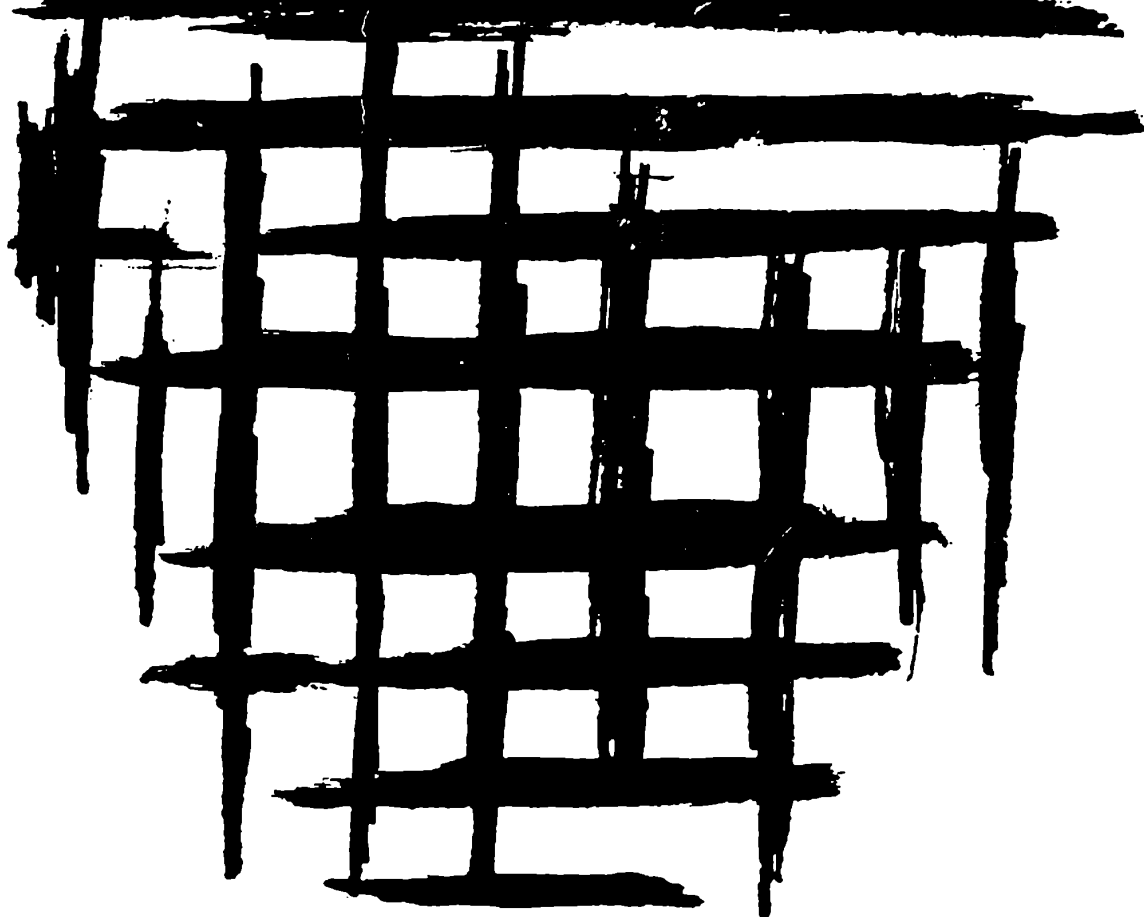


DOMINIK PECKA

ČLOVĚK



EDICE STUDIUM

DOMINIK PEČKA

ČLOVĚK

FILOSOFICKÁ ANTROPOLOGIE

I

ŘÍM 1970

© Křesťanská akademie, Řím.

Tiskla P. U. G. Roma

ÚVOD

V kapli Sixtinské, která je nejslavnějším dílem Michelangelovým a největším výzdobným celkem světa, je pohaslou modří, stříbřitou šedí a zlatistou červení zobrazeno drama Genese : rodí se nebeská tělesa, Sibylly otvírají a zavírají knihu osudu, proroci hřmí, blesk přeletuje z prstu Božího na prst prvního člověka — to je chvíle oduševnění prvního lidského tvora, jehož tělo leží na vrcholku hory. Hospodin se k němu blíží, mírný vánek vzdouvá jeho roucho nad hlavami geniů a jeho tvář vyzařuje otcovskou lásku. Jakmile se dotkne prstu Adamova, tělo oživuje : levá noha se skrčuje k povstání, o pravý loket opřen se vztyčuje trup, levá ruka se napřahuje k Tvůrci. Člověk se probouzí z mrákot nebytí k vědomému životu a užaslým zrakem patří na svého Stvořitele. Ten úžas však nevyvěrá jen z pohledu na tvář Boží, nýbrž i z pohledu na vlastní přirozenost, která je záhadná a tajemná. Člověk je tvor, který se táže po své bytnosti. Co jsem ? Odkud jsem ? K čemu jsem ?

Člověk je živá otázka. Bytost problematická par excellence. A nikdy nebude možno mu dát konečnou odpověď, která by vylučovala jakýkoli další neklid. Představa, jakou si člověk utvoří sám o sobě, je podstatným prvkem jeho života a proměňuje ho až do hlubin. Tou představou se stává jiným než by byl bez ní a žije v jiném poměru k světu než by žil a přijímá svůj úděl jinak než by přijímal.

Člověk je mysterium. To je třeba odůvodnit.

V obecném smyslu je mysterium to, co je nám skryto a utajeno. Je-li něco poznáno, přestává být tajemstvím. Je však otázka, zdali poznáváme věci dokonale a beze zbytku. Svatý Tomáš opakuje často, že bytnost smyslových věcí nám zůstává celkem skryta, poněvadž je jakoby pohřížena ve hmotu :

Přemnohé vlastnosti smyslových věcí neznáme a základ těch vlastností, které smysly vnímáme, v mnohých dokonale odhaliti nedovedeme (*C. gent.* I, 3).

Nedokonalost našeho poznání je dána tím, že nepostřehujeme věci přímým rozumovým vhledem, nýbrž prostřednictvím smyslů. Úkol rozumu je vníknout v podstatu věcí na základě jevů a případností vnímaných smysly a postihnout jejich příčiny, bez nichž by nebyly, čím jsou. Avšak žádná věc a žádná bytost se dokonale neprojevuje svým zjevem a žádná příčina není plně a cele zjevna ve svých účincích a proto se lidský rozum nedobírá dokonalého poznání věcí a bytostí. Rozumíme-li mysteriem předmět, který nedovedeme dokonale poznat a pochopit v jeho nejvnitřnější podstatě, nemusíme taková mysteria hledat daleko : jsou kolem nás i v nás. Fysik nikdy dokonale nepochopí síly působící ve fysicko-chemickém světě, ani fysiolog činnost organismů, ani psycholog život duše, ani metafysik hlubiny jsoucna.

Ještě *Dilthey* se domníval, že tajemství jsou jen ve světě duchovém a přírodu pokládal za cele vysvětlitelnou metodami kausálně-racionálními ; naproti tomu dnešní badatelé pracující pokusem a výpočtem vidí i v přírodě tajemství — a to nejen pokud jde o původ přírodních sil, nýbrž i pokud jde o jejich zákonitou činnost. V tom smyslu se již dávno vyslovil *Lichtenberg* :

V přírodě vidíme ne slova, nýbrž jen počáteční písmena slov ; a chceme-li čísti dál, shledáváme, že tak zvaná slova jsou opět jen počáteční písmena jiných slov (*Aphorismen* Reclam, Leipzig 1944, p. 90).

Po stránce tělesné je člověk nedokonalý, nemocný a trpící tvor, který se biologicky už nezdokonaluje (Dacqué dokonce tvrdí, že dnešní člověk představuje atavistický, k mesozoickým útvarům sahající typ), ale rozvíjí se v jiné, rámci hmotné přírody se vymykající dimensi a už z toho důvodu nemůže být chápán jako bytost ryze přírodní.

Člověk je průsečík dvojího světa a je si toho vědom. Je si vědom své vznešenosti a moci, ale i své slabosti a nicotnosti, své královské svobody i otrocké závislosti :

Co je člověk v přírodě ? Nic proti nekonečnu, všechno proti ničemu, střed mezi ničím a vším. Je nekonečně vzdálen toho, aby pochopil krajnosti, účel věcí a jejich princip jsou mu naprosto skryty v neproniknutelném tajemství, je stejně neschopen viděti nic, z něhož povstal, i nekonečné, v němž je pohlcen (Pascal, *Myšlenky*. Jan Laichter, Praha 1937, p. 35).

Je téměř nepochopitelné, jak jakýsi zlomek přírody, který ve všem závisí na jejím koloběhu, si troufá bouřit se proti přírodě a uplatňovat nárok na mimopřírodní původ a mimopřírodní cíl. Jinými slovy : vyšší sebevědomí člověka nelze vysvětlit z přírodního řádu. Na pomezí přírodní skutečnosti předkládá člověk dokumenty svého šlechtického původu : není jen z tohoto světa, nýbrž i z onoho, není veden jen nutností, nýbrž i svobodou, nepochází jen od přírody, jeho sebevědomí převyšuje vše, co se dá vyvodit z biologické, psychologické a sociologické stránky jeho života. Ve své podstatě je člověk trhlinou v přirozeném světě. Jeho vrcholné duševní výtvoř se nedají chápat jako pouhé výtvoř přírodní nebo dokonce výtvoř náhodné. Vrcholy a hlubiny lidského života jsou důkazem, že existuje duchový svět. Nejvyšší sebevědomí člověka je hranicí, před kterou se zastavuje řada empirických věd se svými částkovými a speciálními výsledky. Člověk, i když je nazírán jako pouhá bytost přírodní, je záhadný a neproniknutelný. Naturalistům je ovšem člověk jen » druh,

který krátkou dobu panuje nad jinými druhy na trpasličí oběžnici obíhající kolem trpasličího Slunce, jež samo je nevýznačným, průměrným druhem velké třídy stárnoucích hvězd, které viděly lepší dny » (Inge). Říci, co je člověk, i kdyby se definice omezila na výsledky přírodních věd, by vyžadovalo vědomosti přesahující možnosti jedince, ba celého lidstva.

Již antické myšlení je proniknuto snahou rozřešit záhadu člověka. Vždyť antický člověk pociťoval sám sebe jako záhadu, ba jako největší záhadu světa. Byl-li v helenistickém období označen člověk jako *mikrokosmos*, bylo tím vyjádřeno přesvědčení, že člověk v sobě obráží všechno krásné a velké, ale ovšem i záhadné, co je v makrokosmu. Zájem největšího filosofa prvního předkřesťanského století a snad i pozdějšího helenismu vůbec, Poseidonia z Apameje, směřuje k zařazení člověka do kosmu. Učení o sympatii veškerenstva přivádí Poseidonios k dokonalosti ve starověku nikdy nedosažené a uplatňuje tak své zkoumání stavů psychologických a parapsychologických.

Největší myslitel křesťanského starověku, svatý Augustin, si uvědomuje, že člověk je největším zázrakem přírody. Nelze pochopit, co je tělo a ještě méně, co je duch — a nejméně, jak tělo může být spojeno s duchem (*Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendere ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est. De civ. Dei XXI, 10*). Jak duch souvisí s tělem, člověk nepochopí, a přece je to člověk.

Ani střízlivému a věcnému duchu největšího středověkého myslitele, Tomáše Akvinského, se nejeví synthesa duše a těla v člověku jako snadno řešitelný problém. Strohý dualismus duše a těla, jakýkoliv spiritualismus spatřující absolutní propast mezi duší a tělem, je Tomášovi zcela cizí. Lidská duše není ryzí duch, její duchovost je nedokonalá : je to duch, který má schopnost a náchylnost ke spojení s hmotným tělem. Celé tělo a veškerá jeho činnost je dílo duše, která je přítomna

v celém těle a v každé jeho části celá. Duše je poznamenána tělesností a ta tělesnost vniká do ní tou měrou, že náleží k vnitřní dokonalosti duše. Duše nemá dokonalou přirozenost, není-li spojena s tělem... Třebas může i v odluce od těla trvat a myslit, nemá v té odluce svou dokonalou přirozenost (*Q disp de spir creat* a 2 ad 5). Jednota duše a těla je taková, že dvojítoť v ní téměř zaniká : z dvojího je třetí, co není nic z obojího, neboť člověk není ani duše ani tělo (ibid a 2 ad 10). Tělo je rozkvět duše a třebas duše nemá tělesnost v uskutečnění (in actu), má ji svou silou jako slunce teplo (ibid a 3 ad 16). Není tedy tělo žalář duše nebo kletba ducha, nýbrž spíše její záření. Důvod, proč duchová duše je jediným a výlučným principem těla, zní : Dokonalejší tvar působí přímo a sám vše, co nižší tvary působí různými prostředkujícími silami (ibid a 3 corp). Jinými slovy : » vnitřní tělesnost « duše je dána její nadtělesností a duchovostí. Není tedy duše nutně zotročena, nýbrž svobodně v tělo pohřížena. Tělo je záření ducha ve svobodě nadtělesnosti. — To vše není hladké a přímočaré řešení, nýbrž převod v tajemství (reductio in mysterium) : spojení s tělem v nadtělesnosti, tělo v rytmu svobodného lidského ducha. Člověk není abstraktní duchová bytost, nýbrž tvůrčí pohyb v mezích smyslového světa, duchově tělesný život i duchově tělesné poznání — a teprve v hluboké, neřešitelné problematice toho protikladu průnik smyslovým světem k Bohu.

Devatenácté století ztrivialisovalo bytnost člověka tou měrou, že anthropologie se brala jako část zoologie. Totéž století vydalo ovšem i dva největší řešitele záhady člověka : Kierkegaarda a Nietzscheho. Jakkoliv se oba v názoru na člověka rozcházejí, jedna věc je spojuje : snaha po vyšším pojetí člověka. Je-li Nietzschemu člověk » něco, co musí být překonáno «, znamená to, že to, co musí být překonáno, je bídny člověk degradovaný přírodní » vědou « na » plavou bestii «. Teprve dvacátému století byla vyhrazena úloha učinit záhadu

člověka ústřední otázkou filosofickou. Základní thema předložil Max Scheler svými úvahami o » věčném v člověku « a o » postavení člověka v kosmu », v druhé pak periodě svého vývoje thesís o » naprosté nedefinovatelnosti člověka », jejíž do určité míry oprávněný a hluboce metafysický smysl nelze popírat, jež by však měla spíše znít jako these o paradoxní podvojnosti a nezakotvenosti člověka, jak ji prožíval již svatý *Augustin* a vyjádřil klasickou formulí : *Hic esse valeo, nec volo ; illic esse volo, nec valeo — miser utrobique* (*Conf.* X, 40). To znamená : Zde, v tomto světě animálního pohřížení v přírodu bych mohl být doma, kdyby mé duchovní těžiště nebylo v mém věčném určení. Tam, to jest v čisté, hmotou nezatížené oblasti duchů bych chtěl být. Ale olověné závaží mé pozemské gravitace mně zabraňuje vystoupit do oné blažené výše. A tak můj domov není ani zde ani tam. Jsem právě jako člověk ubohá, bezdomá bytost — *miser utrobique*.

Člověk je bytost paradoxní, složitá a nesourodá. Je to bytost přírodní i nadpřírodní, hmotná i duchová, rodu mužského i ženského, bytost rozumová i instinktivní, svobodná i spoutaná, individuální i sociální, smrtelná i nesmrtelná. A její život se rozvíjí v neřešitelné polaritě jistoty a nejistoty, jasu a temnoty, uzavřenosti a otevřenosti, stálosti a změny, v ustavičné oscilaci skutečnosti a ideálu, mezi tím, co člověk jest a tím, co by býti mohl, měl a chtěl.

Člověk je jediný tvor, který se zabývá sebou, sebe vychovává, sebe překonává a sebe zdokonaluje. Jediný tvor, který je a dovede být nespokojen sám se sebou. A také jediný tvor, který se pokouší uniknout před sebou samým. Uniknout i do bludných představ o sobě samém, skrýt se před sebou, hrát si na pouhé zvíře, jen aby mohl strást tíhu vyššího poslání, své mravní povinnosti a odpovědnosti. A už ty pokusy o útěk samy dokazují, že člověk je více než » člověk « : *l'homme surpasse infiniment l'homme*, jak praví *Pascal*.

1. *Věda o člověku*

Člověk je bytost složitá, tělesná i duševní, individuální i sociální. Na zkoumání člověka mají účast hlavně tři vědy : antropologie, psychologie a sociologie.

Ve vědecké terminologii se často ujímají názvy nepřesné a nevhodné a tak se stalo, že termín » antropologie «, který by se hodil na označení obecné vědy o člověku, se zúžil na označení nauky o tělesných lidských vlastnostech, jež by se měla přesněji nazývat antropologií somatickou.

Rovněž výraz » psychologie « pocházející z konce šestnáctého století, kdy R. Goclenius vydal spis takto nazvaný, by doslovně znamenal » vědu o duši «. Vědou o duši by se však měla přesně nazývat jen filosofická, spekulativní či metafysická psychologie, ale nikoli psychologie empirická, která není vědou o duši, nýbrž vědou o duševních jevech a » duší « rozumí nadzkušnostní, za zjevy duševními se skrývající a jen úsudkem poznatelné jsoucno, uznávané jen za » hypothetickou « základnu duševních jevů.

Podobně nepřesný je výraz » sociologie « vytvořený Comtem. Jednak je to jazykové hybridní latinsko-řecké spřežení, jež bylo právem předmětem mnoha útoků, jednak je to název obsahově nevýstižný, neboť svádí k mylnému názoru, jako by předmětem » sociologie « byly jen zjevy » sociální « jako protiva zjevů individuálních. Sociologická práce sama je mnohem širší než výraz » sociologie « naznačuje. Již první budovatelé sociologie Comte a Spencer pojednávají o rodině, o občanech, politických organizacích, o jazyku, vědě, umění, mravnosti, hospodářství, technice, právu, výchově a dále o přírodním prostředí jakožto činiteli působícím na » společnost «, o fyzických a psychických vlastnostech člověka jakožto činitelích » sociálních «. Rozsah sociologické práce se počátkem dvacátého století stále zvětšuje, nabývá rázu encyklopedického a zabírá

stále širší okruhy poznání. Není téměř vědy, jejíž výsledků by si sociologie nevšímalá stávajíc se tak universální vědou o člověku a jeho díle.

2. *Antropologie somatická*

Somatická antropologie čili v běžném smyslu prostě antropologie je nauka o člověku s hlediska biologického. Základní poznatky čerpá z anatomie člověka, ze srovnávací anatomie, biologie, zoologie a palaeontologie. Důležitou pomocnou vědou je genetika. Nezbytnou součástí antropologie je srovnávací národopis (etnologie) a v tom směru jest jí pomocnou vědou prehistorie. Antropologie je věda souborná spojující v jednotný celek výsledky různých blízkých i vzdálenějších věd.

Pokud se obírá minulostí člověka, je antropologie vedena snahou určit vývojové postavení člověka v živé přírodě a to výzkumem nálezů z hlediska času i prostoru, rozčlenit lidstvo na různé skupiny a sledovat to členění až po dobu přítomnou. Vzhledem k přítomnosti člověka a lidstva zkoumá antropologie spojitost dnešních forem s formami dřívějšími ve snaze určit postavení dnešního člověka v přírodě a dnešní rozšíření, tvoření, přetváření a zanikání jednotlivých skupin, jež se navzájem liší biologicky nebo jen historicky či kulturně.

Antropologie se zabývá i otázkou budoucnosti lidstva z hlediska biologického, které v celkovém pojmání člověka a lidstva vystupuje v moderní době stále více do popředí hlavně vlivem poznatků medicinských a hnutí eugenického. V tom směru se rozvíjí bádání o postupu, rozlišování, členění a třídění lidských skupin jakož i o postupu tělesných změn a hodnocení všech patrných odchylek s ohledem na příští život. Kromě tělesných znaků (barvy kůže, očí, vlasů, tvaru hlavy, celkových rozměrů těla) si všímá antropologie i zvláštností duševního života plemen a národů a tak se zne-

náhla vymaňuje z neplodné morfologie, jež se bez zřetele k hodnotě zabývala v předcházejících desetiletích téměř výhradně měřením kostí a lebek, a posunuje své těžiště směrem k pomezí věd duchových.

Jelikož antropologie je soubor různých věd, není v její oblasti ani jednotného ani ustáleného theoretického roztržidění. Paul *Broca* při založení »antropologické školy« v Paříži 1876 rozlišuje :

1. všeobecnou antropologii obsahující a) zoologickou antropologii (srovnávací anatomii člověka) a b) biologickou antropologii (studující činnost lidského těla) ;
2. speciální antropologii a to a) studium přírodních skupin či plemen a b) národopis.

L. *Manouvrier* 1886 dělí antropologii na 1. anatomickou, 2. fysiologickou a 3. sociologickou.

D. G. *Brinton* doporučuje 1892 dělit antropologii na 1. somatologii, 2. etnologii, 3. etnografii a 4. archeologii.

E. *Schmidt* 1897 dělí antropologii na 1. fysickou, jež zkoumá tělesné vlastnosti a) člověka vůbec a b) lidských plemen, a 2. etnickou, jež zkoumá duševní život a společenské vlastnosti lidstva a popisuje a) život národů (etnografie) a b) zákonitosti v životě národů (etnologie). K nim pak připojuje antropologii historickou.

Lehmann-Nitsche 1906 rozeznává 1. antropologii dnešního člověka a 2. antropologii dřívějšího člověka, a v každé části rozlišuje antropologii fysickou a psychickou.

G. *Engarrand* a F. *Urbina* 1908 kladou vedle sebe 1. antropologii v užším smyslu (anatomii a fysiologii), 2. palaeontologii (prehistorii), 3. nauku o lidských plemelech, 4. nauku o plemenném složení národů, 5. sociologii, 6. studium náboženství, 7. linguistiku etc.

Podle R. *Martina* 1907 je v soustavě fysické antropologie obsažena 1. všeobecná fysická antropologie

(variace, dědičnost, selekce, vliv zevních faktorů, míšení a křížení, vývoj a zánik plemen), 2. speciální či systematická antropologie, jež zahrnuje somatologii, morfologii, fyziologii, psychologii, pathologii, a 3) antropografie (popis plemen, fylogenie a poměr k ostatním primátům, místo a doba antropogenese, vyhynulé tvary hominidů, klasifikace a geografické rozšíření plemen).

Matiegka dělí antropologii na

1. palaeantropologii (vývoj hominidů, místo, čas a příčiny antropogenese, vyhynulá lidská plemena);
2. prehistorickou a historickou antropologii (člověk, jeho plemena a jejich osudy v době prehistorické a historické);
3. zoologickou antropologii (dnešní člověk, jeho postavení v přírodě, poměr k ostatnímu tvorstvu, jeho tělesné a duševní znaky);
4. rasovou antropologii (dnešní lidská plemena, příčiny jejich vzniku, roztržidění, geografické rozšíření, křížení, nerovnocennost, vymírání);
5. etnickou antropologii (znaky a vlastnosti národů podle jejich plemenného složení);
6. sociální antropologii (rozvrstvení a roztržidění historicky vzniklých, umělých lidských skupin podle plemenné příslušnosti nebo původu; vlivy sociálních poměrů na tělesné znaky);
7. všeobecnou antropologii (biologické zákonitosti, variabilita, dědičnost, vliv zevních faktorů etc). (Jindřich Matiegka, *Filosofie somaticko-antropologická*. V komisi Bursík a Kohout, Praha 1941, p. 5.)

3. *Antropologie psychická čili psychologie*

V nejširším významu je psychologie nauka o duši. Ta nauka vyrostla z půdy filosofie a své vztahy k filosofii nebude moci nikdy bez opravdové újmy přerušit.

Předmět té nauky, lidská duše, je tak obsáhlý, složitý a vznešený, že hlubší zamyšlení nad ním vede k otázkám, co je člověk, jaké je jeho postavení ve světě, jaký je poměr ducha a přírody, jaký je vztah duše a těla a jiným podobným otázkám. Takto pojatá nauka o duši nesmírně přesahuje vše, co lze získat pouhým pozorováním duševních dějů. Ta okolnost vedla Christiana *Wolffa* k rozlišení psychologie racionální a psychologie empirické. To rozlišení však *Wolff* důsledně neuplatnil. Jako ve všech oborech, tak je třeba i v psychologii spojovat postup empirický a racionální, tak aby podle výroku Aristotelova myšlenka a skutečnost vzájemně si vydávaly svědectví.

