přes to počínal si dosti samostatně. Rozšiřoval ještě více než učitel jeho mystiku,

a to nikoliv v teorii, nýbrž v praxi; vycházejí z principu emanace boží duše světové, duchů stále nižších a nižších, šířil nekromancii, theurgii a vůbec umění magická. Byl urputným protivníkem křesťanství, jak svědčí jeho 15 knih *κατὰ Χριστιανῶν*, v nichž popírá obzvláště ostře božství Kristovo.

Emanace Plotinem i Porfyriem hlášané umožňovaly i allegorické vysvětlení polytheismu. O to pokusil se žák Porfyriův JAMBLICHOS z Chalkidy v Coele-syrii, jenž zemřel v době Konstantina Vel. Na pomoc přibral si číselnou mystiku pythagorejskou i prvky platonské. Bohů uznával množství přímo nekonečné, vylučuje pouze Boha křesťanského.

Nad Plotinovou nejvyšší Jednotkou, uznává jiné *ἔν*, jež není ani dobro samo, jež nemá vůbec vlastnosti, jež je *ἡ πάντη ἀπρήτος ἀρχή*. Pod tímto *ἔν* jest nižší *ἔν* totožné s *ἀγαθόν*. Jeho výtvořem je *κόσμος νοητός*, z něhož vyplývá zase *κόσμος νοερός*. Tento je trojčlenný: *νοῦς*, *δύναμις* a *δημιουργός*. Pak následují duše a to světové duše božské dle víry polytheistické; poslední jsou věci smyslné. Po jeho smrti ztrácel neoplatonism půdu, ale ožil za Juliana a Apostaty, ne sice jako filosofická teorie, nýbrž jako theurgická prakse, namířená proti vítězímu křesťanství.

9. — Svědkem posledního vzepjetí novoplatonismu byly Athény. Zde působili Plutarch, syn Nestoriův (zemřel kol. 433), Syrian z Alexandrie, komentátor Platona i Aristotela a žák jeho PRÓKLOS (kolem 410—485 po Kr.). Obnovil systém Plotinův a hleděl fantastickou theurgii a theosofii Jamblichovu odůvodniti myšlenkami Aristotelovými. Za tím účelem vysvětloval emanační proces pojmy tvořícího a tvořeného. Toto jest částečně podobné onomu, ježto vyplynulo z onoho, ale částečně i nepodobné, ježto jest jen odvozené. Zůstává tedy odvozené částečně ve své příčině, částečně z ní vystupuje. Touží však přece stále po sloučení s prapůvodem. Má tedy světový proces tři stadia trvání, východu a návratu: *μονή*, *πρόοδος* a *ἐπιστροφή*.

Tímto stálým a nesouladným rozdělováním a těmito subtilnostmi způsobil Proklos negaci vědy vůbec. Žáci jeho: Marinos, Asklepiodotos, Isidoros a Zenodotos, Hegias, Hermias a Damaskios dávali již přednost před filosofií magickým pověrám a pohanskému kultu a vůbec různým tajným uměním. —

Finis.

## UKAZOVATEL JMEN.

*Číslice ležaté* označují stránky, kde se pojednává o příslušném filosofu souvisle; *ostatní* číslice značí zmínky příležitostné.

- Aischylos 46, 53  
Alexander Vel. 109, 111  
Alexander Afrodisijský 127, 148, 160  
Alkinous 92  
Ammonios Sakkas 175  
*Anaxagoras* 18, 25-31, 32, 33, 36, 45, 51, 62, 64, 67, 68, 74, 110, 125, 149  
*Anaximander* 1, 4, 5, 7, 9  
*Anaximenes* I, 4-5  
Anikeris 84  
Anselm sv. 147  
*Antisthenes*  
Apollonios z Tyrany 173  
*Arkesialos* 166  
*Aristipp* 81  
Aristides 52  
*Aristodemes* 62, 63  
Aristofanes 54  
*Aristoteles* 4, 4, 14, 15, 24, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 45, 58, 60, 61, 65, 76, 83, 92, 93, 94, 108-156, 157, 158, 159, 175, 180  
Ariston 160  
Aristoxenos 160  
Augustin sv. 92, 146  
Averroes 128  
Amelios 178  
Baümker 92  
Brandis 23, 85, 92, 155  
Brentano 9, 127, 128, 155  
Büchner 36  
Carus T. L. 163  
Cicero 26, 58, 61, 84, 160, 169, 170  
Conti 6, 24, 39, 72, 79, 85, 92, 106