Racionální či metafysická psychologie zůstává částí filosofie, kdežto empirická psychologie omezujíc svůj předmět na látku danou zkušeností se stává samostatnou vědou. Samostatnost toho předmětu popírají materialisté považující duševní děje jen za pouhý doprovod dějů hmotných. Psychologie jest jim jen součástí fyziologie. Ale i kdyby měli pravdu a i kdyby veškeré duševno bylo podmíněno fyziologicky, zůstává rozlišení mezi dějstvím duševním a tělesným neotřeseno, neboť nikdo, ani materialista nemůže pokládat dění v mozku za totožné s myšlenkou, byť sebe více zdůrazňoval závislost myšlení na mozku. Žádný fyziolog dosud nezjistil, jaká je souvislost mezi dějstvím tělesným a duševním, takže platí, co jeden fyziolog řekl na adresu svých kolegů: » Jsou to šoféři, kteří znají ulice a čísla domů, ale nevědí, co se děje v nich.« Sokrates zůstal ve vězení, místo aby uprchl, jak mu radili jeho přátelé. Fyziologicky by se to dalo vysvětlit na základě určitých pochodů v jeho kloubech a šlachách — psychologicky vysvětlitelné je jeho chování úctou k zákonu.

I když se duševnu upírá samostatná realita, musí být přesto uznáno za zvláštní s fysickým dějstvím nersrovnatelný zjev. A už to stačí, aby byla psychologie uznána za samostatný vědní obor. A i kdyby duševní

dějství bylo pouhou stínovou hrou doprovázející dějství tělesné, bylo by studium té stínové hry samostatným vědeckým úkolem. Empirická psychologie je tedy věda reálná mající vlastní a samostatný předmět, totiž duševní život.

Šíře toho předmětu se obráží hlavně v definicích, jež vesměs postrádají jednoznačnosti. Tak definuje Co. H. Judd a podobně F. Krejčí psychologii jako vědu o vědomém, za studium zkušenosti ji považuje K. Dunlap, za vědu o chování živých tvorů W. Mc Dougall. J. Watson ji přidružuje k vědám přírodním a rozlišuje pouze zvláštní lidskou aktivitu a zvláštní lidské vztahy. K. Koffka vidí její úkol ve studiu poměrů a vztahů (Verhalten) živočichů k okolí. Různost těch výměrů spočívá na různosti hledisk a způsobů pozorování a hodnocení, rovněž však na nestejném rozsahu jevů, jež jsou zabírány do oblasti duševního dějství.

Prvním úkolem psychologie je popis duševního dění a jeho vztahů k jiným dějům současně prožívaným. Vlivem přírodovědné orientace si starší psychologie libovala v analýze duševních jevů a snažila se dospět k tak zvaným elementům, to jest k prvkům relativně nejjednodušším. Novější, tak zvaná celostní psychologie, si všímá uzavřenosti a členitosti duševních jevů. Dalším úkolem psychologie je třídění duševních jevů. To třídění je nutné již proto, že popis je možný jen pomocí ustálených pojmů: vjemu, představy, myšlenky, citu, vůle, pozornosti atd. Jiným úkolem psychologie je zjistit vznik a vzájemnou souvislost duševních dějů v jejich zákonitosti a tak dospět k jednotnému výkladu těch dějů. Plníc ten úkol musí se psychologie přizpůsobit zvláštní povaze své látky a nesmí předem očekávat, že lze duševní život vyjádřit pojmy, jež platí v přírodních vědách. Příčinné hledisko nestačí k vysvětlení všech duševních jevů: mnohé duševní děje, na příklad myšlení, je třeba chápat i teleologicky, to jest na základě souvislosti prostředku a účelu.

Základní metodou empirické psychologie, jež nemůže být nahrazena žádnou jinou, je sebepozorování (introspekce). Jen sebepozorování otvírá přístup k dění, které z vnějšku není postižitelné. Sebeopozorování doplňuje psychologie pozorováním druhých (extrospekci). Pozorování druhých je v podstatě totéž, co studium chování, to jest projevů postižitelných z vnějšku. Pokud jde o děti a primitivy, je studium chování hlavním zdrojem poznání. Vnější chování musí být interpretováno, a to na základě souvislosti mezi výrazem a duševním dějem. Tak se interpretují obličejové rysy jako výraz charakterových vlastností, pohyby jako výraz prožívaných citů. Kromě introspekce a extrospekce užívá psychologie i metody experimentální, jež záleží v záměrném navodění určitých duševních jevů a jejich objektivním zkoumání. Experimentální metodou se psychologie blíží ideálu přírodních věd, jejichž základem je měření. Ovšem v duševním životě člověka, který není jednoznačný a neměnný jako dění anorganické, je pokusná metoda sice oprávněna, ale jen s výhradou, že se výsledky, třebaš reálné, nevydávají za data exaktní a že se jich užívá jen k doplnění a prohloubení, případně potvrzení přímého pozorování.

Výzkum duševního života není snadný. První nesnáz psychologie tkví ve výlučné subjektivnosti duševna. Duševní děj ve své niternosti je bezprostředně dostupný jen tomu, kdo jej prožívá. Jeden a týž duševní děj nemůže být pozorován současně několika osobami jako na příklad chemický proces. A tak je sebepozorování jediná přímá cesta k poznání duševna a jen vědecká spolupráce, vzájemné doplňování a kontrola výsledků sebepozorování mohou odpomoci nedostatkům vyplývajícím z nevyhnutelné subjektivity duševna. Ostatně sebepozorování samo není prosto obtíží, poněvadž je to reflexe o duševním ději současném nebo minulém, a tudíž cosi umělého, ne-li nemožného. Sotva je možné, aby někdo byl chladným divákem, když se jeho nitro

bouří a jistě není snadné rozštěpit se na pozorující subjekt a pozorovaný objekt. K tomu přistupuje i okolnost že duševní děje nestojí, nýbrž plynou a že právě pozorovatelským záměrem se částečně mění nebo docela i ruší.

Druhá nesnáz psychologie je v nedostatku přesných a přiměřených pojmů k vystižení duševních dějů : naše pojmotvorná a výrazová schopnost je mnohem pohotovější a bohatší, jde-li o předměty viditelné a hmatatelné, a tak vzniká nebezpečí, že pojmy platné ve fysickém světě budou přenášeny i na dějství duševní a tím to dějství zkreslováno.

Novodobá experimentální psychologie se ve svých počátcích přiklání k exaktním vědám přírodním a to nejvýrazněji v pracích W. *Wundta* (1832-1920), který považoval tělo a duši za dvě stránky jedné a téže životní skutečnosti a sousledné způsoby jevení. Psychologii toho zaměření pěstovali Th. *Ziehen* (1862-1950), K. *Stumpf* (1848-1936), G. E. *Müller* (1850-1934), Th. *Lipps* (1851-1915). Počátkem dvacátého století se projevuje odpor k přírodovědné orientaci v psychologii vlivem směrů » duchovědných « (Dilthey, Ehrenfels, Külpe) a ústí v dlouhý boj o přírodovědné a duchovědné zaměření, o elementovou a celostní základnu, o subjektivní a objektivní postup, o introspektivní a behavioristickou metodu. V nejnovější době, po několika desetiletích » krise psychologie « vystupuje do popředí snaha vyrovnat zásadní i metodické krajnosti a uznat oprávněnost zřetele jak přírodovědného, tak duchovědného, a metodiky jak subjektivní, tak objektivní. A konečně se předmět psychologie neomezuje jen na jevy vědomé, nýbrž vlivem prací Freudových, Jungových a Adlerových rozšiřuje i na duševno nevědomé.

Dnešní psychologie se nezabývá jen duševním životem o sobě, nýbrž sleduje i jeho vztahy k přírodě a různým kulturním oblastem, a to nejen v jeho obecných zákonitostech, nýbrž i v jeho individuálních i kolektiv-

ních vývojových formách. Pokud se obírá duševnem normálního a vyspělého kulturního člověka, nazývá se psychologií obecnou. Obraz duševního života, jak jej rýsuje obecná psychologie, je ovšem povšechný a schematický. Ten nedostatek vyrovnává psychologie diferenční všímajíc si individuálních růzností duševního života. Význam osobnosti hledí psychologie docenit pěstěním charakterologie. Vývojové stupně od dětství až po věk dospělý zpytuje psychologie vývojová. Přihlíží-li psychologie k duševním chorobám a úchylkám, nazývá se psychopatologií.

Psychologie zkoumá i vztahy člověka k útvarům interindividuálním a nadindividuálním a tak se rozvíjí psychologie národů, jež studuje zvláštnosti duševního života a jeho obsahů u různých národů a snaží se srovnáváním je uvést na společné původy a příčiny. Sociální psychologie jedná o podmínkách, pravidlech a zvláštních jevech, jež vznikají vzájemnými vztahy společenského života. Hlavní otázky sociální psychologie se týkají vlivu společenských institucí na osobnost a naopak vlivu osobnosti na činitele společenské. Vliv »hromadného« duševna, jež se jeví ne jako pouhý součet duší, nýbrž jako svérázný útvar, tvořící zvyky a obyčeje, kulturu a právo, veřejný život a politiku, zkoumá psychologie davová.

Mnohotvárnost psychologických odvětví se obráží zvláště v pokusech o roztřídění psychologie.

Třídění *Titchenerovo*:

I. psychologie normálního duševního života :

A. psychologie individuální :

1. psychologie člověka :

- a) všeobecná psychologie dospělého člověka jako základ,
- b) zvláštní psychologie vývojových stadií,

- c) psychologie diferenční,
- d) psychologie genetická ;
- 2. psychologie zvířecí,
- 3. psychologie srovnávací ;
- B. psychologie kolektivní :
 - 1. psychologie národů,
 - 2. psychologie etnologická,
 - 3. psychologie jednotlivých skupin společenských;

II. psychologie abnormálního duševního života.

Třídění *Prinzhornovo* :

- 1. psychologie struktury (Dilthey, Spranger, Wertheimer, Koffka, Krüger),
- 2. psychologie fenomenologická (Husserl),
- 3. psychoanalýza (Freud),
- 4. charakterologie (Klages).

Třídění *Habáňovo* :

- I. psychologie normálního duševního života :
 - 1. psychologie teoretická :
 - a) racionální,
 - b) experimentální, jež se dělí na obecnou a zvláštní ; zvláštní zahrnuje psychologii diferenční, vývojovou, individuální, sociální, psychoanalýzu a psychologii srovnávací,
 - 2. psychologie praktická :
 - a) aplikovaná na činnost lidí (psychologie práce, psychologie industriální, psychologie povolání),
 - b) aplikovaná na jiné vědy (psychologie náboženství, dějin, umění, výchovatelství),

II. psychologie abnormálního duševního života.

4. Sociologie

Sociologie v širším smyslu je soubor sociálních a kulturních věd.

Sociální vědy jednají o lidské společnosti, jejím vývoji a uspořádání jakož i pravidlech sociálního života, o podstatě sociálna, o formách, činitelích, zákonitostech, vývojových podmínkách, principech a cílech sociálního života. Specifický znak sociálních věd je v tom, že všechny jevy posuzují vzhledem k jejich sociálnímu charakteru.

Kulturní vědy zkoumají dílo člověka, hospodářství, techniku, umění, vědu, filosofii, právo, politiku, dějiny, řeč, mravnost, náboženství a zjišťují podstatu, strukturu a podmínky kulturních zřízení a hodnot, jakož i duševní základy a okolnosti, jež mají vliv na vytváření hodnot hmotných i duchovních. Ty vědy právem náleží do souboru sociologie, poněvadž kulturní rozvoj, který je životním zákonem lidstva, je možný jen jako plod neustálé činnosti lidstva, jedinců i skupin.

Sociologie v užším smyslu je věda o vztazích a zákonitostech společenského života. Ty »zákonitosti« nelze brát ve smyslu přírodovědném : sociologie je sice věda reálná podobně jako psychologie, ale nikoli ovšem věda exaktní. Proto sociologické »zákony« zřídka kdy platí obecně a na všech místech. Tak na příklad Malthus viděl přímý poměr mezi blahobytem a porodností ; ten »zákon«, platný ještě ve století osmnáctém, byl demontován ve století devatenáctém a dvacátém, ale jen v západní Evropě a ve Spojených státech.

Zvláštní povaha a složitost sociologických zjevů vyžadují zvláštních metod. Především je zřejmé, že sociologie nevystačí ani s objektivní metodou věd přírodních ani se subjektivní metodou psychologickou. V sociologii je nutné obě metody spojit. Pozorování je hlavní zdroj sociologického poznání. Nemůže však být doplněno experimentem. Význam pokusu je totiž

v jeho opakovatelnosti. A ta se zakládá jednak na izolaci určitých podmínek, jednak na znalosti všech součinitelů. Již v psychologii vzniká obtíž, jakmile se překročí hranice jednoduchých reakcí. Čím vyšší a složitější je jev, tím více se uplatňuje indeterminace. I u zvířat je to tak. Toreadoři mohou předvídat reakce býka v aréně, ale jen takového, který je tam poprvé. Býk, který už jednou prodělal tauromachii, je krajně nebezpečný. Někteří sociologové se domnívají, že lze zákonodárství pokládat za jakousi experimentaci. To je omyl, neboť v zákonodárství se buď sankcionuje zvyk nebo hlas veřejného mínění — a to pak není pokus, nýbrž regularisace, nebo je zákon pouhá racionální opatření bez zřetele k životu a pak nelze vůbec předvídat, jak věc dopadne.

Valná část moderních sociologů uplatňuje ve své práci jednostranná hlediska :

1. matematická :

Lambert *Quételet* (1796-1870), belgický astronom a matematik, nedbá kvalitativního významu faktů a spokojuje se s hlediskem kvantitativním. Tak dospívá ke konstrukci » průměrného člověka « (*l'homme moyen* : aritmetický průměr je mu normou, vše ostatní úchylkou. Pravým geniem je mu právě člověk průměrný). Učí-li Malthus, že lidstvo se množí řadou geometrickou a že různé překážky to množení omezují, zjišťuje Quételet pohotově, že souhrn těch překážek se rovná čtverci rychlosti, jíž lidstvo početně roste, čili že se chová jako odpor, jež prostředí klade pohybu tělesa.

2. mechanická :

Tak učí Henry Ch. Carey (1793-1879) ve svých *Principles of Political Economy* 1837-40, že společenská organizace je přesně » paralelní « k jevům mechanickým : jedinci jsou molekuly, které víří ve společenském celku podle zákonů mechaniky (gravitace, síla odstředivá, dostředivá etc).

3. biologická :

Mnozí sociologové pokládají život společnosti za pouhou analogii procesů biologických. Tak prohlašuje Paul *Lilienfeld* (1829-1903) : Sociologus nemo nisi biologus. Společnost je organismus, jehož základní buňkou je jedinec a ten je podroben vývojovým zákonům buňky. Starší biologické analogie až k absurdnosti vystupňoval Albert E. T. *Schäffle* (1823-1903). Podle jeho pojetí je osídlení obdobné kostře, vnitřní i vnější ochranná zařízení lidské společnosti jsou obdobou ochranných tkaniv epidermiálních, organisace výdělku a důchodu je obdobou buněčného pletiva, podniky obdobou svalů, ústavy pro duševní práci obdobou nervové soustavy.

4. psychologická :

Moritz *Lazarus* (1824-1903) pojímá národ jako celek obdařený duší (Volksgeist). V tom směru pak tvoří pojmy kolektivní duše, sociálního vědomí, obecného ducha etc.

Novodobé sociologické teorie je možno zhruba roztrždit na šest skupin. Jsou to :

1. Sociologie mechanická, jejímž představitelem je Vilfredo *Pareto* (1848-1923) jako hlasatel »teorie ryzí ekonomie« a budovatel sociologie na základě analogie racionální mechaniky doplněné úvahami o činnostech nelogických.

2. Sociologie geografická, jež vysvětluje fysické i psychické zvláštnosti lidí vlivy geografickými. Hlavní dílo toho směru vydal Friedrich *Ratzel* (1844-1904) pod názvem *Anthropogeographie* (1888-1891).

3. Sociologie biologická, v níž se rozlišují tři směry :

a) sociologie bio-organistická (Paul *Lilienfeld* 1829-1903, Albert E. T. *Schäffle* 1831-1903, René *Worms* 1869-1926). Společnost je organismus, který musí

být chápán podle zásady : *Nihil est in societate, quod non prius fuerit in natura* (Lilienfeld). Pravda toho směru je v postřehu, že společnost není útvar jen umělý ; blud pak v názoru, že lze na společnost jen tak beze všeho přenášet pojmy biologické.

- b) sociologie rasově-antropologická. Artur *Gobineau* (1826-1882) hlásá v knize *Essai sur l'inégalité des races humaines* 1853-55 nerovnost ras a popírá vliv prostředí. Houston Stewart *Chamberlain* (1855-1926) rozeznává vyšší a nižší rasy. Vlivu Gobineauovu podléhá anglický eugenik Francis *Galton* (1822-1911).
- c) sociologie bio-sociální, jež zdůrazňuje hlavně význam hustoty obyvatelstva, vlivy stěhování, přesídlování, válek, revolucí a produkční techniky.

4. Sociologie sociologická, jež v protivě ke skupině biologické přehlíží síly biologické a pokládá individuum spíše za výtvor než za základní buňku společnosti a rozum vyvozuje ze společenských popudů. Na činitele sociální klade důraz hlavně Émile *Durkheim* (1858-1917) v díle *De la division du travail social* 1893.

5. Sociologie ekonomická. Karl *Marx* (1818-1883) a Friedrich *Engels* (1820-1895) pokládají za základní prvek společenského života výrobní vztahy. Vyšší projevy ducha : mravnost, věda, umění, filosofie, náboženství jsou jen ideovou nadstavbou výrobních poměrů. V životě společnosti platí neúprosný zákon třídního boje.

6. Sociologie psychologická zahrnující pět teorií ; jsou to :

- a) teorie instinktů, kterou zastává William *McDougal* (1871-1938) ; McDougall vidí příčinu veškeré lidské činnosti v různých instinktech, jejichž obsáhlý katalog vypracoval.
- b) teorie nápodoby, jejímž původcem je Gabriel *Tarde* (1843-1904). Společenský život spočívá podle jeho názoru na napodobení, přizpůsobení a odporu. Spor

dvou napodobivých tendencí znamená vždy posun k vyšším útvarům soužití. Napodobení pojí lidi navzájem přesvědčením a chtěním. Interferencí se může účín napodobení buď zvětšovat nebo zmenšovat. Nápodoba proniká z nitra do vnějška a shora dolů, pokud to není zkříženo logickými důvody (*Les lois d'imitation* 1890).

- c) teorie přání, kterou zastupuje Lester *Ward* (1841-1913) pokládá přání za hlavní hybnou sílu lidského jednání.
- d) teorie kulturních vlivů, jejímž nejvýznamnějším pracovníkem je Max *Weber* (1864-1920). Život společnosti je určován především činiteli kulturními jako jsou mravnost, právo, náboženství a veřejné mínění.
- e) teorie kolísání, rytmů a cyklů, podle níž se sociální dějství rozvíjí v určitých rytmech a cyklech s obdobím růstu, zrání a zániku. Ten názor uplatňuje *Oswald Spengler* (1880-1936) a s určitými pozměněními i *Pitirim A. Sorokin* (1889-1960).

V závěru svého přehledu moderní sociologie soudí *Sorokin*, že » vývoj sociologie ukazuje stále zřetelněji, co je jejím hlavním předmětem. Především zkoumání vztahů a spojitostí mezi různými druhy sociálních zjevů (vztahy mezi hospodářstvím a náboženstvím, rodinou a morálkou, právem a hospodářstvím), dále mezi zjevy sociálními a nesociálními (geografickými, biologickými etc); a konečně zkoumání obecných znaků, jež jsou vlastní všem odvětvím sociálních zjevů. Sociologie byla a je vědou o těch obecných znacích sociálních zjevů s jejich vztahy a spojitostmi. Jen tak jí patří budoucnost jako vědě « (*Pitirim A. Sorokin, Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert. C. H. Beck, München 1931, p. 270*).

Poněkud příkře usuzuje *Petražickij*, že sociologie je » museum vědecko-patologických teorií «. Pravda je,

že jak složitost předmětu, tak různost hledisk a metod vede k značné roztržitosti sociologické práce. A proto se stále naléhavěji vyslovuje požadavek jednotnosti. Ovšem žádoucí synthesisa se nevytvoří pouhým součtem směrů, poněvadž lze sice sčítat poznatky, ale nikoli hlediska. Již Goethe řekl, že sto šedých koní dohromady nedá jediného bělouše.

A pravda je, že následkem odpoutání od filosofie se moderní sociologie nedovede vyprostit z úzkých mezí naturalismu, monismu a relativismu. Metodicky pak chybuje vesměs neúměrným sklonem ke generalisaci a nekritičností při tvoření hypotheses. Výsledek jinak ohromné práce je nominalistická tříšť faktů vysvětlovaných většinou » zdola « na základě evolučního dogmatismu, převaha pouhého popisu při nedostatku normativních závěrů.

5. *Filosofická antropologie*

Všechny tři uvedené obory věd o člověku jsou obory popisné : zjišťují, jaký je člověk a jeho dílo. Avšak popisné vědy ústí nakonec do věd vysvětlujících. Lidskému duchu nestačí poznávat, jaký je člověk a jaké je jeho dílo, nýbrž dává si i otázku, co je člověk, jaký má být člověk a jaký smysl má jeho dílo. Ta otázka je otázka filosofická : otázka, na kterou není povinen odpovídat ani antropolog, ani psycholog, ani sociolog. A odpovídá-li na ni, nemluví již jako antropolog, psycholog či sociolog, nýbrž jako filosof.

Filosofie je věda obecná. Obírá se vším. To však neznamená, že je pouhým úhrnem ostatních věd nebo dokonce že je vědou jedinou, jejímiž odnožemi by byly vědy ostatní. Filosofie se liší od ostatních věd svou podstatou a svým předmětem. Jinak by nebyla nic a dějiny filosofie by byly jen vyprávěním o tom, jak se lidé v různých dobách zabývali otázkami zcela nicotný-

mi a řešili problémy neexistující. Že filosofie je věda reálná, vyplývá prostě ze skutečnosti, že lidský duch si dává otázky filosofické a nemůže si je nedávat.

Na otázku, jak je možné, aby filosofie byla samostatnou vědou, obírá-li se všemi věcmi, je třeba nejprve říci, co filosofii samo sebou na těch věcech zajímá a z jakého hlediska ji to zajímá. Obírá-li se filosofie člověkem, nezajímá ji přímo, kolik má obratlů nebo jakými nemocemi trpí. To patří do anatomie a do medicíny. Ale zajímá ji, liší-li se člověk svým duševním životem podstatně od ostatních živočichů, má-li duši rozumnou a svobodnou, a zajímá ji, jaký je smysl jeho života, v čem je poslední cíl jeho existence a jak toho cíle může dojít. Víme-li to vše, netřeba jít dál. Jsou to otázky poslední a nejvyšší. Můžeme tedy říci, že filosofie nehledá ve věcech nejbližší příčiny jevů smysly pozorovaných, nýbrž příčiny nejzazší, nejvíce od těch jevů vzdálené, nejvyšší proč, nad něž už lidský rozum nemůže vystoupit.

Pravíme-li, že filosofie se obírá vším, co je a co je poznatelné, je tím vyjádřen pouze její materiální předmět, nikoli však předmět formální. Materiálním předmětem vědy je poznaná věc sama, na příklad rostlinstvo, živočišstvo, lidské pokolení. Formální předmět vědy záleží v tom, co věda přímo a vlastně na materiálním předmětu poznává nebo čím k poznání toho předmětu dospívá. Je možné, že jeden a týž materiální předmět náleží zároveň několika vědám, ale ty vědy se od sebe přesto liší, poněvadž mají různý předmět formální. Tak na příklad má přírodní věda a metafysická kosmologie týž předmět, totiž hmotný svět, a přece se od sebe věcně liší. Přírodní věda zkoumá přírodu empiricky, kdežto metafysická kosmologie hledá nadsmyslné příčiny přírodního dějství.

Filosofie má týž předmět jako ostatní vědy (vše, co je poznatelné); avšak filosofie formálně hledá první příčiny, kdežto ostatní vědy hledají formálně příčiny

druhotné. V určování poměru filosofie k ostatním vědám je třeba se vystříhat dvojí krajnosti, z níž jednu představuje Descartes svým učením, že filosofie obsahuje všechny ostatní vědy čili že filosofie je vševěda, a druhou Comte svým názorem, že vědy nahrazují filosofii, takže filosofie je zbytečná.

Filosofie je sice věda obecná, odlišná od věd zvláštních, ale není od nich odloučena. Filosofie bere zřetel k výsledkům empirických věd. Ta závislost filosofie na vědách empirických je ryze materiální. Výsledky zvláštních věd zkoumá filosofie ve svém vlastním světle asi tak jako slavný pozorovatel včel Franz Huber, který byl slepý, rozumově promýšlel a hodnotil to, co viděly oči jeho služebníka. Přes tu materiální závislost na empirických vědách je filosofie vědou nejen svobodnou, ale i svrchovanou, poněvadž principy zvláštních věd jsou podřízeny principům filosofie, byť jen nepřímou a v nevlastním smyslu : není sice úkolem filosofie určovat vědám směr, ale jest jejím úkolem zabránit úchylkám a omylům.

K pokrokům ve vědách není potřebí, aby vědci byli filosofové nebo aby chodili na radu k filosofům či se snažili státí filosofové. Ale bez filosofie nikdy nebudou moci pochopit místo a dosah svého speciálního vědění v úhrnu lidských poznatků ani nabýt ponětí o vlastních principech zkušenosti a základech zvláštních věd. A jisté je, že kulturní období, v němž filosofie nemá vliv na vědy jakožto věda řídící (*scientia rectrix*), je zpravidla období duchovního zmatku a úpadku. Filosofická antropologie má s antropologií, psychologií a sociologií společný předmět materiální, totiž člověka a jeho život, ale má svůj vlastní předmět formální, neboť přímo a vlastně zkoumá, co je člověk, jaký je smysl jeho života a v čem je jeho poslední cíl. Filosofická antropologie je věda spekulativní i praktická. Pokud se obírá otázkou, co je člověk a jaký je smysl a cíl jeho života, je vědou spekulativní (teoretickou). Pokud však určuje cesty k

poslednímu cíli vedoucí, jest i vědou praktickou a normativní a opírá se o etiku, a to jak individuální, tak sociální.

Rozlišení filosofické antropologie na spekulativní a praktickou však neznamena, že je specificky dvojí filosofická antropologie, nýbrž že filosofická antropologie sleduje dvojí úkol : jednak poznání člověka a jeho posledního cíle, jednak poznání cest k tomu cíli vedoucích. Pokud plní první úkol, je vědou spekulativní ; pokud plní úkol druhý, je vědou praktickou.

6. *Philosophia perennis*

Filosofické zásady, na kterých je budován tento pokus o nárys filosofické antropologie, jsou zásady filosofie svatého Tomáše Akvinského. Jeho filosofie může být označena jako filosofie bytí. Rozum má v pojetí svatého Tomáše význam jen ve vztahu k jsoucnu. Jsouc-nem rozumí svatý Tomáš ne nějakou říši idejí vytvořenou metodou apriorního idealismu, nýbrž předmětnou skutečnost existující již před naším lidským myšlením a nezávislou na něm. Popírání reálního světa a pochybování o jeho existenci není a nemůže být základnou filosofického myšlení. Svatý Tomáš definuje poznání jako nehmotné a nadhmotné spojení se skutečností a jako předmětné přijímání cizích tvarů. » Poznávajícímu je vrozeno míti také tvar jiné věci, neboť podoba poznávaného je v poznávajícím « (Cognoscenti natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. S th 1 q 14 a 1). Základem, příčinou, původem a mírou pravdy našeho poznání je bytí : » Bytí věci je příčinou rozumové pravdy « (S th 1 q 16 a 1 ad 3). » Každou věc lze poznati tolik, kolik má bytí « (S th 1 q 16 a 3). Pravda je shoda věci a rozumu (adaequatio rei et intellectus) (S th 1 q 16 a 1).

Základem Tomášovy teorie poznání je učení o ryzí trpnosti našeho rozumu (S th 1 q 79 a 2). To nezna-

mená, že náš rozum je nečinný nebo že jest jen sběrnou smyslových vjemů. Svatý Tomáš cituje v té souvislosti výrok Aristotelův, že » z počátku je rozum jako vyhlazená deska, na níž není nic napsáno « (O duši III). Trpnost našeho rozumu záleží v tom, že naše poznání není výronem vlastních myšlenkových obsahů, nýbrž vzniká stykem se skutečností. » Poznávající rozum přijímá poznání od věcí a tím jest jaksi uváděn v pohyb věcmi samými ; a proto jen věci jsou měřítkem poznávajícího rozumu. Z toho plyne, že věci přírody, od nichž náš rozum přijímá poznání, určují poznání našeho rozumu ... náš rozum tedy neurčuje věci přírody, nýbrž jest jimi určován « (*De ver* q 1 a 2). Hlásá tedy svatý Tomáš jednotu světa vnějšího a vnitřního : předmět vně a předmět uvnitř jsou jeden a týž předmět — vně předmět skutečností, uvnitř předmět poznávaný.

Základní zákony thomistické teorie poznání jsou dva :

1. zákon zkušenosti : veškeré naše vědění je dáno tím, co skutečně je ; přesné a všestranné pozorování skutečnosti je základním požadavkem thomismu ;
2. zákon jednoty jsoucna a myšlení : naše poznání není ryze subjektivní úkon, nýbrž rozumové uchopení předmětného jsoucna.

Aristotelsko-thomistickou zásadu : nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu — nic není v rozumu, co před tím nebylo ve smyslech, přijímají ovšem i sensualisté, to jest filosofové, kteří považují smyslové vnímání za jediný zdroj poznání. Jenže svatý Tomáš neztotožňuje rozumové poznání se smyslovým vnímáním. Rozumové poznání má jiný předmět, jiný rozsah a jiný postup než vnímání smyslové. Vlastním předmětem rozumu je » obecná podstata věcí «. Proto věta o smyslovém původu rozumového poznání neznamena, že náš duch poznává a zpracovává jen smyslové kvality. Rozum jde dál než smysly. Odezírá totiž od indivi-

duálních znaků jednotlivých věcí a nalézá obecné pojmy. Ne ojedinělá věc se svými smysly vnímatelnými vlastnostmi, nýbrž obecný pojem je nejvlastnější předmět rozumu. Jinými slovy : rozum takřka odhmotňuje předmět, osvobozuje věc od jejích hmotných podmínek a vazeb. Ne vnější jev věci, nýbrž její vnitřní podstata je předmětem rozumové činnosti. Ta vnitřní podstata není pojímána podle své individuální odlišnosti, nýbrž podle svého obecného obsahu, není brána ve své hmotné omezenosti, nýbrž ve své ideové šíři, není viděna ve svém spětí s ojedinělou věcí, nýbrž ve své možnosti spojení s mnohými ojedinělými věcmi.

Jde-li o poznání člověka, rozumí se » člověkem « vnitřní podstata člověka čili lidská přirozenost, o níž praví svatý Tomáš, že » nemá ráz společného druhu pokud je v jednotlivci, nýbrž jak je odloučena od jakéhokoliv jednotlivce, jak je pozorována prostým zřením nebo jak je ve všech jednotlivcích «. *Natura humana » non habet rationem communis speciei, secundum quod est in uno solo individuo ; sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur vel secundum quod est in omnibus individuis «* (S th 3 q 2 a 5 ad 2).

Rozum nepoznává prvně podstatu věci v její ojedinělosti, nýbrž v jejím metafysickém jsoucnu. To má základ v samé povaze lidského ducha, který sice čerpá ze smyslových vjemů, ale abstrakcí si ty vjemy přizpůsobuje, » odhmotňuje « je takřka a tak si klestí cestu k nitru věci. Veškerá ojedinělost pochází z hmoty. Tím, že duch odezírá od individuálních vlastností, vyprošťuje ideu ze zajetí individuálna. To však není tvoření, nýbrž vlastně nalézání ideí. Ideje jsou tudíž odrazem skutečnosti a ten jejich skutečnostní ráz je v thomistickém pojetí základem metafysiky, to jest vědy o jsoucnu jakožto takovém.

Filosofie svatého Tomáše je filosofie zdravého rozumu. Zdravý rozum se sám dobírá určitých jistot : na

prvním místě jsou to jistoty vnímání smyslového (na příklad, že tělesa mají tři rozměry), na druhém místě jsou rozumové principy evidentní samy sebou (na příklad, že celek je větší než část, že nic nemůže s téhož hlediska býti a zároveň nebýti — princip protikladu, že každý účín má svou příčinu — princip dostatečného důvodu), a na třetím místě důsledky neprostředně z těch principů vyplývající. Ty jistoty jakožto přirozený výraz rozumu lze nazvat darem přírody, poněvadž vyvěrají z přirozeného chápání nebo souhlasu našeho rozumu. A jsouce výrazem samé lidské přirozenosti, jsou společny všem lidem (*sensus communis*), třebaže ne všichni lidé je dovedou zdůvodnit. Jsou nedokonalé ne po stránce své platnosti, nýbrž podle způsobu nebo stavu, v jakém se objevují v lidském duchu. Vzhledem k spontánnosti těch jistot považovali někteří filosofové zdravý rozum za zvláštní, ryze instinktivní schopnost mimorozumovou. Tak skotská škola z konce osmnáctého a počátku devatenáctého století, Reid, Dugald Stewart, ve Francii Jouffroy. Někteří zase jej pokládali za jakýsi nadrozumový cit. Tak škola intuitivistická, Rousseau, Jacobi, v nové době Bergson. Kdyby tomu tak bylo, byl by zdravý rozum mohutností slepou, která by neměla nic společného s rozumem. Světlo zdravého rozumu je v podstatě přirozené světlo lidského poznání. Teprve kritickou reflexí se to poznání zdokonaluje a nabývá rázu vědeckého.

Filosofie se nezakládá, jak učila skotská škola, na autoritě zdravého rozumu, je-li brán jako společný souhlas nebo obecné svědectví lidí nebo konečně jako pouhý instinkt. Filosofie se zakládá na evidenci, nikoli na autoritě. Je-li však zdravý rozum brán jako neprostřední poznání prvních principů, které jsou evidentní samy sebou, pak lze říci, že je pramenem vší filosofie. Shledává-li filosofie, že první principy jsou dány již zdravému rozumu, přijímá ty principy ne proto, že je hlásá zdravý rozum a že jsou společny všem lidem,

nýbrž proto, že jsou evidentní. A v tom smyslu filosofie dovršuje a ospravedlňuje předvědecké poznání zdravého rozumu a buduje tak na prvních principech, jež jsou zřejmé zdravému rozumu a jež nepotřebují a ani nemohou být dokazovány odjinud podobně jako světlo nepotřebuje být osvětlováno, poněvadž svítí samo sebou. A jako stavitel chtěje postavit dům nekope základy do nekonečna, nýbrž přijde-li na pevnou skálu, jež sama sebou žádné opory nepotřebuje, začne na ní budovat své dílo, tak i správná metoda filosofická nezačíná pochybováním, nýbrž zakládá svou práci na prvních principech, jež jsou samy sebou zřejmé a jisté, a na nich buduje další svoje závěry.

Zdravý rozum má právo i povinnost odporovat každé filosofii, která by popírala některou z přirozeně evidentních pravd. Tak se vypravuje o Diogenovi, že Zenonovi popírajícímu jakoukoliv možnost pohybu odpověděl prostě tím, že vstal a chodil. Podobně Descartovi tvrdícímu, že pohyb je relativní, takže je stejné, pohybujeme-li se my anebo náš cíl, odpověděl anglický filosof Henry More, že člověk běžící k cíli se zadýchá a unaví a tudíž dobře ví, kdo se pohybuje, zdali on nebo cíl. Takové protesty zdravého rozumu jsou plně oprávněny : ovšem k tomu, aby cele vyvrátily filosofický blud, by bylo třeba ještě ukázat, v čem a proč ti filosofové chybují.

Thomistická filosofie je filosofie » vyrovnání «, což nejlépe vysvitne, srovnáme-li učení Tomášovo s Augustinovým, jak v některých bodech naznačuje Erich Przywara (*Ringten der Gegenwart*. Benno Filser, Augsburg 1929, p. 897-904).

Augustin je nepochybně hluboký pramen božské moudrosti, ale právě proto myslitel, v němž všechny protivy, ba nezřídka rozpory stojí tvrdě proti sobě. V nedostižné kráse září u něho onen pojem Boha, který musí být nejhlubším kořenem filosofie vyrovnání : » Bůh v nás a nad námi «, ale vedle toho vlivem novo-

platonismu a snad více unavené antiky se Augustin snaží prorazit obaly stvořenosti a přiblížit se co nejvíce Bohu. Takovou snahu měl a má dosud neujasněný intuicionismus, avšak vytrhuje ji z dějinné životnosti a vtěluje ve ztrnulou a proto již nepravdivou formuli. Teprve Tomáš svou skvělou naukou o vlastním bytí a vlastní činnosti tvorů a zákonem druhotných příčin dovršil vyrovnání. A to je i trvalá hodnota jeho důkazů Boha, že ten zákon zakotvují co nejhloběji a tak vši blouznivé » neprostřednosti « zatarasují poslední cestu k úniku. A tím je Tomáš strážným duchem pozemské činnosti a kultury proti každému fanatickému eschatologismu a odvratu od světa a od života.

Druhý počín vyrovnání, který má trvalou cenu u Tomáše, se týká poměru duše a těla. Jistě i Augustin bojoval proti manichejskému rozpolcení duše a těla. Ale i na něho příliš působil řecký duch, který se kdysi na Areopagu pohoršoval nad vzkříšením těl a který znal jen útěk od těla do oblasti ryze duchové, do platonské říše idejí. A také na něho působilo chorobné ovzduší již odumírající antiky, v němž » tělo « bylo již jen symbolem neřesti. A tak u něho převládá onen nevyrovnaný dualismus duše a těla, který i později měla s sebou vléci neosvícená mystika a askese, mluvila-li v řeckém duchu o těle jako o žaláři duše nedbajíc a nevědouc, že právě v opětém spojení duše a těla je » dokonání všech věcí «. Avšak právě Tomášovo učení o podstatné jednotě duše a těla, podle něhož je tělo (v celém svém rozsahu) výrazem duše, poněvadž duše je jeho útvárným principem, znamená obdivuhodné vyrovnání mezi kolísajícími spiritualismy a naturalismy filosofických soustav a je základem křesťanského názoru na život, křesťanské životní kázně a úcty k tělu.

A třetí vyrovnání: mezi přirozeností a milostí. V boji proti pelagiánům a semipelagiánům zdůrazňoval Augustin nezbytnost a účinnost milosti Boží tou měrou, že jeho tehdejší polemické traktáty, jsou-li vytrženy

z historické souvislosti, mohou vyvolávat dojem, jako by Augustin neuznával nebo popíral účast lidské vůle na díle spásy. Tomáš vyrovnává: na jedné straně jasně vyslovuje myšlenku, že nadpřirozené povýšení člověka nenáleží k lidské přirozenosti. Ale na druhé straně učí, že každý rozumný tvor přirozenou touhou směřuje k patření na Boha (*C'gent* I, 3, c 58) čili že blažené patření na Boha je vyvrcholením niterné příbuznosti mezi člověkem a Bohem majíc základ ve » *vita rationalis* « člověka. Jinými slovy člověk má přirozenou touhu po nadpřirozenu (Henri Lubac, *Surnaturel*. Aubier, Paris 1946, p. 467-480). Tomáš tu stojí takřka » uprostřed « mezi historickou formulací poměru přírody a nadpřírody, jež převládala v patristice, a formulací ryze » systematickou «, jež se měla projevit ve sporu jansenistickém a jež kladla důraz na » nezávislost « abstraktních pojmů přírody a nadpřírody. Stanovisko Tomášovo, jež bylo předmětem mnohých sporů, obsahuje — bereme-li věc dějinně — zárodek vyššího vyrovnávacího hlediska, v němž lze obojí formulaci spojit.

Je jisté, že Augustin zůstane navždy myslitelem křesťanské hloubky — ale jen potud, pokud mu bude po boku stát Tomáš, myslitel křesťanského vyrovnání. Onen Augustin, jehož vyzráním je Tomáš, a onen Tomáš, jehož kořenem je Augustin, jsou ve filosofii a teologii » sloupové Církve « jako jsou jimi Petr a Pavel v oboru zjevení. A jako rozdílnost apoštolských knížat zaručuje božskou šíři jediného zjevení, tak zaručuje rozdílnost obou knížat křesťanské filosofie a teologie tutéž božskou šíři křesťanské myšlenky.

Thomistická filosofie je filosofie universální a to v tom smyslu, že není výrazem plemene, národnosti, třídy nebo skupiny, nýbrž prostě plodem přirozeného rozumu, který je vždy a všude týž. Tomášova moudrost je prosta jakékoliv částkovosti a strannosti, poněvadž je výsostně synthetická uvádějíc v organickou jednotu duchovní poklady Řeků i Latinů, Arabů i židů s uče-

ním Otců : a právě proto je otevřena intelektuálním snahám rozličných národů, které jinak zůstávají v úzkých mezích » národního ducha «, jak se projevil u Francouzů Descartem, u Němců Heglem, u Rusů Solovjevem, u Anglosasů Jamesem. Roztříštěnost moderní filosofie je následkem myšlenkové nekázně a hluboká krise současné kultury je zaviněna nedostatkem jednotného metafysického a morálního stanoviska, společné stupnice hodnot a společného ponětí o světě, člověku a životě. Ta roztříštěnost má kromě jiných příčinu právě v tom, že novodobí filosofové vesměs ztělesňují určité myšlenkové sklony vlastní svému národu a své zemi a ukazují tak, že je nanejvýš nutné se obrátit k universalitě lidského rozumu.

To není cesta pohodlného eklekticismu. Svatý Tomáš ani při svých devadesáti tisících citacích autorů nezasluhuje označení pouhého pořadatelského genia nebo výtky, že se omezil na sestavení pouhé mosaiky. Přes svou složitost je jeho nauka jednoduší a osobitá právě v tom, že se nespokojuje s pouhými částechkami pravdy, nýbrž hledá pravdu celou.

Liší-li se thomismus od jiných filosofických nauk svým universalismem, není to pouze rozdíl v rozsahu, nýbrž i rozdíl v podstatě. Thomismus není systém ve smyslu umělé a mechanické konstrukce. Naopak, význačnou vlastností thomismu je požadavek, aby konstrukční prvek byl podřízen živé a hybné síle myšlenky.

Ještě dříve než Aristoteles a svatý Tomáš vědecky ustavili svou nauku, jejich filosofie existovala v kořenu a předvědeckém stavu jako poznání prvních rozumových principů. Po svém ustavení pak trvala dále a rozvíjela se, zatím co všechny ostatní filosofické směry se přežívaly a mizely beze stopy. Právem se může thomismus nazývat filosofií věků (*philosophia perennis*). To znamená, že thomismus je uzavřená a zkamenělá soustava neschopná dalšího vývoje. Thomisté jsou přesvědčeni, že pokrok filosofie se uskutečňuje nejen rozvojem tho-

mistické nauky samé, nýbrž i vytvářením různých jiných, vesměs protichůdných filosofických směrů, jež sice nevycházejí ze správných zásad, ale přesto postihují nebo zdůrazňují určitou stránku pravdy. Takto nalezená částka pravdy se dříve nebo později přivtěluje k filosofii založené na principech správných, zatím co bludy k ní přidružené odumírají.

Lze-li vymezit pojem philosophiae perennis jako vědy, která je s to vybádat obecně platné poznatky a na čase nezávislé pravdy a spojit je ve vnitřně souvislý systém, který nenechává žádnou otázku stranou, nezačíná vždy znova a nerozvíjí pouhé hypotézy, nýbrž buduje na pevném základě dobré tradice, to jest teistické metafysiky, teleologického chápání světa a absolutní platnosti hodnot a norem, lze ten pojem aplikovat bez obavy z upřílišování nebo podjatosti jedině na nauku thomistickou.

Již v díle svého mládí, *Summē filosofické* (Summa philosophica seu de veritate catholicae fidei contra gentes, zvané též Summa proti pohanům, Summa contra gentes) rozvíjí svatý Tomáš v rámci hlavní myšlenku díla, již by bylo možno vystihnout slovy: původ tvorstva od Boha a směřování tvorstva k Bohu (processus creaturarum a Deo et ordo creaturarum ad Deum), základní antropologické náměty: jednotu duše a těla (c 56-72) a jednotu osobnosti (c 73-78).

Největší dílo svatého Tomáše, Summa teologická, činí dojem ohromné stavby, jejímž středem je nauka o člověku převyšující svým rozsahem dvě křídla, z nichž jedno je nauka o stvoření a druhé nauka o vykoupení. V tom smyslu je dílo svatého Tomáše antropocentrické a odpovídá realistickému názoru, že naše poznávací schopnost je obrácena prvotně k světu smyslovému a konečnému, který v sobě chová stopy a obrazy světa nadsmyslného a věčného. Člověk je obraz Boží a to nejen v řádu bytí, ale i v řádu činnosti. A to znamená, že jako z Boha vyšel, tak má k Bohu směřovat připo-

dobnění : toho cíle může ovšem dosáhnout jen v Kristu, který je nám cestou k Bohu (*qui via est nobis tendendi ad Deum*). Člověk je uhlímním kamenem celé stavby : jeho bohopodobnost, jeho určení a vykoupení jsou hlavní předměty výkladu. Ty tři části stavby by mohly mít název : Bůh, člověk, Bohočlověk, nebo též pravzor (*exemplar*), obraz (*imago*) a připodobnění (*assimilatio*).

Otázkou 75 první části Summy jednající o podstatě lidské duše (*de homine quantum ad essentiam animae*) počíná řada antropologických úvah, jež se příležitostně dotýkají i otázek kosmologických (q 103-105 o řízení věcí, q 116 o osudu). Svatý Tomáš tam uvažuje o člověku jakožto syntese podstaty duchové a tělesné (q 75), o poměru duše a těla (q 76), o svobodném rozhodování (q 83), o poznání (q 84-89), o stvoření a prvotním stavu člověka (q 90-102), o činnosti člověka (q 117), o souvislosti generací (q 118, 119).

Druhá část Summy je celá věnována mravním otázkám, a to první díl obecné etice, to jest výkladům o cíli člověka a o podstatě blaženosti (q 1-5), o lidském činu (q 6-21), o vášních duše (q 22-48), o pohotovostech (q 49-54), o ctnostech (q 55-70), o neřestech a hříších (q 71-89), o zákonech (q 90-108), o milosti (q 109-114) ; druhý díl pak etice zvláštní, to jest výkladům o ctnostech a protilehlých neřestech (q 1-170), o zvláštních darech, o činném a rozjímavém životě, o stupních dokonalosti a o stavu řeholním (q 171-189).

Vlastním středem Summy je svobodná a mravní lidská bytost. Tu bytost popisuje svatý Tomáš s psychologickou odborností a hlubokým smyslem pro skutečnost. Bytí člověka jest mu osobní a se svobodnou vůlí spojený rozum. Noetika svatého Tomáše je zároveň psychologií, metafysikou a etikou. Vedle svatého Bonaventury je svatý Tomáš jeden z největších interpretů svědomí a také první ze středověkých teologů, který přesně vidí, jak se v člověku rozvíjejí a vyrovnávají rozum a vůle, svoboda a závislost, přirozenost a milost.

A stejně bystře vidí člověka i jako bytost sociální. Společenskou vlohu člověka neodvozuje jen ze životní nezbytnosti, nýbrž především z přirozenosti člověka samé. Člověk je mu prvotně bytost sociální, která nemůže dojít svého individuálního cíle jinak než ve společnosti a pomocí společnosti (*Gent* III, 117). Schopnost a nutnost vzájemné pomoci jest mu předpokladem společenského řádu (*Gent* III, 118). Ten řád lze vystihnout slovy spravedlnost a mír (*iustitia et pax*). Tomášovy rozборы sociálních podmínek lidského života, jeho imperativy a rady týkající se uspořádání lidské společnosti udivují tím více, že byly vysloveny v době antisociálních heresí katharských a albigenských.

Sociologický ráz má celý druhý díl druhé části *Summy*, kde je vyložen zejména pojem sociální spravedlnosti a pojem obecného dobra. Sociální spravedlnost má podle učení svatého Tomáše za úkol zařizovat k obecnému dobru úkony všech ctností; avšak to nebrání, aby nebyla ctností zvláštní, neboť má svůj vlastní předmět, totiž obecné dobro (*S th* 2-2 q 38 a 6). Pojem obecného dobra neznamena svatému Tomáši totalitu státní moci, která je vždy dobrem jen určité kasty, nýbrž prospěch všech ve spravedlnosti a pokoji bez rozdílu tříd a stavů. Tak je míněno i jeho slovo, že obecné dobro je božstější než dobro jednotlivostní.