- Cousin 92  
 Damaskios 180  
*Demokritos* 32, 43—38,  
 45, 137, 163, 164  
 Demosthenes 54  
 Denis 72  
 Diderot 36  
 Diels 4, 8, 10, 13, 21, 22,  
 26, 28, 36, 42, 43, 44  
*Diogenes* 81  
 Diogenes Laert. 158  
 Diodoros 160  
 Dionysus 83, 84  
 Drtina 28, 143  
 Durdík 113  
*Empedokles* 18, 19—24,  
 25, 32, 33, 45, 51  
*Epikur* 36, 81, 162—165  
 Eudemos 128, 159  
*Euklid* 77—78  
 Euripides 25, 53  
 Farges 31  
 Feidias 46, 53  
 Filolaos 39, 42, 43  
*Filon Žid* 171—173  
 Filon z Athén 165  
 Gomperz 47, 49  
*Gorgias* 45, 48—49, 79  
 Grot 92  
 Hegias 180  
*Heraklit* I, 10-12, 15, 45,  
 48, 56, 83, 86, 90, 93,  
 94, 117, 118, 162  
*Hermion* 109, 111  
 Hermachos 163  
 Herillos 160  
 Herodot 53  
 Hertling 128, 155  
 Hesiod 8  
 Hieroklus  
 Homer 2, 8, 53  
**CHilon**  
 Chrysippos 160  
 Idomeneus 163  
*Jamblichos* 92, 179  
 Jež 93  
 Jourdain 92  
*Karneades* 166, 167, 168  
 Kleon 54  
 Kleathes 160  
 Kodrus 82  
 Kratetos 160  
 Kratipos 160  
*Kritias* 50  
 Kritolaos 160  
 Kronius 175  
 Lassale 12  
*Leukipp* 32—34, 35  
*Lukretius* 36, 38  
 Lutoslawski 92  
 Maier 74  
 Marinus 180  
 Maximos z Tyru 174  
*Melissos* 14—15  
 Metrodoros 163  
 Michelis 7  
 Miltiades 52  
 Moderatus 173  
 Mullach 20, 34, 35, 37,  
 42, 79  
 Nausifanes 163  
 Natorp 168  
 Nigidius Figulus 173  
*Nikias* 54

Ukazatel jmen.

---

- Nikomachos 92, 108, 174  
Numenios 175  
Pamfilos 162  
*Parmenides* 12—14, 15,  
19, 20, 25, 32, 35  
Panzerbieter 21  
Perikles 25, 54  
Pesch 92  
Pindar 46, 53  
*Platón* 9, 30, 38, 39, 45,  
49, 57, 59, 62, 65, 70,  
76, 77, 82—107, 109,  
111, 113, 114, 115, 117,  
118, 120, 124, 127, 137,  
146, 154, 156, 171, 175,  
180  
*Plotin* 92, 175—178, 180  
Plutarch 174, 180  
Polemon 160  
*Porfyrius* 92, 176  
*Pröklus* 92, 180  
*Protagoras* 45, 48, 49,  
54, 56, 81, 86, 117  
*Pyrrhon* z Elidy 165, 168  
*Pythagoras* 38—45, 83  
Rolfes 92, 148, 155  
Seneka 92, 148, 155  
Sextus Empiricus 160, 168  
Simonides  
Siplicius 4, 145, 148  
Sofokles 46  
Sofroniskos 55  
*Sokrates* I, 30, 45, 51, 52,  
53-75, 76, 77, 78, 79,  
80, 83, 85, 86, 93, 94,  
102, 111, 114, 115, 118  
Solon 82  
Sotion 143  
Stoeckl 155  
Stilpon 160  
*Straton* 159  
Syrian 180  
Thales I, 3—4, 120  
*Theodor* 81  
*Theofrast* 9, 128, 158  
Theon 75  
Timokrates 163  
Timon 165  
Tomáš Akv. 92. 129  
Tongiorgi 92  
Trendelenburg 92, 128,  
131  
Ueberweg 39, 155  
Vogt 36  
Vrfátko 113  
Vychodil 28, 29, 61, 113,  
118, 119, 123, 125, 126,  
132, 153  
Willmann 6, 39, 43, 47, 59  
Windelband 31, 50  
*Xenofanes* I, 8—10, 12,  
14, 21  
*Xenokrates* 109, 110, 160  
Xenofon 57, 59, 60, 61,  
62, 63, 65, 68, 69, 70,  
71, 73  
Zeller 7, 23, 28, 39, 60,  
73, 84, 92, 93, 99, 100,  
107, 113, 120, 128, 155  
156, 170  
*Zenon* z Eleje 14-15, 32  
*Zenon* z Kittia 160-162  
Zenodotus 180

## **PRÁCE, JEŽ AUTOR VYDAL KNIŽNĚ:**

**VÝVOJ PROBLÉMU BOHA VE FILOSOFII ŘECKÉ PŘED SÓKRATEM.** V BRNĚ 1905. Nákladem „Hlídky“.

**PROBLÉM DUŠE V ŘECKÉ FILOSOFII.** V Ivančicích 1906 Nákladem „Vychovat. listů“.

**ZÁHADA SPIRITISMU.** Kritická studie. V Ivančicích 1907 Nákladem „Vychovat. listů“.

**POJEM A VÝZNAM MYSTIKY.** V Praze 1908. Nákladem „Meditací“. Výzdoba Fr. Bílka.

**DNEŠNÍ OTÁZKY FILOSOFICKÉ.** V Praze 1909. Nákladem „Meditací“. Výzdoba Fr. Pacovského.

**ÚVOD DO FILOSOFIE.** V Olomouci 1912. Nákladem R. Prombergra. (2. vydání, rozšířené v tisku.)

**ČASOVÉ ÚVAHY FILOSOFICKÉ.** V Příboře 1913. Nákladem „Vychovat. listů“. Výzdoba Fr. Linka.

**VĚDA A VÍRA VE FILOSOFII STŘEDNÍHO VĚKU.** V Praze 1914. Nákladem V. Kotrby.

**FILOSOF A SENEKY VYBRANÉ ROZHOVORY.** Druhé, doplněné vydání. V Příboře 1914. Nákladem knihkupectví Fr. Drdáckého.

**OTÁZKY A PROBLÉMY.** Essaye časové a filosofické. V Olomouci 1916. Nákladem MCM.