Význačné místo, které svatý Tomáš vyhrazuje nauce o člověku, hloubka a přesnost jeho postřehů, jež nejenže obstojí před soudem moderní vědy, zejména psychologie a sociologie, nýbrž těm vědám dávají cenné podněty a spolehlivý základ k řešení nejsubtilnějších problémů, dovolují, abychom bez obav z přepínání nazvali jeho filosofii filosofií po výtce antropologickou. Je pravda, že nauka svatého Tomáše může být různým způsobem chápána a vykládána, avšak myšlenkové hnutí, které se nazývá thomismem, nemá za účel pouhou repristinaci Tomášova učení, nýbrž uplatnění stěžejních zásad jeho filosofie v současném duchovním

životě. V roce 1925 uspořádala *Accademia di San Tommaso* v Římě sjezd různých thomistických škol: *Congressus thomisticus*. V závěrné řeči prohlásil předseda sjezdu biskup Vavřinec *Janssens* O S B, že thomistická obnova není míněna jako prostý návrah k minulému, nýbrž jako živý pokrok křesťanské filosofie. Svatý Tomáš je *terminus ad quem*, cíl rozvoje před ním, *terminus cum quibus*, společenství s jinými, a *terminus a quo*, východisko dalšího vývoje. To znamená, že pravý thomismus zachovává vnitřní spojení s Augustinem, velkým otcem křesťanského myšlení, a s Anselmem, vlastním zakladatelem scholastiky. Dále to znamená, že pravý thomismus nesmí pohrdat myšlenkovým odkazem Bonaventurovým právě tak jako nesmí filosofie orientovaná Bonaventurou se odlučovat od filosofie Akvinatovy. A konečně to znamená, že Tomáš musí zůstat živý i v rozvoji své nauky, jak na ní pracují velcí filosofové po něm. Slovem, to znamená, že Tomáše je nutno brát v jeho ústrojně souvislosti s minulostí, přítomností a budoucností. Při všech otázkách je třeba se ptát, co by Tomáš *dnes* řekl nebo napsal, kdyby *dnes* žil. Thomismus je živý duch Tomášův.

Tak promluvila benediktinská *moderatio* a *discretio* vskutku rozhodné slovo. I pro filosofické kontroverze platí » mnohé údy v jednom těle «. V množství a rozmanitosti směrů roste poznání jediné pravdy. Roste v lásce, v níž se různé směry setkávají a vzájemně chápou. Ve svém hledání pravdy musí člověk uznávat, že je jen » úd mezi údy «. Neboť kdyby všichni byli jeden úd, kde by bylo tělo ?

Není důvodu zastírat, že v této práci je sledována formální linie metafysiky svatého Tomáše a že ani zdaleka není jejím cílem » přizpůsobovat « nauku svatého Tomáše moderním názorům nebo ji činit » přijatelnou « současným filosofům, ať katedrovým nebo pouličním. A také není čím se » hájit « před soudem kritiků, kterým nebudou po chuti časté citace svatého Tomáše.

» Člověk není thomistou «, praví *Maritain*, snad proto, že si ve skladišti soustav vybral thomismus jako jeden z mnoha systémů asi tak, jako si v obchodě obuví vybíráme pár střevíců, až najdem model, který se nám nejlépe hodí na nohu. V tom smyslu by bylo podnětnější vyrobit si svůj vlastní systém na svou vlastní míru. Thomistou je člověk proto, že se vzdal úmyslu najít filosofickou pravdu v systému vyrobeném jedincem, i kdyby se ten jedinec nazýval *e g o*, a proto, že chce hledat pravdu — arcize sám a svým vlastním rozumem — dávaje se poučit myšlením celého lidstva, aby neopomenul nic z toho, co jest. Aristoteles a svatý Tomáš mají pro nás výsadní význam jen proto, že díky jejich svrchované účelivosti ve škole reality nalézáme u nich zásady a stupnici hodnot, jejichž přispěním lze zachovat duchovní dědictví věků a neupadnout do eklekticismu a nejasnosti « (*Jacques Maritain, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. Desclée de Brouwer, Paris 1935, p. XVI*).

7. Současné směry ve filosofické antropologii

Současné filosofické nauky o člověku, pokud nevycházejí z thomistické tradice, kolísají mezi pojetím spiritualistickým a materialistickým. Spiritualisté vidí v člověku především ducha, kdežto jeho stránku tělesnou pokládají za něco vedlejšího a případkového. To pojetí má základ v Platonovi a objevuje se i v moderní filosofii, zejména v idealismu Heglově, kde je člověk již redukován na pouhou ideu. Materialisté hledí na člověka » zdola «. Tělesná stránka člověka jest jim » původní «, » vlastní « a duch jest jim jen průvodním zjevem dějství hmotného. Nazírají na člověka jako na bytost lišící se od jiných živočichů ne podstatou, nýbrž jen stupněm vývoje. Umění, kultura, náboženství jsou jim jen biologicky nebo ekonomicky nutnou nadstavbou

vitálních a výrobních vztahů a funkcí; a ať se za nejprvotnější pokládá pud potravní (Marx) nebo pud sexuální (Freud), nebo pud po uplatnění (Adler), vždy se duch vykládá jako pouhá odvozenina dění hmotného.

Zvláštní je, že i ti, kdo uvědoměle bojují proti materialistickému pojetí člověka, sami upadají do prohlubně jakéhosi naturalismu nebo aspoň seminaturalismu. V díle *Der Geist als Widersacher der Seele* (3 sv., 4. vyd. J. A. Barth, Leipzig 1937-39), tvrdí Ludwig Klages, že duch je samostatná potence v člověku. Mezi člověkem a zvířetem je rozdíl nejen stupňový, nýbrž i podstatný. Duch je podle jeho názoru totéž, co intelekt. Chápe jej však jako sílu » usmrcující « život. Svou rozumovou stránkou se člověk odloučil od přírody a ocitl se v rozporu s ní. Duch, kultura, technika, stát jsou jen chorobné příznaky životního úpadku člověka. Vlivem ducha se stal člověk outsiderem života bez vlastního místa v přírodě, nepřizpůsobeným tvorem, který se vyznačuje mozkovou hypertrofií na úkor pravých instinktů, které by mu umožnily, aby se přirozeným způsobem udržel v přírodě. Duch je odpůrce duše, to jest života. Duše se musí bránit duchu a to přilnutím k zemi a splynutím s duší přírody.

Při dobré vůli by bylo možno chápat Klagesovu antropologii jako podvědomý protest proti modernímu zrozumění či » zmozkovění « člověka. Jenže ve svém odporu proti » duchu « upadá Klages do téhož bludu jako materialisté. Požadavkem, aby se duše osvobodila od ducha pohřížením do hlubin zemních mocností, se stává Klages hlasatelem holého naturalismu: v jeho pojetí je člověk bytostí ryze přírodní a jeho osobnostní charakter je zcela zneuznáván.

Od Klagesovy antropologie se poněkud liší nauka Maxe Schelera, podle níž duše a tělo jsou jen dvě stránky jedné a téže skutečnosti. Na místo dualismu duše a těla nastupuje dualismus života a ducha. Duch je nad životem, ba proti životu, neboť může popírat život a

potlačovat pudy. Přesto není duch na životě nezávislý. Svě bytí sice od života nepřijímá, ale přijímá od něho sílu, zejména z potlačených pudů, jež sublimují a jaksi se zduchovňují (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Otto Reichl, Darmstadt 1930).

Z rámce biologického naturalismu nijak nevybočuje pokus Arnolda Gehlena, který v rozsáhlém díle *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Junker und Dunnhaupt, Berlin 1940) určuje člověka jako bytost, která na rozdíl od zvířete není vřazena do určitého přírodního prostředí (Umwelt — osvětí), nýbrž je bytostí nespecialisovanou, která se teprve přizpůsobuje, vyvíjí a dotváří, bytostí jednající a předvídající ale nehotovou, která sama sobě je úkolem, bytostí chovnou a chovatelnou.

Méně přírodnicky je založen Martin Heidegger, který pokládá za jedinou schůdnou cestu netázat se, co je člověk, nýbrž jaký je způsob jeho bytí ve světě (Dasein). A tak se snaží vyložit smysl lidské existence na základě konkrétní skutečnosti, že člověk je » uvržen « do vezdejšího světa jako bytost, která se vynořila z nicoty nebytí a je odsouzena k nicotě zániku, a jejímž základním pocitem je úzkost. Existence člověka má dvojí hranici : jedna je narození a druhá smrt. Smrt je jediná jistota a tudíž i vyhledávaná možnost pro člověka. Smrt, byť byla daleko, náleží k podstatě člověka. Smrt je druh jsoucna, které bere na sebe člověk, jakmile jest. Ve smrti přichází člověk k sobě, k své nejvlastnější podstatě, neboť jeho existence není nic jiného než bytí k smrti. Člověku nezbývá než to bytí k smrti hrdinně na sebe vzít bez jakéhokoliv utěšování a zastírání. Existence člověka je existence tragická. Hledat útěchu ve světě nadsmyslovém je známkou vnitřní slabosti a zbabělým sebeklamem. Člověk se musí přiznat sám k sobě, jak jest, mít odvalu být člověkem i před tváří smrti, k níž je odsouzen. V tom je jediné možné vykoupení, vše ostatní je iluze (*Sein und Zeit*, 4. vyd., Max Niemeyer, Halle a. d. s., 1935).

Výstižnou kritiku Heideggrový filosofie podává Alfred Delp v knize *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers* (Herder, Freiburg im Br. 1935). Nazývá ji filosofií nicoty a theologií bez Boha, to jest theologií, v níž na místo Boha je dosazena nicota. Jiný kritik, Michael Pfliegler, se domnívá, že právě nesmyslnost a nelidskost řešení problému lidské existence, jak je podává Heidegger, ukazuje nakonec k řešení náboženskému (*Vor der Entscheidung. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit des heutigen Menschen*. A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1937).

Jakýmsi přepisem Heideggrový filosofie je *Sartrův* existencialismus založený na předpokladu inexistence Boha. Člověk není tím, čím ho učinil Tvůrce, nýbrž tím, čím se učiní sám. Člověk není nic jiného než svůj vlastní projekt, neexistuje leč tou měrou, jakou se uskutečňuje, není nic jiného než úhrn svých činů, nic jiného než vlastní život. Sartre odmítá jakýkoliv determinismus: člověk je takový, jakým se svobodně rozhodne být. Je existenciálně svoboden vždy a ve všem: jen jedna svoboda mu chybí, svoboda nebýt svoboden. Naprosté svobodě pak odpovídá naprostá odpovědnost, ač není komu se odpovídat, když člověk není odnikud. Sartre se domnívá, že jeho existencialismus je humanismus a dokazuje to samostatnou knihou (*Existencialisme est un humanisme*. Nagel, Paris 1946). Ve skutečnosti je to pouhé padělání člověckosti: »Být příčinou sebe, být svým vlastním počátkem — znamená být Bohem«. Sartre nerozlišuje mezi osobou a osobností. Osobou se člověk rodí, osobností se stává. Osobnost je výraz svobody a mravního úsilí, ale osoba je člověk, jak se rodí na svět, aniž by o svém zrození nebo nezrození mohl rozhodovat. Sartrismus není v podstatě nic jiného než konfuse řádu ontologického a etického.

O úhrnný pohled na člověka se v novější době pokouší i řada vědců, jichž oborem není filosofická antropologie, ale kteří živě pociťují její nezbytnost a

podávají mnoho užitečného staviva. Je to především biolog Dr Alexis Carrel, který v knize *L'homme, cet inconnu* (Plon, Paris 1935) se snaží pochopit člověka celého a zkoumá jej nejen jako bytost tělesnou, nýbrž i jako bytost duchovou. Člověk, jak ho znají specialisté, není člověk, jak jest. Je to jen schema složené ze schemat vytvořených různými vědními technikami. Je to mrtvola, kterou pitvají anatomové, je soubor chemických látek, z nichž se tvoří šťávy a tkáně těla, je to podivuhodné skupení buněk a živných látek, jejichž asociční zákony studují fyziologové. Je složenina ústrojů a vědomí, jež roste v čase a již se snaží hygienikové a vychovatelé řídit k vrcholnému stupni vývoje. Je » homo oeconomicus «, jenž musí neustále spotřebovávat, aby mohly běžet stroje, jichž je původcem i otrokem. A je také básník, hrdina a světec. Člověk, jak jej znají specialisté, není člověk konkrétní. Specialisté znají část člověka, ale ne člověka celého. Nebezpečí specialismu je v tom, že se pojmy platné v jednom oboru beze všeho přenášejí do jiných oborů a také v tom, že se s lehkou myslí zavrhuje, co se nehodí do rámce určitých ustálených názorů. Specialisté byli slepí k myšlence, k utrpení, oběti, kráse a pokoji. Zacházeli s člověkem jako s chemickou látkou nebo se strojem. Amputovali mu úkony mravní, estetické a náboženské. Potlačili dokonce určité stránky jeho úkonů fyziologických. Úplně zanedbali základní roli přizpůsobivých schopností a závažné následky, jež má nečinnost těch schopností. » Vědy obírající se hmotou vykonal nesmírné pokroky, kdežto vědy zkoumající živé bytosti zůstávaly ve stavu nevyvinutém. Zaostalost biologie se dá vysvětlit životními poměry, v nichž žili naši předkové, složitostí životních jevů, ba i povahou našeho ducha, který si libuje v mechanických konstrukcích a matematických abstrakcích. Užití vědeckých objevů změnilo náš hmotný i duševní svět. Ty změny vykonávají na nás hluboký vliv. Jejich neblahý účín má příčinu v tom, že byly

uskutečněny bez ohledu na nás. Právě naše neznalost sebe samých dala mechanice, fysice a chemii moc libovolně měnit dřívější formy života. Člověk by měl být měřítkem všech věcí. Ve skutečnosti je cizincem ve světě, který vytvořil. Nedovedl zařídit svět pro sebe, poněvadž neměl pozitivních znalostí své vlastní přirozenosti. Ohromný náskok věd obírajících se věcmi neživými před vědami bádajícími o bytostech živých jest jednou z nejtragičtějších událostí v dějinách lidstva. Prostředí vytvořené naším důmyslem a našimi vynálezy není přiměřeno ani naší postavě ani naší podobě. Nezapadne nám. Jsme v něm nešťastni. Hyneme v něm mravně i duchovně. Právě ony národy, u nichž průmyslová civilisace dostoupila vrcholu, upadají do barbarství nejrychleji. Jsou bezbranné proti nepřátelskému světu, jež jim vytvořila věda. Jako předcházející civilisace, tak i naše vytvořila podmínky, v nichž z příčin, jež nejsou přesně známy, život sám se stává nemožným. «

Národohospodář Werner *Sombart* v knize *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie* (Buchholz & Weisswange, Berlin-Charlottenburg 1938) vidí člověka jako bytost náležící dvěma světům, jejímž údělem jest nosit v sobě rozpor ducha a přírody a s ním až do smrti zápasit. V životě člověka se stále vyrovnává jeho duchová stránka s přírodní vázaností. Co neznají zvířata : polární napětí mezi jedincem a druhem, mezi zděděnými schopnostmi a životním úkolem, tvoří vlastní obsah a smysl lidské bytosti. Člověk je bytost učící se. Učí se však ne od přírody, nýbrž od ducha. Duch se nedědí, vědění se nepřenáší aktem plození, nýbrž učení. Je sice spjat se stránkou tělesnou, ale jde svými vlastními cestami. Proto je možné, že dochází k změnám smýšlení jak v životě jedinců, tak v životě národů, a naopak tytéž názory mohou být společné lidem nejrozličnějších typů a různého plemenného původu. V každém národě je půda pro nejrozličnější útvary sociální a politické, pro nejrozličnější vlohy

literární a umělecké, pro nejrůznější směry filosofické a náboženské. I tu vane duch, kde chce, přes občasné zdání opaku. » V národech někdy nastává náhlá proměna jednoho ducha v ducha jiného : týž národ je dnes bojovný, zítra mírumilovný, dnes zbožný, zítra bezbožný, dnes pěstuje filosofii materialistickou, zítra spiritualistickou, v literatuře a umění se oddává dnes idealismu, zítra realismu, dne dnes ke komunismu, zítra k fašismu : důkaz, že táž konstituce se snáší s různými duchovními obsahy a postoji. A naopak, s týmž duchem se setkáváme v národech velmi rozdílných : před sto lety byly všechny evropské národy naladěny romanticko-biedermeierovsky, v devatenáctém století procitla ve všech možných národech myšlenka národní, dnes holdují všichni národové, ať černí, bílí, žlutí nebo rudí — technicismu a sportismu. «

Psycholog Emmanuel Mounier zhodnocuje výsledky moderní psychologie v knize *Traité du caractère* (Éditions du Seuil, Paris 1946). Název knihy je chtěný odstín — není to pojednání o charakterologii, nýbrž o charakteru. Mounier vychází ze slavné tradice sedmnáctého století, jež se stkví jmény Bossuet, Pascal, La Bruyère, La Rochefoucauld a v jejím světle posuzuje snahy novodobých psychologů, jež ne neprávem podezírá z určité podjatosti nabývaje dojmu, že žádný psycholog nikdy nenašel v člověku nic jiného než to, co do něho předem vložil nebo co v něm předem vytušil. Krok za krokem sleduje Mounier moderní badatele ve snaze usoustavit současné poznání člověka a narýsovat jeho podobu v jeho závislosti přírodní, tělesné a společenské i v jeho úsilí o intelektuální vzestup a mravní svobodu až k pomězi náboženského života. Zvláštní důraz na hodnoty osobnosti klade v knize *Manifeste au service du personnalisme*. (Éd. Montaigne, Paris 1936). Člověk je Mounierovi bytost, která nemá nic společného ani s prázdným přízrakem spiritualistů ani s bezduchým automatem materialistů, bytost tělesná i duchovní a tudíž dramatická.

Romanopisec C. F. *Ramuz* si dává v knize *Questions* (Bernard Grasset, Paris 1936) řadu otázek týkajících se problémů antropologických. Shledává především, že východiskem úvah o člověku nemůže být materialismus. Člověk není bytost ryze přírodní. » Vyšel-li člověk celý, jak jest, z přírody, jak to, že má potřeby, jichž příroda nemůže ukojit? Zrodil-li se z přírody, jak to, že se proti ní tak bouří? Zrodil-li se z relativna, jak to, že si vymyslí absolutno? Člověk je bytost vědomá; zrodil-li se z přírody a jen z přírody, znamenalo by to, že vědomí je v přírodě. Znamenalo by to, že příroda i na nejnižším stupni vývoje má schopnost, byť sebe nepatrnější, poznávat sebe samu. A proto, je-li člověk tvorem zvláštním, od Boha pocházejícím, má vědomí od Boha a vše je jasné. Avšak je-li člověk jen výsledkem dění hmotného, rozvíjejícího se v uzavřeném kruhu, musíme se tázat, kdy a jak v něm mohlo vzniknout vědomí? Jinými slovy: buď je vědomí jen v člověku, který v tom případě nemá též původ jako hmota; anebo je vědomí všude «.

Člověk má potřebu žít plně, celou svou bytostí, to jest všemi složkami své osobnosti: tělem, srdcem, duchem. Je otázka, může-li plně žít jen jednou složkou, může-li tu plnost vzít ze sebe postupným dobýváním panství nad hmotou; anebo tu plnost nemá v sobě proto, že je mu dáno něco jiného: součinnost s mocností, která jej nesmírně převyšuje a s níž nemůže vejít ve styk bez jejího přispění. Potřebu absolutna může vědec přehlížet, může ji pokládat za nesmyslnou touhu poznávat nepoznatelné, ale jako člověk ji i vědec pociťuje v plné síle. Člověk vždy věřil v nadpřirozeno, byl, je a vždy bude tvorem náboženským.

Thomisticky jsou orientovány výklady Theodora *Haeckra* v knihách *Was ist der Mensch?* (Jacob Hegner, Leipzig 1935) a *Der Geist des Menschen und die Wahrheit* (Jacob Hegner, Leipzig 1937). Člověk může být vystižen dvěma ideami: ideou obrazu světa a ideou obrazu

Božího. Člověk je obrazem světa, poněvadž v sobě zahrnuje všechny stupně jsoucna, je tedy, jak svatý Tomáš praví, » quodammodo omnia «. » Novější filosofie již dávno zapomněla na tuto větu právě ve svých velkých zástupcích ; dopustila se vůbec zrady na podstatě filosofie, jak ji znali a chápali Platon a Aristoteles a to tím, že se vzdala celosti a řádu. Všichni ti nadmíru slavení filosofové jako Hobbes, Descartes, Bacon, Hume, Kant nevěnovali už vášeň svého myšlení celku, nýbrž jednotlivým, odtrženým částem ; svou často krutou bezohledností a nepochybnou genialitou dosáhli velkých částkových úspěchů, ale úspěchů velmi pomíjivých a evropskému lidstvu velmi škodlivých. Neusilovali o summu, spíše ji ničili. Všechna ona partikularistická filosofie se dnes octla v úzkých, v dokonalém zmatku a rozkladu, v nechutné kaši, z níž se vyloví hned ten, hned onen kousek a ukazuje se jakožto nejdůležitější pro život, jakožto náhražka celku. Všechny přírodní vědy podávaly v poslední době vždy nové důkazy, a činí tak i nyní bezmála každou hodinu, že člověk již s hlediska čistě hmotného obsahuje podivuhodným způsobem všechny prvky, substance a síly anorganického i organického bytí. Právě filosofičtí partikularisté svými příkře si odporujícími thesemi potvrzují pravdu, jež jen v summě je uspořádaným celkem, že totiž člověk je » quodammodo omnia «. Člověk je mikrokosmos, neboť je hmotou, rostlinou, živočichem i duchem, ač ničím z toho není výlučně, takže nemůže být vysvětlen ze žádné z těch vrstev jsoucna. Ale právě proto, že je quodammodo omnia, tedy i duchem, je člověk také obrazem Božím, neboť je osobním a svobodným subjektem duchového života. Haecker si však je plně vědom, že přirozená antropologie nemůže říci o člověku nic více a nic méně, než že je to tvor rozumný (*animal rationale*) a že věta : člověk je obraz Boží, je pravda zjevená.

Ovšem odezírá-li se od světél zjevení, je otázka člověka vsutku otázkou více než kdy jindy. Dvě dosa-

vadní čistě filosofické odpovědi, z nichž jedna je přírodovědně technická, druhá humanisticko-duchovědná, neuspokojují. Podle mínění Romana *Guardiniho* je třeba vyjít ze skutečnosti, že člověk neexistuje jako uzavřený útvar, ani jako bytost ze sebe se vyvíjející, nýbrž jako bytost nesoběstačná, otevřená pro někoho vyššího, bytost dialogická, hledající své Ty. To znamená, že plnou odpověď na otázku, co je člověk, může dát jen antropologie křesťanská. Guardini na ní pracoval řadu let. Před druhou světovou válkou uveřejnil jen několik » pokusů « pod názvem *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (Werkbund Verlag, Würzburg 1940).

Hlubokou křesťanskou reflexi o člověku podává Jean *Mouroux* v knize *Sens chrétien de l'homme* (F. Aubier, Paris 1947). Člověk je bytost pomezná : ponořená sice v hmotu, ale přitahovaná Bohem, rozvíjející se sice v čase, ale směřující k věčnosti, schopná úplné jednoty, ale i úplného rozkladu. Už z toho důvodu je člověk » mysterium «, jež se nedá snížit na pouhý » problém «. Pramenem toho skrytého odporu k redukci na pouhý » problém « je posvátný charakter člověka. Člověk je stvořen k obrazu Božímu a ten obraz není jen daná skutečnost, nýbrž i mravní úkol : poznávat a milovat Boha a tak se mu připodobňovat. » Pozorován jako živoucí vztah k Bohu a jako odlesk Boží tváře, jímž je navždy poznamenán, člověk převyšuje člověka, vymyká se pojmovému vystižení, nemůže být ani pochopen, ani souzen, ani znásilněn ve svém osobním tajemství ; náleží jen Bohu a žádná lidská moc jej nemůže požadovat pro sebe ; nemůže být zničen, poněvadž tělesná smrt je pro něj vstupem do tajemného života Božího a do společenství duchů. « Druhé mysterium člověka je jeho pád a vykoupení a z toho plynoucí dynamická koexistence hříchu a milosti, takže týž člověk je schopen stát se zajatcem zla právě tak jako milostí může být povznesen až k zbožštění. Třetí mysterium člověka je myste-

rium křesťana, to jest člověka majícího účast na božské přirozenosti. Ta účast je však v tomto životě pouhým zárodkem, neboť křesťan je poutník, viator, který Boha poznává jen v šerosvitu víry a který není utvrzen v lásce k Bohu : synovství Boží, k němuž je vyvolen, je zastíněno nejistotou a jeho cesta k Bohu zatarasována pokušením a hříchem. Žije ve stálém nebezpečí, že bude zprofanován a že z jeho tváře zmizí všechny božské rysy, odloučí-li se od Boha. Kráčí v stínech tragična, neboť je poutník, který hledá svou vlast a který teprve ve spojení s Bohem, tedy in patria, bude cele, dokonale a nezvratně člověkem.

Jako bytost paradoxní vidí člověka protestantsky orientovaný myslitel Reinhold Niebuhr. Přirozenost člověka lze podle něho označit jako konečnost (finitude) a sebepřevýšení (self-transcendence). Význam toho paradoxu je právě ve spojení těch dvou jinak si odporujících znaků. Plného významu nabývá konečnost vlivem ideje sebepřevýšení, která je jeho protiváhou. Idea sebepřevýšení má u Niebuhra dvojí původ : reflexivní psychologii a biblické zjevení. Z hlediska reflexivního znamená sebepřevýšení vědomost svědomí, ryzí » já «, jež přesahuje stavy psychologické (Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*. Scribner's New York 1949, t. I, p. 72).

Sebepřevýšení v pojetí Niebuhrově připomínající Pascalovo *l'homme surpasse infiniment l'homme* (člověk nekonečně převyšuje člověka) není nic jiného než svoboda, to jest schopnost člověka jít nejen nad předměty přírody a volit mezi nimi, nýbrž i schopnost jít nad sebe a volit svůj poslední cíl. Na jedné straně je člověk bytost konečná, determinovaná svým životem fysickým a sociálním, na druhé straně však je i bytost hledající svobodně svůj transcendentní smysl. Smysl člověka a smysl světa jsou vlastním problémem náboženství. Ten smysl převyšuje vztah mezi následky a příčinami právě tak jako svoboda člověka přesahuje schopnosti rozumové.

Svoboda člověka se jeví tím, že duch pátrá po vlastních zákonech a může je i vědomě přestupovat. Svoboda uvádí do života i do dějin četné rozpory, které nejsou rozumově řešitelné. Člověk nemůže omezit smysl svého života a světa na nějaký podřadný princip životního vztahu jako je kmen nebo národ nebo na přirozenou kauzalitu, jež neponechává místa svobodě, dokonce ani na rozumové principy, jež svědčí o vztazích sice vyšších, ale stále ještě modlářských. A tak každý pokus ztotožnit smysl s rozumovostí znamená zbožštění rozumu. Vlastnosti, které činí lidského ducha obrazem Božím, mu nedovolují, aby se spokojil s bohem učiněným k obrazu svému. Člověk má možnost zírat nad sebe a poznat, že Bůh není promítnutý obraz člověka (Ibid. t. I, p. 165).

V knize *Der Mensch im Widerspruch*. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen (Furche-Verlag, Berlin 1937) líčí Emil Brunner člověka jako bytost rozpornou. Ta rozpornost není » něco « na skutečném člověku, nýbrž je to on sám. Jen v té rozpornosti jej lze pochopit, tak jak je, v odlišení od všeho ostatního, co je. Rozpornost lidské bytosti nelze podle Brunnera vysvětlit ani empiricky ani apriorně-filosoficky, nýbrž jen ve světle víry. V tom světle je možné chápat rozpor v člověku tak, jak skutečně je, to jest jako rozpor mezi stvořením k obrazu Božímu a prvotní oddaností Bohu, a hříchem, vylhanou svébytností člověka. Brunner vychází ve svých úvahách z názoru tak zvané dialektické teologie, podle něhož mezi teologií a filosofií či správněji mezi myšlením z víry a myšlením ryze rozumovým je dialektický poměr obrazyjící dialektiku Zákona a Evangelia. Brunnerovo řešení je ryze teologické, nikoli filosofické. A teologické ve smyslu dialektické teologie, jež si libuje v protikladných a paradoxních formulacích zjevených pravd.

Stav moderního člověka vystihuje Max Picard jako útěk před Bohem v knize *Die Flucht von Gott* (Eugen

Rentsch, Erlenbach-Zürich und Leipzig 1934) česky *Útěk před Bohem* (Stará Říše na Moravě 1938). Ve světě útěku není člověk jednotlivou, ohraničenou bytostí, nýbrž existuje jen jako změt pocitů, instinktů a činů. Člověk útěku se neustále utváří a bez ustání rozpadává. Svět útěku není svět stvořený a člověk v něm nemá platnost ani trvání, je vnitřně rozbit a žije od okamžiku k okamžiku. Psychologie, sociologie, věda, umění, filosofie jsou jen nástroje sloužící k organizaci útěku. Duchovní tvář současného člověka analyzuje Picard v knize *Das Menschengesicht* (Eugen Rentsch, Erlenbach-Zürich und Leipzig 1941) jda zřejmě za hranice » vědecké « fysiognomiky a postupuje metodou spíše intuitivní než diskursivní. Lidská tvář se může jedinečně tehdy uchovávat jako podobenství obrazu Božího, je-li věrou spojena s božským Praobrazem. Již ve vnějším výrazu tváře se projevuje vnitřní rozpad člověka vzdáleného od svého principu. Je to člověk diskontinuitní, roztržštěný, nesouvislý, jak jej Picard líčí v knize *L'homme du néant* (Éd. de la Baconnière et Éd. du Seuil, Neuchatel-Paris 1947), česky: *Hitler v nás* (Universum, Praha 1948). Diskontinuita mezi Bohem a člověkem, Nekonečnem a konečnem, byla překonána v Kristu, Bohočlověku. Vtělením se přiblížilo k člověku to, co bylo nejvzdálenější, prvek božský se spojil s lidským, takže všecka nesouvztažnost zmizela. Přestane-li však člověk věřit v Boha, nejenže nastává nová diskontinuita mezi Bohem a člověkem, ale všechna síla, kterou byl člověk dosud držen pohromadě, se uvolňuje podobně jako atomová energie, aby rozervalala člověka. A není jiné cesty k soustředění člověka než návrat k Bohu v Prostředníku Kristu.

Vývojovou myšlenku uvádí do filosofické antropologie Pierre *Lecomte du Noüy* v knize *L'homme et sa destinée*. (La Colombe, Paris 1963). Člověk je nejvyšším stupněm biologického vývoje. Přejít od zvířete k člověku je přechod z nevědomí k vědomí a z nutnosti

k svobodě. Člověk směřuje k duchovosti. Postupně se zbavuje jha svých zvířecích reakcí a hrubých, po předcích zděděných představ jakož i pozůstatků prvotních konfliktů mezi primitivním vědomím a nepřátelskou přírodou. Největší proměna, kterou prošlo lidstvo od dob člověka neandertálského, je nepochybně proměna jeho mozku. Je tedy logicky správné předpokládat, že i budoucí vývoj člověka bude pokračovat prostřednictvím orgánu, který jediný umožnil člověku, aby se udržel při životě a ovládl přírodu. Budoucí vývoj člověka se však neprojeví v oblasti fyzické, nýbrž psychologické, poněvadž každé zdokonalení a každá strukturální složitost se v našem zorném úhlu jeví jako fenomen psychologický. Předkové člověka, neodpovědní aktéři, účinkovali ve hře, jejíž smysl nechápali a pochopit se nesnažili. Člověk hraje dál svou roli, avšak chce znát její smysl, stává se schopným zdokonalovat se a je jediný, kdo tak může činit. Avšak aby se zdokonalil, musí být svoboděn a musí se naučit správně užívat své svobody. Jsme na úsvitu nového období vývoje a hrozný otřes s tím související zakrývají tu změnu očím většiny lidí. Přejít od dřevního zvířete k člověku je příliš nedávný, než abychom byli schopni pochopit jeho rozpory. Nedovedeme se s nimi vyrovnat, žijeme však aktuálně ve víru revoluce. Je to revoluce na úrovni evoluce.

Největšího rozpětí dosahuje soudobá filosofická antropologie v dílech vědců a filosofů, kteří na jedné straně navazují svou koncepci člověka na evoluční nauku, na druhé pak ji extrapolují do oblasti teologie a mystiky spatřující v Kristu jako absolutním člověku vyvrcholení lidského vývoje, takže antropologie se stává částí christologie.

Nebývalé publicity dosáhl francouzský geolog, paleontolog, antropolog, filosof a teolog Pierre *Teilhard de Chardin* svými vesměs posmrtně vydávanými díly, z nichž základní jsou *Le phénomène humain* (Éd. du Seuil, Paris 1955), *L'énergie humaine* (Éd. du Seuil, Paris

1962) a *L'avenir de l'homme* (Éd. du Seuil, Paris 1962). Teilhard vychází ze zjištění, že žijeme v obrovském universu, který se ústrojně vyvíjí jako souvislý celek a svou vnitřní silou směřuje k svému dovršení. Zamítat myšlenku vývoje znamená vzdát se naděje, že bychom mohli vědecky interpretovat řád přírody a pochopit původ a místo člověka v živém světě. Člověk nemůže být zkoumán odloučeně od země. Fenomenologicky řečeno, člověk je částí a zároveň nejdokonalejším výrazem sil působících ve světě. Pozorujeme-li vývoj jako celek, je zřejmé, že veškeré dějiny světa směřují k útvarům stále složitějším. Ta vzrůstající složitost není filosofická teorie nebo spekulace, nýbrž objektivní poznatek přírodních věd. Jdeme-li do minulosti, nalézáme ve struktuře vesmíru tři oblasti: oblast hmoty (geosféra), oblast života (biosféra) a oblast ducha (noosféra). Člověk je vrchol, k němuž dospěl až dosud vývoj na zemi. Ten vývoj však není dokončen, neboť není důvodu, proč by zákony, které určovaly minulost, neměly platit i v budoucnosti. To znamená, že člověk je nositel budoucnosti a že svět v něm a skrze něho spěje k stále větší dokonalosti.

V oblasti hmoty pozorujeme úpadek (entropie); v říši rostlinné a zvířecí nastala, jak se zdá, stagnace: četné druhy vyhynuly a nové nevznikají — ale člověk je stále na vzestupu v linii rostoucí složitosti a rostoucího vědomí. Ta linie směřuje k maximu, to jest k bodu, který Teilhard nazývá bodem Omega. Ten bod bude závěrem veškerého biologického vývoje a veškerého kosmického pohybu.

Od Nietzscheovy teorie nadčlověka se liší Teilhardovo pojetí zásadně (Nietzschův nadčlověk — ať je chápán biologicky nebo eticky — je individuum a ne lidstvo jako celek, kdežto Teilhard spatřuje dovršení člověka v rovině společenské harmonie a mluví o planetisaci, unanimitaci a socialisaci člověka). Očekává-li Nietzsche nadčlověka a za vrcholné ctnosti vyhláší

pýchu a egoismus, očekává Teilhard nadčlověčenství a hlásá universální soudržnost a lásku jakožto velké konstruktivní síly budoucnosti, jež vylučují jakýkoliv životní pesimismus.

Bod Omega, k němuž směřuje lidstvo ve svém vývoji, splývá Teilhardovi v jedno s Kristem jakožto hlavou lidstva a prvorozencem ze všeho tvorstva (Kol 1,15). Jako kosmogenezě vyústila v antropogenesi, tak antropogenese vyústí v kristogenesi: veškeré dějiny světa se jeví jako nějaká hora-kužel, jehož základnou je hmota-alfa. Odtud stoupá vývoj po bocích kužele od hmoty k myšlence, od individua k společnosti, od lhostejnosti k lásce, od determinismu k svobodě až k vrcholu Omega, který však nepředstavuje jen budoucí setkání všech vzestupných sil, nýbrž ty síly i ovládá a usměrňuje. Bez vrcholu by nebylo setkání ani zdokonalení. Ten vrchol je cíl a první účinná příčina zároveň.

Edgar *Dacqué* zastává v knize *Urwelt, Sage, Menschheit*, 1931 názor, že člověk byl od počátku zcela samostatný druh a ten že ze sebe vydal jiné druhy a ne obráceně. V knize *Die Urgestalt* (Leipzig 1940) v níž je patrný vliv idejí Jacoba Boehma, je ten názor umocněn theosofickou spekulací: » Původní tvar člověka byl v organické říši již metafysicky přítomen, to jest Bohem chtěn, když se v pravěku objevili nejnížší tvorové. Člověk, to jest celý člověk, vystoupil sice až v poslední periodě země, ale byl na světě již před nesčetnými miliony let ve všech živých bytostech. «

Příznačnou vlastností *Dacquéova* díla je snaha užít k výkladu dřívějších forem lidského vědomí vývojových stupňů starých mythů: ty mythy pokládá totiž *Dacqué* za pozůstatky vzpomínek na prehistorickou existenci a prehistorické stupně vědomí. Ale ani on nepokládá nynější tvar člověka za konečný a soudí, že Vtělením počala nová fáze ve vývoji lidstva směrem k » novému člověku. « Pozemský život Ježíše Krista není podle jeho mínění uzavřený historický děj, nýbrž počátek » pokri-

stění « (Durchchristung) světa. V tom směru je Dacqué Teilhardovým předchůdcem.

Aniž by znal dílo Teilhardovo, narysoval Leopold Ziegler linii obecného vývoje živých bytostí, jež vede od nynějšího člověka k nadčlověku. A podobně jako Teilhard vidí hybnou sílu vývoje ne vzadu, nýbrž vpředu, jinými slovy ne jako sílu » tlačící «, nýbrž jako sílu » táhnoucí «. Každý stupeň vývoje je uskutečněním náznaku obsaženého ve stupních nižších (*Über die Welt des Organismus*. Leutstetten vor München 1949, p. 54). Shodně s Teilhardem vidí vývoj živých bytostí jako spirálový vzestup : vnitřní osou té spirály je » obecný či věčný člověk «, který se vyvíjí směrem ke Kristu.

Souhrn své antropologie podává Ziegler v knize své zralosti *Das Lehrgespräch vom Allgemeinen Menschen* (Hamburg 1956). Ta kniha je pokusem uvést myšlenku obecného či věčného člověka v soulad se současným přírodovědným názorem na vývoj živých bytostí. Podobně jako Dacqué dospívá i Ziegler k přesvědčení, že obecný člověk je vůdčí idea života vůbec a že nikdy nemůže » vyšší « vzniknout z » nižšího «. Člověk může pocházet z říše zvířecí jen když to » vyšší « jako vůdčí idea, vnitřní model, » konečný záměr « niterně určuje vývoj a vede jej až k jeho konci, to jest k jeho plnému uskutečnění, zpodobení a ztělesnění. Také Zieglerova antropologie ústí v christologii. Obecný či věčný člověk je Kristus, jenž překleňuje propast mezi světem a Bohem. Není už světa náboženského (kosmos atheos), ani Boha bezsvětného (theos akosmos), poněvadž je tu vtělený Logos jakožto počátek a konec světa. V Kristu a ne v lineární utopii Nietzscheova nadčlověka je vyvrcholení a dokonání lidských dějin.

Na mimoevropské půdě se pokusil Sri Aurobindo přehodnotit evoluční nauku a podat nový obraz člověka, jehož rysy se značně shodují s podobnými nástinými vzniklými na evropském Západě a docelují se v náboženském pojetí člověka. Souvislý a bezmezerný sled mutací od

ameby po člověka, jak jej předpokládá monistický evolucionismus, neodpovídá podle Aurobindova názoru skutečnosti. Ta skutečnost vyvrcholuje v prvku supra-mentálním a tak se objevuje člověk s novými smysly a mimosmyslovým vnímáním, jak je předmětem studia parapsychologického. Avšak ten nový člověk není kategorie jen psychologická, nýbrž i mravní. Vzestup člověka není dosud ukončen — směřuje k nadčlověku, který však jako obraz Boží je protivou nadčlověka Nietzscheova ; Nietzscheovo nadčlověctví není nic jiného než zpupný, protibožský a protikřesťanský titanismus (*Der Uebermensch als Produkt der Evolution*. Pondicherry 1959, p. 15).

V pravém nadčlověctví, k němuž se lidé mohou a mají vychovávat, musí titanismus být překonán božstvím. Božský člověk usiluje nejen o vládu nad světem, nýbrž i o vládu nad sebou samým. To však vyžaduje, aby jeho lidské *ego* bylo ukřižováno, což by nebylo možné, kdyby Bůh sám nešel cestou kříže. Kristus však zůstává pro Aurobinda jen jednou z podob, v níž se božství projevilo v dějinách, a pouhým vůdcem na cestě k vyšším stupňům lidství. Přesto se zdá, že to, co je podstatné v křesťanství, totiž Vtělení, pochopil : » Bohové jsou často činni za clonou světla nebo vichřice : nezdráhají se žít mezi lidmi dokonce v šatě pastýře nebo řemeslníka, neděsí se kříže ani trnové koruny, a to ani ve svém vnitřním vývoji ani ve svých vnějších osudech ... Božské je vzít na sebe vše podstatně lidské a povznést to na nejvyšší stupeň dokonalosti tak, aby se mohlo stát živlem světla, radosti a moci pro sebe i pro jiné. To by mělo být smyslem nadčlověctví « (*The Superman*. Pondicherry 1950, p. 6).

Christologické řešení nalézá i východní gnostik Nikolaj A. Berdjajev. Antropologie je Berdjajevovi důsledkem christologie. Představa o člověku závisí na představě o Kristu. Lidská osobnost existuje jen v Kristu a skrze Krista : existuje jen proto, že existuje Kristus,

Bohočlověk. Ontologická hloubka člověka spočívá ve skutečnosti, že Kristus není jen Bůh, nýbrž i člověk. Člověk je postaven před dilemma : chápat se buď kristologicky nebo antikristologicky a vidět absolutního člověka buď v Kristu nebo Antikristu. Ty názory vykládá Berdjajev zejména v knize *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne* (Éditions » Je sers », Paris 1933) a v knize *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale* (Éditions » Je sers », Paris 1935). Myšlenku osvobození člověka od panství přírody a společnosti hlásá v knize *L'homme et la machine* (Éditions » Je sers », Paris 1933). » Ve svém dějinném vývoji prošel člověk různými obdobími. Na počátku byl otrokem přírody a hrdinsky zápasil o svou nezávislost a svobodu. Vytvořil kulturu, stát, národní útvary, třídy, ale za nedlouho se stal jejich otrokem. Dnes vstupuje do nové doby : chce se státí pánem iracionálních sil společenských. Vytváří organisovanou společnost a užívá technického pokroku, aby uspořádal život a definitivně ovládl přírodu. Avšak v obludné převrácenosti znovu se stává otrokem toho, co tvoří, otrokem stroje, v nějž se proměnila společnost. Osvobodit člověka, podmanit si ducha přírody a ducha společnosti — ten trojí problém se vrací v podobách stále nových a s naléhavostí stále vzrůstající. Může být rozřešen jen vědomím, jež postaví člověka nad přírodu a nad společnost, jež postaví lidskou duši nad všechny síly sociální a kosmické, tak, aby jí byly podrobeny. Co člověka osvobozovalo, musí být přijato, co ho zotročovalo, musí být zavrženo. Tato pravda o člověku, o jeho důstojnosti a povolání tkví v křesťanství, ačkoli se dostatečně neprojevila a ačkoli byla často znetvořována. Cesta k trvalému osvobození člověka je cesta vedoucí do království Božího, které není jen království nebes, ale také království přetvořené země a přetvořeného vesmíru. » Myšlenku křesťanského personalismu hájí Berdjajev ve studii *Die menschliche Persönlichkeit und die überpersönlichen Werte* (Bermann-Fischer, Wien

1937). Přehled své » anthropodicey « podává ve sborníku *Oestliches Christentum II* (C. H. Beck. München 1925, p. 246-306).

Z christologického pojetí člověka vychází i francouzský thomista Jacques *Maritain* pokládaje za nezbytné na základě nauky svatého Tomáše zachránit » humanistické « pravdy znetvořené čtyřmi stoletími člověkostředného humanismu, a to právě ve chvíli, kdy se rozpadá veškerá humanistická kultura a kdy se hroutí ty pravdy právě tak jako omyly, které je narušovaly a potlačovaly. Základní chyba člověkostředného humanismu byla v tom, že byl člověkostředný a že nebyl humanismem. Renaissance vyhlásila velikost a krásu člověka. Reformace jeho bídu a hříšnost. Je zřejmé, že člověk, ať se bouří nebo kaje, touží být rehabilitován, což znamená, že touží být milován. Člověk nesmí být ani znicotňován ani zneuznáván před Bohem : ale také nemůže být rehabilitován bez Boha nebo proti Bohu : může být rehabilitován jedině v Bohu, respektován ve svém spojení s Bohem a proto, že všechno, co má, má od něho ; humanismus, ale humanismus teocentrický, zakořeněný tam, kde člověk má svůj počátek, humanismus úplný, integrální, humanismus Vtělení. To jsou základní myšlenky Maritainovy knihy *Humanisme intégral*. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté (Fernand Aubier, Paris, 1936, česky *Křesťanský humanismus*, Universum, Praha 1947).

Drama ateistického humanismu, vnitřní rozklad moderního člověka připravovaný Comtem, Feuerbachem a Nietzschem, předpověděný a umělecky zpodobený Dostojevským, líčí Henri *de Lubac* ve výrazné knize *Le drame de l'humanisme athée* (Éd. Spes, Paris 1945). Autor vychází ze skutečnosti, že západní lidstvo zapírá svůj křesťanský původ a odlučuje se od Boha. V současné době nabývá atheismus pozitivní, organické a konstruktivní tvářnosti : vydává se za humanismus a snaží se vyvolat dojem, jako by závislost člověka na

Bohu a jakékoliv uznávání a prožívání té závislosti znamenalo znehodnocení člověka. Ve skutečnosti se takový humanismus stává humanismem nelidským, jak ukazuje duchovní a mravní úpadek moderního lidstva, v němž stále zřetelněji se projevují rysy barbarské.

Skvělým pokusem o výklad lidské existence je kniha Petra *Wusta Ungewissheit und Wagnis* (2. vyd. Kösel-Pustet, München 1940). Člověk se jeví Wustovi jako » animal insecurem«, jako bytost cele proniknutá nejistotností. Ta nejistota tkví v tom, že člověk není nikde úplně doma, ani v oblasti hmotné, ani ve světě duchovém : náleží sice do obojí říše, tělesné i duchové, ale do žádné z nich nenáleží výhradně a proto se nikdy nedobere klidu, poněvadž se nemůže odpoutat ani od hmoty, ani od ducha a nemůže se stát ani pouhým zvířetem ani pouhým duchem. A proto nenalézá klidu ani v naturalistickém vyžívání pudů, ani ve spiritualistické askesi. Objektivní lidské podvojnosti odpovídá subjektivní lidská nejistota, totiž postavení člověka mezi hlubokou tmou bytostí ryze přírodních a křišťálovým jasnem čirých duchů. Svou rozumovou schopností je člověk schopen vystoupit z temna a projevit se jako bytost hledající štěstí, pravdu a Boha. Ale s tou rozumovou schopností je spojena nejistota poznání. Bez rozumu by byl člověk pouhým zvířetem. A bez nejistoty by byl čirým duchem. Situace člověka je situace šerosvitu : z tmy k štěstí, pravdě a Bohu — vpravdě filosofická interpretace Augustinova slova : » Neklidné je srdce naše, dokud nespočine v Tobě «.

8. Rozvrh díla

První část tohoto díla je *historická*. Obsahuje kapitoly z dějin myšlení o člověku od mythů prakultury až po soudobý existencialismus. Pokládal-li Sokrates za cíl a vrchol moudrosti » Poznej sám sebe ! « znamená

to nejen, že lidský duch je schopen reflexe, nýbrž také, že chová pravdu sám v sobě jako božskou jiskru, třebaže mu není dáno, aby ji plně a dokonale vyslovil.

Člověku je vlastní dvojí způsob poznání: rozum (intellectus) a um (Ratio). Podle nauky svatého Tomáše nejsou rozum a um rozdílné mohutnosti, nýbrž jen rozdílný úkon jedné a téže mysli (S Th 1 q 79 a 8 c; 2-2 q 49 a 5 ad 3). *Intellectus* (od intus legere a odtud intuitio) je přímý, tušivý vhled do nitra věcí, duchové zření (Platon nazývá rozum, νοῦς, okem ducha; Cicero: cernere aliquid animo atque intellegere; svatý Tomáš: Intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno ad aliud S Th 1 q 59 a 1). *Ratio* je diskursivní, vyvozovací, dovozovací a dokazovací postup. *Intellectus* hledá odpověď na otázku, *co* věc je; *ratio* odpověď na otázku, *proč* věc je. Je omylem domnívat se, že pravda může být poznána jen pomocí rozvinutých a vytríbených pojmů. I zkušenostní vědy se zakládají na vnuknutích, tuchách, nápadech a představách, které teprve později bývají dokázány pokusně a zpracovány pojmově. A tak i » Poznej sám sebe « se jeví v dějinném přehledu jako postup od počátečních intuitivních představ k vytvoření pojmového obrazu člověka a jako postup od částkových postřehů k pojetí úhrnnému a soustavnému. Úkolem filosofie jest právě zdůvodňovat, pořádat a usoustavňovat ty původní, nepřesné a často nesouhlasné představy.

Tuto část díla může postihnout běžná námitka činěná dějinám filosofie vůbec, že totiž dějiny filosofie nejsou nic jiného než přehled lidských omylů. Avšak ty omyly jsou zpravidla jen jednostrannosti způsobené neúplností nebo upřílišeností určité soustavy, bludné ve své negativní, ale správné ve své pozitivní složce. Avšak i jako takové přinesly své ovoce stavše se podnětem ke kritickému hodnocení a korektivem různých vad a úchylek ve vývoji lidského myšlení. Teprve srovnáním a posouzením různých soustav je možné vyloučit

z filosofie chybné a hybridní prvky a hledat, co Leibniz nazval » filosofii věků « a co měl na mysli Schiller, když napsal distichon :

Welche wohl bleibt von allen der Philosophien ?
Ich weiss nicht,
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen !
Která ze všech těch filosofii zůstane ? To nevím,
ale filosofie, jak doufám, má potrvat navždy.

Nezbytnost dějinné retrospektivy pro filosofickou antropologii je dána i thomistickou orientací díla. I když jednotlivé filosofické soustavy mohou být časem » překonány », jistě nemůže být překonáno, co je v nich pravdivé a správné. A žádné filosofické dílo, byť bylo jen pokusem, nemůže přehlížet myšlenkovou práci minulých dob, nemá-li být *nedějinné*, jak je na příklad dílo Descartovo, jež stavíc na pochybnosti odezírá ode vši tradice, jako by před ním nebylo nic.

Druhá část tohoto díla by se mohla nazývat *fysickou*, kdyby se to adjektivum bralo v původním smyslu na označení toho, co a jaký je člověk od přírody (tedy fysikos, jak by řekl Aristoteles), a kdyby pojem *fysis* se nezúžoval na přírodu hmotnou.

Tážeme-li se, jaká je přirozenost člověka, není jiné odpovědi než že je to přirozenost založená na reálných a dynamických antinomiích. Jsou to antinomie ducha a hmoty, nutnosti a svobody, mužství a ženství, jedince a společnosti, života a smrti, času a věčnosti. V člověku se stýkají a v jednotu snoubí nejkrajnější póly světa : duch a hmota. A tak je člověk živou otázkou té jednoty, je to jednota vzestupu (od hmoty k duchu) nebo jednota sestupu (od ducha k hmotě) ? Je to obojí. V člověku je nepopíratelně směr vzestupný : člověk je zduchovnění těla. Ale v člověku je i směr sestupný : člověk je také ztělesnění ducha. Antinomie ducha a hmoty v člověku je pak základem antinomií dalších : nutnosti a svobody,

smrtnosti a nesmrtelnosti, časnosti a věčnosti, jež jsou jakoby trhlinou duchově-tělesné jednoty člověka.

Člověk je muž a žena. To samo není ani odrazem ani obrazem duchovně-tělesné podvojnosti člověka snad v tom smyslu, že by muž byl více duchem a žena více tělem. Obojí je duch i tělo. Muž i žena jsou průsečíkem dvojí plodnosti : duchové i tělesné, z nichž jedna je činná a druhá trpná, obojí však je vlastní jak muži, tak ženě. Ale i v tom vzájemném podmínění a doplňování vrcholícím ve společném tvůrčím vztahu k bytosti třetí, k dítěti, je trhlina : stále staré a stále nové nepřátelství mezi mužem a ženou a věčné démonie zotročujících tendencí.

Ve své konečné konkrétnosti je člověk i bytost druživá (*animal sociale*). I když společnost není pouhá rozvětvená rodina, promítá se rodinné společenství i do oblasti sociální v pojmech otčiny a mateřské řeči. A zdá se, jako by rytmus napětí mezi mužem a ženou se zrcadlil i v napětí mezi jedincem a společností.

A tak je člověk jako duchově-tělesná jednota středem světa (*medium formale-materiale*), muž a žena jsou středem tvůrčího rozvoje světa (*medium efficiens*) a jako bytost druživá je člověk středem světového řádu (*medium finale*). Ale ten trojí střed není jen trojí *synthesa*, nýbrž i trojí trhlina (tělo proti duchu, duch proti tělu ; žena proti muži, muž proti ženě ; jedinec proti společnosti, společnost proti jedinci), jak učí reálná zkušenost.

A jsa středem směřuje člověk k Bohu, jenž je jednota a plnost toho, co v pozemském stvoření je antinomické a v němž » žijeme, dýcháme i trváme « (Skt ap 17,28). Život člověka je pohyb a pouť k Absolutnu. A v tom smyslu je člověk bytost dějinná, která nad všemi propastmi vnitřních i vnějších rozporů buduje království Boží na zemi.

Třetí část díla by se mohla nazvat *pragmatickou* (*pragma-čin, dílo*), poněvadž jedná o různých činnostech

člověka jakožto bytosti kulturní. Hledáme-li totiž odpověď na otázku, co je člověk, nestačí přihlížet jen k tomu, co je člověk od přírody, nýbrž je třeba ukázat, co člověk jako bytost rozumná a svobodná koná, konat může a má.

Činnost je obrazem bytnosti podle principu *agere sequitur esse*. Ten princip jest jen rozšířením zásady dostatečného důvodu a ve svých důsledcích znamená : 1) není činnosti bez jsoucnosti ; 2) dokonalost činnosti nemůže převyšovat dokonalost bytnosti, poněvadž činnost je následek bytnosti ; 3) jaká činnost, taková bytnost : *qualis operatio, talis adaequate substantia*.

Uplatníme-li ten princip ve směru antropologickém, znamená to, že člověk se definuje sám svou činností. Ta činnost je po výtce lidská, vlastní jen člověku. Je to činnost kulturní. Kultura je specifická difference, kterou se člověk odlišuje od zvířete. Hlavní obory kultury jsou ekonomie, technika, umění, věda, filosofie a náboženství. Podle těch oborů je pak v pojmu člověka zahrnut hospodář (*homo oeconomicus*), technik (*homo faber*), umělec (*homo artifex*) vědec (*homo scientiae incumbens* ; *homme de science* ; *savant* ; *scientist* ; *Wissenschaftler*), filosof (*homo philosophus*) a člověk náboženský (*homo religiosus*). To ovšem platí jen *in abstracto*, nikoli *in concreto* : jednotlivý člověk nerozvíjí a nemůže rozvíjet všechny jmenované druhy činnosti. Bývá však podle své zájmové dominanty určitým typem hospodáře, technika, umělce, vědce, filosofa a náboženského člověka.

V konkrétním a psychologickém smyslu nějaký obecný člověk (*homo universalis*) neexistuje : může však existovat člověk, který ke všem kulturním hodnotám má kladný poměr, i když je sám netvoří.

BIBLIOGRAFIE

- Aurelius Augustinus, *Vyznání*. L. Kuncíř, Praha 1926.
- P. J. Barther, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*. Goujon, Paris 1806.
- Nikolai Berdjajew, *Das Problem der Anthropodizee*. In: *Östliches Christentum*. Dokumente. Herausgegeben von N. von Bubnoff und H. Ehrenberg. C. H. Beck, München 1925.
- Nicolas Berdiaeff, *De la destination de l'homme*. Éditions » Je sers », Paris 1935.
- J. B. Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-meme*. J. Techener, Paris 1864.
- Bela von Brandenstein, *Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus*. Eine kurzgefasste philosophische Anthropologie und geisteswissenschaftliche Darstellung des Humanismus. Teutsch, Bregenz 1948.
- Bela von Brandenstein, *Der Mensch und seine Stellung im All*. Benziger, Einsiedeln 1947.
- Paul Broca, *Mémoires d'anthropologie*. Reinwald, Paris 1871.
- Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen. Furche-Verlag, Berlin 1937.
- Charlotte Bühler, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*. S. Hirzel, Leipzig 1933.
- Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*. Plon, Paris 1935.
- Jan Czekanowski, *Podstawy teoretyczne antropologii i ich konsekwencje*. Wydawnictwa Towarzystwa naukowego katolickiego uniwersytetu lubelskiego, Lublin 1946.
- R. G. Collingwood, *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*. Clarendon Press, Oxford 1944.
- Edmund Fuller, *Man in modern Fiction*. Some Minority Opinions in Contemporary American Writing. Random House, New York 1958.
- Martin Deutinger, *Grundriss der Moralphilosophie*. Manz, Regensburg 1847.
- Hans Driesch, *Der Mensch und die Welt*. Rascher Verlag, Zürich 1945.

- Roger Garaudy, *Perspektivy člověka*. Nakladatelství politické literatury, Praha 1965.
- Arnold Gehlen, *Der Mensch*. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Junker und Dunnhaupt, Berlin 1940.
- Bernard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*. In: Baeumler-Schröter, *Handbuch der Philosophie* III. R. Oldenbourg, München und Berlin 1931.
- Romano Guardini, *Welt und Person*. Versuch einer christlichen Lehre vom Menschen. Werkbund-Verlag. Würzburg 1940.
- Alfred Cort Haddon, *History of Anthropology*. Watts Co., London 1945.
- Paul Haeberlin, *Anthropologie philosophique*. Presses universitaires de France, Paris 1943.
- Theodor Haecker, *Der Geist des Menschen und die Wahrheit*. Jacob Hegner, Leipzig 1937.
- Theodor Haecker, *Was ist der Mensch?* Jacob Hegner, Leipzig 1935.
- Ernest Hello, *L'homme*. Perrin, Paris 1920.
- J. Huizinga, *Homo ludens*. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur. Pantheon, Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam 1939.
- Julian Huxley, *L'homme cet être unique*. Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1947.
- Eliot Dismons Chapple, *Principles of Anthropology*. Henry Holt, New York 1947.
- G. K. Chesterton, *Nesmrtelný člověk*. Václav Petr, Praha 1927.
- Sören Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*. Diederichs, Jena 1910.
- Ignaz Klug, *Die Tiefen der Seele*. Moralphyschologische Studien. Ferd. Schöningh, Paderborn 1940.
- František Kordač, *Člověk*. Výňatek z III. sv. » Českého slovníku bohovědného «. V. Kotrba, Praha 1921.
- Karel Kosík: *Dialektika konkrétního*. Studie o problematice člověka a světa. Československá akademie věd, Praha 1963.
- Paul L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M. 1934.
- Philipp Lersch, *Philosophische und psychologische Anthropologie*. Bericht über den 21. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie. Göttingen 1957.
- Jacques Maritain, *Humanisme intégral*. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté. F. Aubier, Paris 1936.

- Jindřich Matiegka, *Filosofie somaticko-anthropolotická*. V komisi : Bursík a Kohout, Praha 1941.
- Emmanuel Mounier, *Traité du caractère*. Éditions du Seuil, Paris 1946.
- Jean Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*. F. Aubier, Paris 1947.
- Albert Muntch, *Cultural Anthropology*. The Bruce Publishing Co., New York-Milwaukee-Chicago 1934.
- Heinrich Pabst, *Der Mensch und seine Geschichte*. Selch, Wien 1861.
- Blaise Pascal, *Myšlenky*. Jan Laichter, Praha 1937.
- Dominik Pecka, *Smysl člověka*. Edice Akord, Brno 1936.
- Dominik Pecka, *Tvář člověka*. Edice Akord, Brno 1939.
- Hans Petersen, *Die Eigenwelt des Menschen*. J. Ar Barth, Leipzig 1937.
- Max Picard, *Das Menschengesicht*. E. Rentsch, Erlenbach-Zürich und Leipzig 1941.
- Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einführung und die philosophische Anthropologie. Berlin 1928.
- Heinrich Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*. Methodologie, Ontologie, Anthropologie, J. C. B. Mohr, Tübingen 1934.
- Adam Schaff, *Filozofia człowieka*. Marksizm a egzystencjalizm. Książka i Wiedza. Warszawa 1962.
- Max Scheller, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Otto Reichl, Darmstadt 1930.
- Friedrich Schlegel, *Lebensphilosophie*. Schaumburg, Wien 1860.
- Friedrich Seifert, *Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart*. Kurt Metzner, Leipzig-Berlin 1930.
- Werner Sombart, *Vom Menschen*. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie. Buchholz & Weisswange, Berlin-Charlottenburg 1938.
- Theodor Steinbüchel, *Philosophische Anthropologie*. In : *Die Philosophie und ihre Systematik*. Peter Hanstein, Bonn 1938.
- Albert Stöckl, *Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte*. Würzburg 1858/59.
- Josef Stürmann, *Systematische Anthropologie*. München 1957.
- Jan Šindelář, *Co řeší filosofická anthropologie*. Nakladatelství Svoboda, Praha 1966.
- Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*. Éditions du Seuil, Paris 1955.
- Pierre Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*. Éditions du Seuil, Paris 1959.
- Pierre Teilhard de Chardin, *L'énergie humaine*. Éditions du Seuil, Paris 1962.

- Pierre Teilhard de Chardin, *Místo člověka v přírodě* (Le Groupe zoologique humain). Výbor studií. Nakladatelství Svoboda, Praha 1967.
- Bedřich Vašek, *Moderní člověk*. Studie ethicko-pastorální. Matice Cyrilometodějská, Olomouc 1919.
- R. Verneau, *L'homme*. Larousse, Paris 1931.
- Josef Voráček, *Úvod do studia člověka, společnosti a civilisace*. Unie, Praha 1941.
- Carl Werner, *Speculative Anthropologie*. J. J. Lentner, München 1870.

Č á s t p r v n í

Z DĚJIN MYŠLENÍ O ČLOVĚKU

1. NEJSTARŠÍ PŘEDSTAVY O ČLOVĚKU

Nejstarší představy člověka o člověku jsou starší než filosofie. Původní myšlení lidí je myšlení náboženské. To myšlení je však pravé a skutečné myšlení. Představa Boha Tvůrce, jak ji lze sledovat v náboženském životě soudobých primitivů a v náboženských mythech antických národů je především odpovědí na otázku » odkud « : je plodem příčinného myšlení. Bez myšlenky stvoření není skutečného náboženství. To však neznamena, že náboženství má základ jen v kauzální potřebě lidského ducha a že ta potřeba nám beze zbytku vysvětluje podstatu a vznik náboženství. Ve všech náboženských soustavách je Bůh chápán jako bytost dobrá, v níž má původ dobro, ale nikoli zlo, zejména ne zlo mravní. Bůh není příčinou zla — zlo se připisuje buď protivníku Boha nebo mravní vině člověka. Kdyby náboženství bylo jen ukojením kauzální potřeby lidského ducha, bylo by záhadou, proč Bůh není jedinou příčinou všeho, co je, tedy nejen dobra, ale i zla. Kausální myšlení nám sice otevírá přirozenou cestu k výkladu náboženství, ale zároveň vyvolává nové záhady a nové nejasnosti vyplývající z víry v mravní dobrotu Boha. Je-li pravda, že kausální myšlení nejstaršího člověka vedlo k myšlence stvoření, je třeba dodat, že to myšlení nebylo klidné a chladné bádání, nýbrž živé a toužebné úsilí, na němž měla podíl celá bytost člověka a v němž se uplatňovala kromě rozumu i obraznost.

» Vedle potřeb a vzpruh holého života nejsilnějším momentem v bytí přírodních národů je motiv náboženský. K tomu, co

je bojem o život, podává náboženský cit své ; odpovídá podle klasické definice na otázky prvotní (i konečné) bázně, podněcuje a ukájí nepokoj ze všeho, co je záhadné a nevysvětlitelné, hledá tajemné příčiny věcí a dějů a nachází pro ně nadpřirozené původce » (Josef Čapek, *Umění přírodních národů*. Československý spisovatel, Praha 1949, p. 96-7).

Báje o Bohu a s nimi souvisící báje o člověku je třeba posuzovat esteticky, to jest jako díla umělecká. Ani tam, kde ty báje nedosahují úrovně umění, nemohou být hodnoceny jinak než jako díla obraznosti či prostě jako sny, které jsou také potřebou lidské bytosti. C. G. Jung pokládá mythus za sen a sen za výraz podvědomí :

» Sen sám zjevuje symbolickou mluvou, to jest pomocí smyslových obrazů myšlenky, úsudky, pojmy, směrnice a tužby, které tkvěly v podvědomí potlačeny nebo nepoznány. Sen vycházející z činnosti podvědomí nám představuje obsahy, které v něm dřímají ; ne sice všechny, ale některé z nich, které se sdružují, uživotňují, krystalisují a vybírají a to ve vztahu k okamžitému stavu vědomí » (C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*. Éditions du Mont-Blanc, Genève, 1946 p. 231).

Bájesloví není totéž, co náboženství. Ale bájesloví je snaha dobrat se Boha pomocí obraznosti a pravdy pomocí krásy. Obraznost však má své vlastní zákony a své vlastní cesty, jichž nepochopí ryzí logikové ani jednostranní racionalisté. Mythus a náboženství se mohou ve svém vývoji vzájemně prolínat, ale mythus je podobně jako pohádka útvar samostatný. Domněnka, že na nižším stupni kulturního rozvoje byly mythus a náboženství rovnocenná, byla novějším etnologickým bádáním vyvrácena.

Bájesloví je pátrání : je to něco, co spojuje vracející se touhu s vracející se pochybností až do chvíle, kdy je třeba se obrátit k samotnému rozumu. Báje se liší

od skutečnosti nikoli svou podobou, ale svou podstatou. Obraz člověka vypadá jako člověk, ale liší se od člověka tím, že není člověk. Báje je symbol skutečnosti : to znamená, že se nějak podobá skutečnosti, ale vskutku je skutečnosti vzdálena. Mythos o Bohu naznačuje něco o Bohu, ale neříká, co Bůh je a jaký je. Mythy jsou podobnosti. Ale jsou to také nepodobnosti. *Dissimiles similitudines*. Říkáme-li, že dvě věci jsou si podobny, říkáme současně, že jsou různé. Z toho také je zřejmé, v jakém smyslu je mythos pravdivý : v tom, že naznačuje v symbolech to, co je úkolem myšlení ryze filosofického vyjádřiti v pojmech.

1. *Mythy přírodních národů o stvoření člověka*

Výzkum nejstarších lidských představ o původu a přirozenosti člověka je úkol historické etnologie, pokud se obírá písemně nedoloženými projevy duševního života lidí a pokud se snaží zjistit vzájemné vztahy jednotlivých kulturních vrstev nebo okruhů. Historická metoda je oprávněna prostou, dnes obecně uznanou skutečností, že zástupci přírodních národů jsou opravdoví a skuteční lidé a že tedy i jejich život je lidsky dějinný. Největší význam pro náš účel má bádání o náboženském životě tak zvaných etnologických prakultur, jejímiž představiteli jsou severoameričtí Starokalifornané, altajští kočovníci, jihoameričtí Fuegiáni, trpaslíci jihovýchodní Asie a středozápadní Afriky a některé kmeny jihovýchodní Austrálie. K studiu náboženského života těchto národů, zejména národů trpasličích dal podnět v roce 1910 Wilhelm Schmidt S. V. D. a jeho výsledky shrnul v monumentálním díle *Der Ursprung der Gottesidee* I-VI., Aschendorf, Münster i. W., 1926-1935. Schmidtovu konečnou syntésu doplňují studie jeho žáků, spolupracovníků a badatelů sdružených kolem revue *Anthropos*.

a) *Arkticko-americký kulturní okruh*

U některých vnitrozemních kmenů (Selish, Okanagon, Joshua) se objevují jen neurčité a netypické údaje, že člověka stvořila Nejvyšší Bytost. U středoseverních Kalifornanů se vyskytují pověsti, že Nejvyšší Bytost stvořila lidi z holí, hlíny nebo peří. O stvoření duše se nevypravuje. Jen severozápadní kmen Maidu si představuje, že Tvůrce se položil mezi neoživená těla muže a ženy a potil se celou noc, aby na ně přenesl život. Jedinečná je pověst východního kmene Pomo : podle ní stvořila Nejvyšší Bytost lidi nejen z holí a peří, nýbrž i z kamenů, parohů a vlasů (Schmidt V-223 sq.). Mezitvarem je pověst pobřežního kmene Miwok : první lidé vypadali jako ptáci a měli peří ; zahynuli potopou ; noví lidé byli stvořeni z holí a bahna (Schmidt V-252.). Algonkinské kmeny Sioux jsou přesvědčeny, že lidské tělo bylo utvořeno z hlíny a že Nejvyšší Bytost jim ústy vdechla duši. Kmen Chyenne si vypravuje, že první muž byl utvořen ze žebra Nejvyšší Bytosti, první žena ze žebra prvního muže. Podle kmene Wahpeton-Dakota vznikl muž z pravého, žena z levého žebra Tvůrcova (Schmidt VI-44-5).

Indiáni Cree a Montagnais v James Bay na jihu Hudsonovy zátoky, o nichž píše John M. Cooper v časopise *Primitive Man* (Catholic Anthropological Conference, Washington, vol. VI., num. 3-4., 1933.), věří sice v Nejvyšší Bytost a nazývají ji buď Kišé Manitú (Starý Duch) nebo Kitší Manitú (Veliký Duch), ale na otázku, zdali Manitů stvořil první lidi, odpovídají spíše záporně než kladně — nepřipisují však původ člověka jiné bytosti. Pokřtění mezi nimi tvrdí, že před příchodem misionářů neslyšeli o stvoření lidí nic. Naproti tomu Indiáni západního pobřeží Hudsonova zálivu vypravují, že prvního muže a první ženu utvořil ze země Ukkemah (Veliký náčelník). Někteří kmenové se nazývají syny země (metok themiaké) ; domnívají se, že žili

dlouho pod zemí a proto nezabíjejí králíky, poněvadž žijí v podzemních doupatech.

V oblasti arktické prakultury se vyskytuje pověst o stvoření člověka jen u kmene Ainu. Tam se vypravuje, že Bůh utvořil kostru lidského těla ze dřeva (někteří říkají, že z vrbového) a vyplnil ji hlinou. (Schmidt III-453.) Typická vyprávění byla slyšena u čtyř altajských národů (altajští Tataři, Tataři z Černých lesů, Mongolové, Burjakové), u tří finsko-ugrijských (Čeremisové, Mordvinové, Vogulové) a tří východoslovanských (ruští Raskolnikové, Ukrajinci a Velkorusové). Podstatné rysy jejich mythů jsou : Nejvyšší Bytost tvoří lidské tělo ze země, nechá je na zemi a vrátí se do nebe pro duši. Nechá psa, který je holý, hlídat tělo ; k psu přijde ďábel a chce, aby mu vydal lidské tělo a slibuje, že mu za to dá teplý oděv ; po kratším nebo delším zdráhání mu pes vyhoví. Ďábel vdeche člověku duši (jen altajští Tataři, Mongolové a Mordvinové tak vypravují), poplivá celé tělo člověka a proto je to tělo nemocné a smrtelné. Bůh se vrátí, potrestá psa, obrátí poplivaný vnějšek lidského těla dovnitř ; proto je v něm všeliká nečistota. Podle těch mythů byl stvořen jediný člověk, jehož pohlaví se neudává, nikoli dvojice lidí. Všude se rozeznává mezi tělem utvořeným ze země a duší vdechnutou buď od Boha nebo od ďábla. Přichází-li ďábel dřív a vdechuje-li svou, zřejmě špatnou duši, má to znamenat, že člověk je dobrý i zlý. Člověk od Boha stvořený by měl být zdravý a nesmrtelný. Poplívání těla ďáblem má vysvětlit, proč je člověk podroben nemocím a smrti (Schmidt VI-47-8). Sibiřští Vogulové vypravují, že Elmi-Pi utvořil člověka ze sněhu. Ale ten člověk se rozpadl na kusy. I prosil o pomoc Numi-Jeroma a ten mu poradil, aby do něho přimíchal hlíny. Elmi-Pi tak učinil a stvořil tak člověka (Albert Muntsch, *Cultural Anthropology*. The Bruce Publishing Comp. New York-Milwaukee-Chicago 1934, p. 199).

b) *Fuegiánský kulturní okruh*

Oblast Indiánů Ohňové země, která obsahuje tři kmeny : Yamana, Halakwulup a Selkman, prozkoumaná Martinem Gusindem, Viktorem Lebzelterem a Wilhelmem Koppersem, je etnologicky ještě starší než kultura středoseverních Kalifornanů. Její náboženství se vyznačuje velmi ryzím pojmem Boha, který nemá nic společného s přírodní mythologií. Tvůrčí činnost božská se však u těch kmenů chápe rozličně. Yamanové sice nepopírají, že Nejvyšší Bytost stvořila svět, ale také to netvrdí. Jsou-li na to tázáni, uvádí je to v rozpaky. To je případ, který se v oblasti arkticko-americké vyskytuje jen u Korjaků (Schmidt III-391). Halakwulupové sice připisují Bohu tvůrčí činnost, ale o jejím způsobu neuvádějí nic podrobného a určitého. Jedině tvrzení, že Bůh stvořil dvojice zvířat schopné plození, dává tušit, že i lidé byli tak stvořeni. A jelikož jsou přesvědčeni, že Bůh každému fetu sesílá s nebe duši, lze usuzovat, že podle jejich názoru Bůh stvořil tělo a duši zvláště (Schmidt II-975). Selknamové si vypravují, že Temaukel (Pán světa) poslal Kenose, aby dal tvářnost chaotickému světu. Kenos je prostředník mezi Nejvyšší Bytostí a lidmi a první v řadě předků — ale jeho původ je záhadný. Země byla na počátku plochá a nebeský stan byl níže než dnes. Bylo i světlo, ale » jako ráno a večer, když není vidět slunce ; « nebylo však ani hor a údolí, řek a moří, ani hvězd a oblaků, ani zim, sněhu a ledu. » Temaukel řekl Kenosovi, aby zde všechno zařídil. « Kenos tedy rozdělil zemi. Nejdříve sestoupil na jih a přidělil Selknamům jejich území. Potom odešel k jiným národům, kteří bydlí pod jinými nebeskými stany, a opět se vrátil. Ze dvou kusů drnu vytvořil první dvojici předků podobných lidem a snědé pleti, jako jsou Selknamové. Naučil je mluvit a hovořil s nimi, ustanovil manželství a výchovu dětí, rodinný a mravní řád (Martin Gusinde, *Die Selknam. Vom Leben und Den-*

ken eines Jägervolkes auf der grossen Feuerlandinsel. Mödling 1931, p. 576).

c) *Kulturní oblast pygmejská*

Představy východoasijských Pygmejců o stvoření se značně podobají představám, jež se vyskytují v okruhu arkticko-americkém. Kmen Kenta si vypravuje, že Nejvyšší Bytost (Kaei) spolu se svou babičkou Manoid (vliv matriarchálního nazírání) stvořila těla prarodičů z hlíny: ta těla ležela přes noc na rohožkách a ráno se probudila jako muž a žena (Pavel Šebesta, *Z přítmi pralesa*. Česká Grafická Unie, Praha 1927, II., p. 130). Podle vyprávění kmene Kensie bůh Pedn hodí Manoide, která je tam jeho manželkou a která sní o dítěti, do šátku plod a ten se stane chlapcem, a pak jiný plod a ten se stane děvčetem (Ibid. II., p. 172). To pojetí se v oblasti arkticko-americké nevyskytuje. Kmen Birhor vypravuje, že Bůh stvořil tělo prvního člověka z hlíny a nechal je hlídat psem, dokud by neschlo, a to proti koni, který už jedno takové tělo rozdupal ze strachu, aby ho člověk neovládl. U Santalů přikazuje Nejvyšší Bytost (Sin Čando) staré Malin Budhi, aby utvořila dvě lidská těla, jedno mužské a druhé ženské, ta však i zde jsou rozkopána koněm, takže je nutné stvořit je znovu. Sin Čando pak poroučí Malin, aby přinesla lidskou duši, kterou již předem stvořil a ukryl pod trámy svého domu. A poněvadž Malin je příliš malá, aby tam dosáhla, vezme místo lidské duše ptačí, která je nade dveřmi. Sin Čando si toho nevšimne, dá ptačí duši do obou těl, takže se promění v překrásné husy a ty počnou létat nad mořem. Až se nalétají dosyta, prosí Sin Čanda s pláčem, aby jim dal kousek pevné země, kde by si mohly udělat hnízdo. V tom hnízdě pak snesou ty husy dvě vejce a vysedí z nich Pilču Haram (Malého Praotce) a Pilču Budho (Malou Pramatku). (Schmidt VI-235.) U kmene Munda se vypra-

vuje o labuti stvořené Nejvyšší Bytostí (Sing-Bongu) a ta snese vejce, z něhož se narodí chlapec a děvče. Jmenují se Tota Haran (Malý Praotec) a Tota Buri (Malá Pramatka) (Ibid. VI-236).

Středoafričtí trpaslíci kmene Kivu věří v Nejvyšší Bytost zvanou Imana. Imana stvořil vše, i lidi. Člověk vyniká nade všechny tvory, poněvadž má rozum. Zvíře rozum nemá. Že má člověk rozum, je vidět z toho, že mluví a dělá si nástroje a zbraně. A také z toho, že se modlí : » Kéž by Bůh, Pán Ruandy, mně byl milostiv a dobře se mi dařilo ! « Rozumnost člověka se projevuje také tím, že vzývá své předky a obětuje duchům, ctí své bližní, vystříhá se krádeže, smilstva a opilství, miluje svou ženu, poslouchá krále, hostí pocestné a ujímá se siroteků. Sídlo rozumu je v srdci. Srdce říká každému, co má činit. Zemře-li člověk, opouští duše tělo a odchází na Ohnivě vrchy (Peter Schumacher, *Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen Bagesera-Bazigaba*. Festschrift — Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt. Mechitaristen-Bechdruckerei, Wien 1928, p. 677-92).

Pygmeové rovníkové Afriky se považují za děti Boží. Narození dítěte se oslavuje písněmi a tanci. Dítě je obětováno Tvůrci :

» Tobě, Stvořiteli, Tobě, Mocnému,
obětuji tuto novou ratolest,
nový plod starého stromu.

Ty jsi Pán, my jsme děti Tvé !

(R. P. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*. Bloud et Gay, Paris 1932, p. 342).

Zemřít znamená říci svému otci : » Tu jsem ! « (Ibid. p. 251.) Jejich představy o stvoření prvního člověka jsou velmi blízké biblickému vyprávění :

Když Bůh (nazývají ho *Kmvum* — podivná schoda s egyptským *Chnum*) vše stvořil svým slovem, usedl na břehu řeky blízko velké osady zvířat. Nabral u řeky černé hlíny, udělal z ní malé sošky, které měly ruce, nohy a hlavu. Potom nabral bílé hlíny ...

Přerušuji vypravěče : » Víš jistě, že nabral bílé hlíny ? «
» Myslím, že ano, snad. « (Já jsem méně přesvědčen o této části legendy. Je možné — a to je pouhý předpoklad, že ta část byla inspirována naší přítomností a měla za účel » nás « vysvětlit. Těžko vědět !)

Z černé hlíny jsou černí lidé. Z červené hlíny jsou červení lidé. A z bílé hlíny jsou bílí lidé. A Bůh řekl černým lidem : Jděte ! a oni šli. A červeným lidem řekl : Jděte ! A bílým lidem řekl : Jděte ! a oni šli. A černým lidem řekl : Jezte a pijte ! A oni řekli : Co budeme jíst a co budeme pít ? A Bůh jim řekl, co mají jíst a pít. A červeným lidem řekl : Jezte a pijte ! ...

Černí lidé jsou ti, které jsi viděl než jsi přišel k nám. A červení lidé jsme my. A bílí lidé, my je teď známe, jsi ty a tvoji bratři.

Černí lidé jsou špatní a zlí. Červení lidé, ty je znáš, a bílí lidé též ...

A lidé byli před Kmvumem černí, červení a bílí. Chodili a jedli ...

A najednou přišel *Rhe*, veleop, a *Lüi*, gorilla, skákali a byli zvědaví : *Dzióku mše yáti ame* — On a já jdeme navštívit přátele. — A Kmvum povstal rozhněván : *Ewéde siti* — ne, tak se to nemá říkat, nýbrž : *tào kha yáti me* — přišli jsme navštívit svého pána.

Pro naše trpaslíky neexistuje, jak jsem již mnohokrát mohl zjistit, potupná legenda, která by z nich učinila bytosti vyvinuvší se z opic a jen málo nad ně vynikající. V té věci je jejich přesvědčení velmi přesné a velmi kladné. Opice byly jako všechna zvířata stvořeny Božím slovem, ale k stvoření člověka Bůh *nabral hlíny* « (Ibid p. 70-1).

d) Jihoaustralský kulturní okruh

Mezi kmenovými skupinami jihoaustralské prakultury je pouze kmen Juin-Kuri, u něhož zdánlivě není stopy mythu o stvoření lidí. A jelikož praotec lidstva se u nich ztotožňuje s Nejvyšší Bytostí, představuje Daramuluna se svou manželkou i první lidskou dvojici. Zřetelněji se rýsuje příběh o stvoření lidí u Kurnaiů v postavách Tunduna a jeho manželky Rukuty, kteří

jen v mravním smyslu jsou »dítka«, ve skutečnosti však tvorové Nejvyšší Bytosti. Co se týká způsobu stvoření, nalézáme v jihoaustralské prakultuře nejjasnější svědectví o stvoření dvou prarodičů — a to u všech kmenů. Ne již tak obecně je dosvědčeno stvoření lidí ze země. Velmi názorně je líčí kmen Bunurong-Kulin. Tělo ženy vytahuje muž z vody již hotové — tím se zobrazuje intimní vztah mezi mužem a ženou. Kmen Euanlayi si vypravuje, že Baiame proměňuje ptáky a pozemní zvířata v muže a ženy, jiné pak lidi tvoří z hlíny a kamení. Ze země utvořenému tělu vdechuje duši Nejvyšší Bytost u Bunurongů a stejným způsobem oživuje i tělo ženy z vody vytažené. Podobně jako u středoseverních Kalifornanů a východních Algonkinů nalézáme i u Jihoaustralců zprávu o radosti, kterou má Tvůrce ze svého díla : » Dlouho se díval na člověka a třikrát tančil kolem něho « (Schmidt VI-333-4). Úhrnem lze říci, že v pojetí lidské prakultury se člověk skládá z duše a těla a obojí má původ v tvůrčí činnosti Nejvyšší Bytosti. Zajímavou výjimkou je názor Orang-utanů (Lesních mužů), podle nichž kdysi, velmi dávno, bylo v údolí Peraku mnoho opic, dlouhoocasých lutongů. Mezi nimi byly dvě zvláště moudré opice a ty opustily stádo a utály si dlouhé ocasy, aby mohly chodit zpříma. Potom se stále zdokonalovaly a také své děti učily různým zručnostem. Tak povstali první lidé. Orang-utanové loví opice a jejich mláďata nosí domů a odevzdávají svým ženám, aby je kojily. Takové v rodině odchované opice se pokládají za dítka ležení a není dovoleno je zabíjet a jíst (Pavel Šebesta, *V tropických pralesích*. Československá Grafická Unie, Praha 1935, p. 146-8).

2. Pojem duše v prakuře a představy o životě posmrtném

a) *Okruh arkticko-americký*

V arktické prakuře se vyskytuje dvojí představa o duši. Je to buď duše dechová (Hauchseele) nebo duše stínová (Schattenseele). Představa duše stínové se objevuje až v mladší, matriarchální kulture. Dechová duše, to jest duše Tvůrcem těla vdechnutá, odchází po smrti do nebe, je-li dobrá; je-li zlá, sestupuje do podsvětí anebo je její úděl nejistý. Stínová duše sestupuje po smrti do podsvětí, kde vládne kníže mrtvých, který je zpravidla i představitelem zla. S vírou ve stínovou duši není spojeno rozlišování na duše dobré a zlé (Schmidt III-560). V severoamerické prakuře převládá původně víra, že duše odchází po smrti po mléčné dráze do nebe, je-li dobrá. Pozdějšího původu je představa, že duše odchází po smrti na západ a sestupuje do podsvětí, a to přes různé řeky a mosty (Schmidt II-866 a V-760 sq). Dosavadní materiál nepokládá Schmidt za dosti obsáhlý, aby se představa dechové duše nutně spojovala s lokalisací v nebi podle mravního rozlišení a představa stínové duše s lokalisací v podsvětí bez mravního rozlišení (Schmidt VI-79).

b) *Okruh fuegiánský*

Ve fuegiánském okruhu převládá naprosto víra v duši dechovou — představa stínové duše se tam nevyskytuje. Po smrti odcházejí duše do nebe. Tak u Selknamů (Schmidt II-894, 896), Yamanů (II-973), Halakwulupů (II-973). Že by úděl duší po smrti byl rozdílný podle mravního života, nezdá se potvrzeno. Na přímou otázku o tom odpovídají Selknamové a Yamanové, že člověk právě proto je při smrti smuten, že nic neví o soudu duše (Schmidt II-932). Dokonce

si vypravují báji, že některé duše odešly daleko do zámoří a hrály si tam míčem, ale pro veliké horko musily odtud prchnout — kam se poděly, nikdo neví (Schmidt II-942.) Halakwulupové vědí o zászvěti víc a dokonce se u nich vyskytuje náznak (či pozůstatek?) myšlenky, že úděl duše po smrti se řídí podle mravních vlastností duše, neboť duše, kterou Bůh poslal do fetu, opět po smrti k sobě povolává. Vyzývá ji, aby se posadila a žádá od ní počet života. Přesto se zdá, že úděl jednotlivých duší v nebi se od sebe podstatně neliší. Je možné, že je to s nimi podobné jako u pygmejského kmene Semangů, kteří věří, že všechna vina se odpývá již zde na zemi (Schmidt II-973 sq).

c) *Okruh pygmejský*

V pygmejském okruhu se vyskytuje víra v dechovou duši u Andamanů (Schmidt III/140 sq) a dvou afrických a to u kmene Bakango (IV/250) a Efé (IV/280 sq). U všech pygmejských kmenů, jak asijských, tak afrických, odcházejí dobré duše do nebe, kde sídlí Nejvyšší Bytost. Z nich Semangové, Andamanové a Negriti si představují, že duše směřuje na východ, afričtí Gabunové a asijské Andamanové věří dokonce v jakýsi očistec. Přesvědčení, že úděl duší se řídí podle mravního života, je u Pygmejců téměř obecné vyjma Semangy, kteří věří v tresty na zemi, a Efé a Aka, u nichž je to nejisté.

Heimové v pánvi Etosha věří v Nejvyšší Bytost, která sluje Erob, a v ďábla, který se jmenuje *Gamab*. *Gamab* je demiurg, který stvořil svět a lidi. Duše se nazývá dariš a po smrti odchází ke Gamabovi. Gamab vloží srdce člověka do studené vody a sní je. Duše pak přebývá u něho. Občas se však vrací na zemi a zahubí člena rodiny, který ji za jejího pozemského života urazil (Viktor Lebzelter, *Die religiösen Vorstellungen der Khun-Buschmänner, der Buschmänner der Etoschapfanne und des Ovambo-Bantu*. Festschrift — Publication d'hommage

offerte au P. W. Schmidt. Mechitaristen-Buchdruckerei, Wien 1928, p. 410). Křováci v severovýchodní části Ondongy nazývají Nejvyšší Bytost Chamaba. Chamaba stvořil lidi. Duše sluje *gáoba* a po smrti vystupuje do nebe, kde je příbytek Boží. (Ibid. p. 410-11.) Křováci v Ukuambi věří v Nejvyšší Bytost a nazývají ji Erob nebo Chova. Zemře-li člověk, rozpadá se na tři části: na tělo, jež se rozkládá, na ducha, který se potuluje po světě a tropí darebnosti, a na vlastní duši (*chaobe*), která odchází do domu Velkého náčelníka a tam se živí mouchami (Ibid. p. 411).

Podle názorů Semangů se člověk skládá z těla, které jako mrtvola shnije v zemi, a z duše, která opouští tělo a ubírá se k západu na Ovocný ostrov, kde už není nebezpečí, ani tygrů ani nemocí. Mrtví se však občas vracejí na svět, zejména v první době po smrti, aby se sebou odvedli své drahé. To je příčina, proč se Semangové vyhýbají hrobům, aby je tam duchové zemřelých nezastihli. Onen svět není místem odplaty za dobro a zlo. Zlo se trestá již zde na světě — to má na starosti bůh hromu (Paul Schebesta, *Jenseitsglaube der Semang auf der Malakka*. Festschrift — Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt. Mechitaristen Buchdruckerei, Wien 1928, p. 643-4).

Kmen Kenta si představuje, že říše mrtvých leží na západě. Jmenuje se *talogn*. Mrtvý putuje nejdříve po *galagn beled*, na jehož okraji sedí Mampes, silný a nepřemožitelný Semang, jenž je strážcem říše mrtvých. Ten ukazuje duším cestu ke *galogn mapi* ležícímu na pobřeží mořském. Když tam dojde, zlámou se mrtvému všechny kosti, aby nabyl vzhledu všech ostatních mrtvých; potom je omyt vodou *kunjit*. V říši mrtvých stojí veliký strom, zvaný *mapi*, nesoucí na jedné straně květy zelené, na druhé žluté.

První jsou pro mrtvé, druhé pro živé. Je totiž možné, že do říše mrtvých může vniknout *hala*; ten potom bydlí na stromě *mapi* nahoře, nikoli však u jeho

kořene, kde se zdržují ostatní duše. Duch zemřelého se nazývá *kemoid*. Přichází rád do lidských chatrčí a usmrcuje lidi. Je postavy bílé a nemůže mluvit. Také ho nelze vidět. V říši mrtvých požívají zemřelí jen stíny věcí, ve dne spí a v noci vycházejí hledat potravu (Pavel Schebesta, *Z přítmi pralesa*. Česká Grafická Unie, Praha 1927. II., p. 152-3).

d) *Okruh jihoaustralský*

V jihoaustralském okruhu převládá představa, že duše se dostává do nebe postupně; duše v nebi tančí a zpívají. (Schmidt III/632 sq.) Wotjobalukové se domnívají, že existuje smrk, který dosahuje až do nebe a že po něm lezou lidé vzhůru, aby tam sbírali gummi-mannu. U kmene Wurrunjeri odchází duše na západ a s paprsky večerního slunce vystupuje do nebe (Schmidt III/689). Někteří Wotjobalukové zřetelně odlišují šťastný úděl dobrých lidí od temného místa, kde jsou po smrti trestáni lidé zlí. Některé kmeny v jihozápadní Victorii si vypravují o neustálém ohni v podsvětí.

Jižní Wiradyuriové si vypravují o soudu, který koná Baiame nad dušemi. Slunečný syn Baiamův Grogagally, který zná všechny dobré i zlé činy lidí, přivádí ke sklonku každého dne duše zemřelých ze všech dílů světa před soudnou stolicí svého otce a přitom se přimlouvá za ty, kteří jen část života žili špatně. Baiame pak nad nimi vynese rozsudek: dobří odcházejí do nebe, zlí do pekla (Schmidt III/841, 853, 895 sq). Euhlayiové si představují, že duše vystupuje k Bohu horskou stezkou provázena příbuznými, kteří ji očekávají již u úmrtního lože. Duše lidí zlých přijdou do temné říše duchů a tam ustavičně bloudí. Ženy mají jiné nebe než muži. V nebi mužů je oheň a zvířata, v nebi žen ne. Zato mají ženy rostliny a ovoce a dodávají je mužům (Schmidt III/900). Představu duše dechové mají Kulinové, neboť si vypravují, že Nejvyšší

Bytost oživila lidské tělo vdechnutím duše, a Wiradyuriové, neboť výslovně říkají, že duše je » jako dech « (Schmidt III/898). U Euahlayiů se vyskytuje kromě snové duše (*Traumseele*) i duše dechová, kdežto Yuinové věří spíše v duši stínovou.

Společným rysem představ o životě posmrtném v lidské prakultuře je přesvědčení o další existenci duše po smrti těla : posmrtný stav duše dobrých je blažený, zlých nešťastný. Místo pobytu duší je více nebo méně neurčité.

3. B i b l i c k é z p r á v y

Kniha Genesis obsahuje dvojí zprávu o stvoření člověka. První zpráva je součástí vypravování o stvoření světa v šesti dnech (Gen 1,26-7) : » I řekl (Bůh) : Učiňme člověka k obrazu a podobnosti našemu, aby panoval nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nad krotkými zvířaty, nad celou zemí, jakož i nade vši drobnou zvířenou, která se pohybuje na zemi. Stvořil tedy Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je. «

Význam první zprávy vynikne teprve v souvislosti s předchozím vyprávěním o stvoření ostatních tvorů. Člověk vychází z ruky Boží zvláštním způsobem, zcela jinak než ostatní tvorové. Každý tvůrčí úkon šestidenní počíná rozkazem : Buď světlo ! Buď obloha ! Zplod' země ! Vydejte vody ! Vydej země ! Čekali bychom tudíž i zde (Gen 1,26) rozkaz : Buď člověk ! nebo : Vydej země člověka ! Slyšíme však něco zcela jiného. Jednotný sloh je přerušen a zaznívají slova neočekávaná : » Učiňme člověka k obrazu a podobnosti našemu « — oznamující, že tvor, který nyní vyjde z ruky Boží, je více než všichni ostatní tvorové.

Druhá zpráva o stvoření člověka je podrobnější : » Hospodin Bůh utvořil člověka z hlíny země a vdechl

v tvář jeho dech života » (Gen 2,7). Člověk (*ha-adam*) je stvořen jako bytost podvojná : jeho přirozenost je složena » z hlíny země « a » dechu života ». Výraz » z hlíny (*afar*) země « znamená, že lidské tělo je utvořeno z těchže látek, jaké jsou obsaženy v zemi. To je zřejmé z rozkladu těla po smrti, jak se připomíná v dalším vyprávění o trestu za hřích : » Prach jsi a v prach se navrátíš « (Gen 3,19). » Dechem života « (*ne-šamah*) se rozumí nehmotný princip života v člověku, nesmrtelná duše. Podle orientálního názoru žije každá živá bytost dechem : plaz, ryba, pták, čtvernožec. Ale člověk podle biblického vypravování nežije takovým dechem, jako jiní živočichové, které vydala země. Bůh sám vdechuje v tvář člověka (podle hebr. v nozdry) dech života. Je tedy dech člověka zvláštní princip, odlišný od dechu zvířat, dokonalejší a vznešenější. Že dech života je duchová duše, nevyplývá sice z výrazu samého, ale a) z kontextu : je to princip, kterým neživé tělo se stává živým ; podle nauky Písma se to děje skrze ducha (*ruah*) pocházejícího od Boha (cf Job 33, 4 ; Eccles 12, 7) ; b) z významu slova : *ne-šamah* se ve Starém Zákoně nikdy neužívá o zvířatech, nýbrž vždy jen o člověku (cf. Gen 7, 22 ; Deut 20, 16 ; Jos 10, 40 ; Is 42, 5 etc) nebo (jednou) o Bohu (Is 30, 33). Vdechnutím » dechu života « (*ne-šamah*) se člověk stává živou bytostí nebo osobou (Augustinus Bea S. J., *Institutiones biblicae*. De pentateucho. E Pontificio Instituto Biblico Romae 1933, p. 149). U obyvatel arabské pouště, kteří neznají ani křesťanství ani židovství a kteří uctívají Boha po způsobu patriarchů, našel Musil nejen víru, že člověk se skládá z těla a z nesmrtelné duše, nýbrž i názor, že člověk obživne, když mu Bůh vdechne z ničeho stvořenou duši v nozdry, a umře, jakmile duše nozdrami vyjde (Alois Musil, *Od stvoření do potopy*. V. Kotrba, Praha 1905, p. 32).

Máme-li správně rozumět biblické zprávě o stvoření člověka, musíme si uvědomit, kdo a komu to píše. Píše to Mojžíš, první učitel, prorok a vůdce národa

izraelského a píše to lidu, který dlouhá léta pobýval v Egyptě a byl tudíž ovlivněn bludnými pohanskými názory. Úkol Mojžíšův je jednak záporný, to jest vyvrátit ne-správné názory, jednak kladný, to jest poskytnout poučení správné. Jižně od Deltý viděl lid izraelský pyramidy, obrovské hrobky egyptských faraonů, kteří se podobně jako vladaři jiných pohanských národů prohlašovali za božské bytosti nebo za potomky bohů. Nevstupovali ve sňatky s cizími ženami a brali si za manželky vlastní sestry. Po smrti se dávali mumifikovat a pohřbívat se vším zařízením, nástroji a zbraněmi i služebníky, jako by vlastně nebyli mrtví a žili nějakým tajemným způsobem dál. Proti té deifikaci člověka staví Mojžíš lidskou bídu a smrtelnost : člověk není bůh, poněvadž má tělo hmotné a smrtelné, tělo » z hlíny země «, které se po smrti rozpadne v prach.

V Memfidě, Heliopoli, Ramesses a jiných městech vídali Izraelité trhy na otroky. I jeden z jejich praotců, Josef, od bratrů Ismaelitům prodaný, byl koupen na trhu od Putifara, dvořana faraonova. V posledních letech svého pobytu v Egyptě byli Izraelité naháněni do polních a stavebních robot. Stavěli pro faraona zásobovací města Pitom a Ramesses (Ex 1, 11). Ty roboty vysilovaly nejvíce tím, že se konaly pod úpalem egyptského slunce: podle Herodota zahynulo při podobných kanalisačních pracích, jež podnikal farao Nechao, sto dvacet tisíc dělníků. Vždyť i budování kanálu Mahmudije, který spojuje Alexandrii s Nilem, stálo počátkem devatenáctého století dvacet tisíc lidských životů. Proti znehodnocení člověka a snižování lidské bytosti na pouhého soumara, ba na pouhou věc zdůrazňuje Mojžíš lidskou vznešenost : člověk je stvořen k obrazu Božímu a má nesmrtelnou duši. Tak učí správnému názoru na člověka : snižuje ho proti těm, kteří ho vyvyšují, a vyvyšuje proti těm, kteří ho snižují. Kořeny proslulé Pascalovy antinomie : *la misère et la grandeur de l'homme* lze vidět zřejmě již v mojžíšské antropologii.

Gen 2, 18 označuje člověka jako bytost sociální, či přesněji sociabilní : » Hospodin také řekl : Není dobře člověku býti samotným ; učinme mu pomocnici jemu podobnou. « Zdůvodnění obsahují verše následující, v nichž se vypravuje, že Bůh přivedl Adamovi všechny živočichy, aby jim dával jména. » Pomocnice však sobě podobné nenalezl « (Gen 2, 20). Tak se znovu připomíná, že se člověk podstatně liší od zvířete. Stvoření druhého člověka, ženy, se líčí v Gen 2, 21-2 : » Hospodin Bůh seslal na Adama tvrdý spánek ; když usnul, vyňal mu jedno žebro a jeho místo vyplnil masem. Ze žebra pak, které byl vyňal z Adama, Hospodin Bůh učinil ženu a přivedl ji k Adamovi. « Spánek na Adama seslaný byl spánek extatický (*tardemah* ; LXX : *ekstasis*). Žebro (sela) znamená jinde ve Starém Zákoně bok, LXX překládá *pleura*, Vulg. *costa*. I žena vyšla přímo z ruky Boží, je tedy tvorem stejně hodnotným jako muž, což naznačeno výraznou symbolikou. Z boku muže — to znamená, že žena má tutéž lidskou přirozenost jako muž, že je bytostí muži rovnou, družkou a pomocnicí, kterou má muž milovat jako část sebe podobně jako matka miluje dítě, které bylo utvořeno v jejím lůně. Proto řekl Adam : » To jest konečně kost z mých kostí a maso z mého masa. Bude slouiti mužice, neboť z muže je vzata « (Gen 2, 23). Pomocnicí muže je žena již tím, že je mu družkou a společnicí v životě, ale hlavně tím, že s mužem spolupůsobí při rozmnožování rodiny. Jest mu » podobna «, podle hebr. » pomocnice jemu přiměřená « — to znamená, že je jeho protějškem, doplňujícím a docelujícím lidskou přirozenost, jež je stvořena o dvojím pohlaví : » Proto opustí člověk svého otce i matku a přilne k manželce své a budou dva tělem jedním « (Gen 2, 24). To vše je naznačeno symbolem vzetí z boku muže : kdyby byla vzata z jeho hlavy, znamenalo by to, že je jeho paní ; kdyby z paty, znamenalo by to, že je jeho otrokyní. Je vzata z jeho boku, z oné části těla, která obsahuje srdce a plíce, ústřední ústroje

života : to znamená především, že žena jako rodička dětí, zachovatelka a rozmnožitelka života je takřka u kořenů života, obdařena prvenstvím matky : i muž přichází na svět skrze ženu : a konečně, je-li vzata z části blízké srdci, znamená to, že mezi mužem a ženou má být důvěrný vztah lásky. Biblická zpráva nepřiznává ženě nějaké matriarchální výsady, ne neznámé v době Mojžíšově v zemích blízkého Východu. Ale také z ní nečiní pouhou otrokyni muže, bezprávnou a na vůli muže ve všem závislou bytost, jakou byla ve světě předkřesťanském a dosud je ve světě mimokřesťanském.

Je jisté, že staří Hebreové neuvažovali o ústavních prvcích lidské přirozenosti po způsobu filosofickém. A jisté je, že nerozbírali vědecky skladbu lidského těla. Viděli však, že po smrti se lidské tělo rozpadá v prach. Rozdíl mezi živým a mrtvým tělem spatřovali v dechu jakožto projevu života, v oživujícím prvku čili duši. Filosoficky definován je člověk » živočich rozumný «. Hebreové by řekli : » prach, který dýchá «. Vyjádřili by se po svém, to jest obrazně a symbolicky.

Vypravěč Genese zdůrazňuje dvojí původ člověka : zemský podle těla a božský podle duše. Profesor Junker soudí, že biblické vyprávění nemá za účel poučovat o vnějším postupu stvoření prvního člověka. Bible neříká, jak byl člověk stvořen, nýbrž říká, co je člověk stvořením. A říká to formou, kterou je možno z hlediska literárního označit jako symbolickou dramatisaci (H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*. P. Hanstein, Bonn 1932, p. 40).

Podobně nemíní biblický vypravěč poučovat, jak vznikla první žena, nýbrž co žena je tvor téže přirozenosti jako muž, družka doplňující muže, bytost v důsledku jednoty a nerozlučnosti manželského svazku fyzicky i mravně podrobená muži. A tu nauku podává opět názorně, symbolicky a dramaticky : Bůh utváří ženu

ze žebra Adamova, takže Adam by byl vzorovou příčinou (*causa exemplaris*) stvoření ženy (H. Lussieu, *Précis d'histoire biblique*, De Gigord, Paris 1949, p. 55-56.)

Tradiční exegese zastávala názor, že všechny podrobnosti biblického vyprávění mají objektivní platnost. Naproti tomu racionalistická exegese popírá jakýkoli historický význam biblických zpráv a řadí je mezi pouhé mythologické výtvary. Současná katolická exegese se snaží pokud možno rozlišovat historickou realitu od její vnější formy. Vcelku se exegetové shodují v názoru, že biblický autor *nevymýšlí* příběhy, aby dramatickým a malebným způsobem vyjádřil filosofické, theologické a etické ideje. Ale soudí, že k vyjádření těch idejí a k vyprávění historických událostí náboženského významu užívá prvků své profánní kultury, orientálních lidových pověstí i tradic assyrsko-babylonské mythologie. Obrazný popis může být docela dobře nositelem autentické historie. Rozhodně není správné odlučovat biblického autora od prostředí, v němž žije, od kultury, která ho odchovala, od současníků, k nimž se obrací a jejichž duševní úrovni přizpůsobuje své poselství. Bez stálého zřetele k zvláštnosti literárních projevů starých orientálních národů, jejich psychologii, jejich způsobu vyjadřování a zejména k jejich pojmu historické pravdy není možné správně vykládat biblické texty.

Jak označit ten zvláštní literární druh, v němž fikce a symboly jsou ve službách historie? Do jaké kategorie zařadit vyprávění, jež popisuje skutečné události pomocí fiktivních a symbolických prvků? Snad nejlépe odpovídá Charles *Hauret* :

» Z nedostatku přiměřenějšího výrazu můžeme ten literární druh označit jako *historickou parabolou*. Nazýváme-li jej » parabolou«, máme na mysli obrazný prvek, dramatisaci a umělé uvedení na scénu. Připojujeme však epiteton » historická«, abychom zdůraznili, že ten fiktivní obal obsahuje autentická fakta. Přes toto vysvětlení je možné, že výraz » historická

parabola « narazí, poněvadž spojuje slova zdánlivě protimluvná. Avšak násilí, které činíme běžné terminologii, je dáno zarážející původností úžasné Historie » (la déconcertante originalité de la merveilleuse Histoire) (Charles Hauret, *Origines. Genèse I-III*, J. Gabalda, Paris 1952, p. 202).

4. N á z o r y s t a r ý c h E g y p t a n ů

V nábožensko-filosofické soustavě starého Egypta mají všechny věci, tedy i člověk, původ ve vůli jediného, neviditelného, netělesného, nezrozeného, nedílného a skrytého Boha, který se nazývá Jsoucím (Cheper), Skrytým (Amu), Původcem (Ra), Tvůrcem (Ptah), Budovatelem (Chnum), Spojovatelem (Sebak). Člověk je tvor Boží. Egypťané často zobrazují boha Chnuma, jak sedí u hrnčířského kruhu a na něm z hlíny utváří lidské tělo. Člověk se skládá z těla a duše — a ještě z jednoho prvku, zvaného *ka* za postavou člověka: má stejnou podobu jako znázorněný jedinec a je takřka jeho dvojníkem. Podstata a význam toho prvku nejsou přesně známy. Erman se domnívá, že *ka* není nic jiného než životní princip v člověku (A. Erman, *Die aegyptische Religion*, Berlin 1909, p. 102). Egypťané si je představovali jako neviditelného genia nebo stín, který provází každou osobu anebo snad přebývá v ní, rodí se v ní, ale s ní neumírá a zůstává po smrti spjat s duší i tělem. Ať už se pokládá *ka* za princip totožný s duší nebo od ní odlišný, je jisté, že Egypťané věřili v život posmrtný. O tom svědčí jak jejich mausolea, tak zvláště bohatá pohřební literatura. Zemřelému se dávala do hrobu Kniha mrtvých, sbírka modliteb, vzývání a formulí, které měl zemřelý pronést před podsvětními strážci a bohy, obsahující kromě toho popisy stezek, po kterých měl kráčet, brodů, které měl přebrodit, aby dospěl na místo blaženosti — slovem průvodce podsvětím. Život posmrtný je prodloužení a pokračování živo-

ta pozemského : týž jedinec, který zde žil na zemi, se zodpovídá ze svých činů před vládcem podsvětí Osiridem. Soud Osiridův je popsán ve sté dvacáté páté kapitole Knihy mrtvých (Le Page-Renouf, *The Book of the Dead*. Translation and Commentary. Paris et Leipzig 1907). Papyrus berlínského musea obsahuje dokonce ilustraci toho soudu : Osiris sedí na svém trůnu uprostřed čtyřiceti dvou soudců. Před ním je váha a na ní váží Anubis srdce nebožtíka a to tak, že na jedné misce je symbol bohyně spravedlnosti jako vážná norma, na druhé srdce zemřelého. Thot zapisuje výsledek. Zemřelý prohlašuje svou nevinu, koná jakousi zápornou zpověď, dokazuje, že nikomu neublížil, nikoho nezabil a neokradl, že nelhal, nezrazoval, necizoložil etc. Málokdo je odsouzen na podsvětním soudu. Thot nakonec oznamuje, že srdce zemřelého je nevinné a že mu mohou být otevřeny brány Amenti, Nové Říše, kde duchové zemřelých žijí dokonale blaženi. Duše zemřelého setrvává v tajemném spojení se svým tělem : proto má být pohřbeno s uctivostí, poněvadž to je podmínka vykoupení duše a jejího spojení s prazřídlem světla a dobra. Pozůstalí přinášejí na hrob obětní dary, chléb, nápoje, rozžaté lampy, olej, voňavky, šaty. Těžkým proviněním je rušit klid zemřelého, otvírat hrobku a odnášet věci tam uložené.

5. B a b y l o n s k é b á j e

Babylonské pověsti o stvoření člověka pocházejí z doby, kdy Abraham opustil Mesopotamii, tedy mnoho set let před Mojžíšem. Nenašlo se sice dosud obšírnější vyprávění o stvoření člověka : jen zmínka ve zlomcích epické básně Inuma eliš. Bůh Marduk tam praví svému otci Eaovi :

» Krev svou já chci vzíti a kost chci já (vytvořiti),
a chci člověka učiniti, aby člověk ...

já chci stvořiti člověka, aby obýval ...
aby byl povinen sloužiti bohům dlícím ve svých sídlech. «

Následující část tabulky s vyličením vlastního stvoření člověka je odlomena, takže se nedovídáme, jak byl člověk stvořen. Ale i tak je zřejmé, že Babyloňané připisují původ člověka Bohu. Marduk sám tvoří člověka a dává mu, co nedal žádnému jinému tvorů — svou krev. (V krvi je podle východního názoru sídlo duše.)

V různých babylonských hymnech a modlitbách se vyskytují zmínky, jak si Babyloňané představovali stvoření člověka. Názorné líčení čteme v eposu Gilgameš :

» Ty, Aruru, jsi stvořila Gilgameše,
stvoř teď bytost podobnou jemu !
Sotva to Aruru uslyší,
vytvoří ve svém srdci obraz Anuův,
umyje si ruce, uhněte hlínu,
naplije na ni — — stvoří reka Eabaniho. «

Slinou přecházejí podle východního názoru duševní vlastnosti s jedné osoby na druhou. Ten názor našel Musil u beduinů Huetátů. Když tam má novorozenec dostat jméno, vezme jej některý bojovník na lokty, naplije mu do úst a řekne :

» Vezmi slinu ze sliny mé,
osvoj si vlastnosti mé
a jmenuj se N ! «

(Alois Musil, *Od stvoření do potopy*, V. Kotrba, Praha 1905, p. 59)

Svou slinou udělila bohyně Aruru stvořenému člověku některé své vlastnosti, takže se podobal Anuovi, podle něhož byla bohyně sama stvořena. Obraz Boží v člověku se připomíná v epické básni, v níž se líčí Ištařina cesta do pekel :

Ea utvoří ve svém srdci obraz,
uhněte člověka.

Z toho je zřejmé, že obraz Boží v člověku je jádrem babylonského vypravování o stvoření člověka. Příznačná je též představa, že tělo člověka bylo uhněteno z hrnčířské hlíny. Nikde se ve východních památkách nevyskytuje zpráva, že by byl některý bůh vlastní rukou utvořil tělo prvního zvířete. Jen tělo lidské vyšlo z ruky Boží.

Podle babylonských představ zachovaných v básni o sestupu Ištařině do pekel odchází lidská duše po smrti na místo mrtvých, které se nazývá kigallu (pustina): jejím vládcem je Nergal a vládkyní Ereškigal. Říše mrtvých má své zákony a svou samostatnost. Není návratu z ní. Stíny mrtvých žijí v temnotě a živí se prachem. Po smrti nemá mrtvý klidu, dokud jeho tělo není pohřbeno. Také však může být zemřelý nešťasten, nepečují-li o něho pozůstalí oběťmi pokrmů a nápojů. Podle babylonských představ byla posmrtná říše pouští plnou prachu. Jako voda je pro obyvatele pouště první podmínkou života, tak i život zemřelých je nesnesitelný bez vody. Sumerské archeologické nálezy dosvědčují, že staří obyvatelé Mesopotamie dodávali do hrobek vodu. V královském pohřebišti města Ur jsou kanálky, jimiž byla přiváděna voda s povrchu země do hrobních komůrek.

Nejvýznamnějším zdrojem poznání babylonských eschatologických představ je epos o Gilgamešovi, jehož zlomky se zachovaly nejen v jazyku sumerském a babylonském, nýbrž i v jazyku hethitském a churrijském. Gilgameš a jeho druh Enkidu, jenž představuje primitivní obyvatelstvo hor a stepí, podniknou spolu mnoho dobrodružných výprav. Nakonec Enkidu umírá a jeho smrt dojde Gilgameše tak, že se stále táže, zda i on sám jednou nezemře. Vypraví se pak k Utnapišтови, který vyvázl z potopy, aby se ho dotázal, jak dosáhl věčného života. Přes všechno své hledání a pachtění

však nedosahuje Gilgameš věčného života. Nakonec sestupuje do podsvětí, aby se setkal s duchem Enkiduovým :

Mocný hrdina Nergal
otevřel ihned díru v zemi,
duchu Enkiduovu dal jako zavátí větru vystoupiti ze země.
Objali se,
radili se, vyprávěli si.
» Pověz, můj příteli, pověz můj příteli,
o řádu Země, který jsi viděl, pověz ! «
» Nepovím ti, můj příteli, nepovím ti.
Kdybys ti o řádě, který jsem viděl, vyprávěl,
... usedl bys a plakal. «
» ... chci se posadit a plakat. «
» ... toho, jehož ses dotkl, aby se potěšilo tvé srdce,
zžírám jako starý (šat) červ.
Ten, jehož ses dotkl, aby se potěšilo tvé srdce,
... je pln prachu.
 v prachu dřepí.
... v prachu dřepí «
(*Gilgameš* XII, 87-103).

Duším zemřelých však se dostává i určité úlevy,
jak patrně z vyprávění Enkiduova :

» Viděl jsi toho, kdo zemřel železem ? « » Viděl jsem jej.
Leží na loži, pije čerstvou vodu. «
» Viděl jsi toho, kdo zabít byl
v boji ? « » Viděl jsem jej.
Jeho otec a jeho matka nadzvedají mu hlavu
a jeho žena se nad ním (sklání) «.
» Viděl jsi toho, jehož mrtvola je
pohozena na poli ? « » Viděl jsem jej.
Jeho duch neodpočívá v Zemi. «
» Viděl jsi toho, jehož duch nemá, kdo by o něj pečoval ? «
» Viděl jsem jej.
Požívá pokrmů, jež zůstaly v nádobách
a jež byly vyhozeny na ulici. «
Gilgameš XII, 149-160.

Z textu patrně, že Babyloňané nepokládali úděl všech zemřelých za stejný. Nejlépe jsou na tom ti, kteří padli v boji, to jest ti, kteří zemřeli železem. Nejhuř je těm, kteří nemají nikoho, kdo by o ně pečoval.

Říše mrtvých nebyla pro Babyloňana místem odměny a trestu v pravém smyslu, i když je nutno připustit, že měl představu o soudu v říši posmrtné :

» Zdá se však, že vliv soudu na úděl zemřelých v posmrtné říši ustupoval v představách Babyloňanů do pozadí před samostatnou magickou působností různých okolností na život záhrobní. Máme dojem, že v představách Babyloňanů je soud nad nebožtíkem dokonce zbytečný, když posmrtný život nebožtíkův jím není nezměnitelně stanoven, nýbrž zůstává nadále pod vlivem různých zevnějších okolností, jako oběti mrtvým a magie « (Antonín Kleveta, *Eschatologické představy Babyloňanů*. Acta Academiae Velehradensis, Olomucii 1941, XVII, p. 351).

Charakteristickým znamením eschatologických názorů starých Babyloňanů stejně jako starých Israelitů jest jejich ponurost. Představy nesemitských národů, s nimiž byli staří Semité ve styku, jako na příklad Egyptanů a Peršanů, jsou po mnohé stránce dokonalejší, poněvadž je v nich uznána odměna a trest podle mravní hodnoty skutků pozemského života (Kleveta, *ibid.* p. 354). I podle názoru Hrozného jsou ty představy daleky oné vyhraněnosti a konsekvence, již pozorujeme v učení pozdního židovstva, křesťanství a islámu o pekle a ráji (Bedřich Hrozný, *Nejstarší dějiny Přední Asie, Indie a Kréty*. Melantrich, Praha 1948, p. 97-98).

6. Řecká mytologie

Řecké báje zřetelně naznačují původ člověka ze země: titáni a zčásti i giganti se nazývají » ze země zrozenými «. Vznikli ze země, ale oživli, teprve

když je Uranus oduševnil svou krví. Ještě jasněji vyniká ten původ člověka v báji o Prometheovi, praotci lidí, která se vyskytuje ve zlomku připisovaném Hesiodovi. Podle té báje vytvořil Prometheus prvního člověka z hlíny a bohyně rozumu mu dala duši. Aischylos nazývá člověka tvorem hliněným. V chrámu fokidském se jako relikvie uchovával zbytek hlíny, z níž Prometheus vytvořil prvního člověka : viděl jej ještě Pausanias na své cestě Řeckem v druhém století po Kristu.

Na rozdíl od božstev olympských jsou chthonická božstva mysterií ne bohové ve vlastním smyslu, nýbrž velcí démonové. Velký démon mysterií, hrdina mystického dramatu se nám jeví jako člověk, neboť se rodí, chybuje, trpí a umírá. Mystický bůh není však obyčejný člověk, nýbrž pračlověk. Samothrakové jej dokonce podle Herodota (II/51) nazývají Adamem. Lidskou přirozenost podržuje pračlověk, i když je povýšen na boha. Je přítelem, ochráncem a vzorem lidí.

Ještě v minulém století se myslo, že nejstarší řeckou kulturu představuje *Homérova* Ilias a Odysseia. Avšak objevy Schliemannovy v letech 1871-85 ukázaly, že již před Homérem existovala skvělá kultura mykenská (1500-1100 př. Kr.)

Řekové doby homérské si představují duši (*psyché*) jako princip hmotný spojený s tělem až do okamžiku smrti. Zemře-li člověk, odlučuje se duše od těla, ale podržuje podobu zemřelého, ovšem jen chabou, bezkrevnou a neviditelnou. Ten fantom sestupuje do Hádu. Má-li projít branou podsvětí, je nezbytné, aby jeho tělo bylo pohřbeno. Jen druhá Nekyia v Odyssei (XXIV) obsahuje odlišnou představu : duchové nápadníků Penelopiných přicházejí na asfodelovou lučinu, kde přebývají stínové, ač jejich těla leží nepohřbena v paláci Odysseově. Po pohřbu těla se duši otevře brána podsvětí. Ta brána je daleko na západě v chmurných končinách na březích Oceánu, pod zemí. První Nekyia (XI) připouští i jinou možnost : básník neříká s určitostí,

je-li Erebos krajina podzemní či prostě neslunná. Úděl duší v podsvětí nejlépe ukazuje stesk Achilleův : » Raději bych chtěl být na zemi služebníkem chudého žebráka než králem všech mrtvých. « (*Odys.* XI/489). Z lidské bytosti zbývá po smrti jen stín bez paměti a bez rozumu. Aby se v něm oživily nějaké vzpomínky, musí pojmout syrového masa nebo se napít krve černých zvířat. V druhé Nekyii podržují duše hrdinů vědomí i vzpomínky : Achilleus a Agamemnon rozprávějí o minulosti na asfodelové lučině. V Hádu není odplaty, ať byl pozemský život jakýkoliv. Jen tři zločinci tam pykají za svůj odboj proti bohům : Tityos, Tantalos a Sysifos. O posmrtné blaženosti je jen jediná zmínka (*Odys.* IV/561-8.) Proteus oznamuje Menelaovi, že nezemře, nýbrž že bude přijat od bohů s duší i tělem do Elysia, kde sídlí Rhadamanthys : tam je život velmi příjemný, není tam ani sněhu, ani zimy, ani deště, oceán tam dýchá osvěžujícím vánkem. Příčinou té výsady však není ctnostný život Menelaův, nýbrž příbuzenství s Diem : měl totiž za manželku Helenu a byl tak Diovým zetěm.

Didaktický protějšek homérské epiky, *Hesiodos*, uvedl staré řecké myty v soustavu. Jeho theogonie obsahuje i kosmogonii. Z Chaosu povstala Gaia (Země), potom Eros, nejkrásnější bůh, který ovládá mysl bohů i lidí a dává sílu jejich údům. Ta trojice se skrývá za veškerým děním božským i lidským, z něhož vychází den a noc, hory, moře, nebe, bohové i lidé. Homérský životní optimismus je u Hesioda vystřídán náladou pesimistickou. Zlepšení lidského života je možné jen prací a ctnostným životem. Vlivem ideí přicházejících z Orientu stávají se staří bohové, původně zosobněné přírodní síly, mocnostmi mravními. Bůh Dionysos se stává středem nového kultu, v němž se má lidská duše přiblížit božství. Hmotné pojetí člověka u Homéra, podle něhož duše žijí v Hádu jako stíny, ustupuje představám duchovním. Tělo je vězení duše ; duše je božská a nesmrtelná a jejím úkolem je vysvobodit se z pout

těla. Orfická theogonie učí, že bohové, svět a lidská duše jsou dílem původního prabožství. Orfické názory o lidské duši, jejím božském původu, nesmrtelnosti a vlastním životě jsou již přede hrou učení Pythagorova a Platonova.

7. M o u d r o s t m á g ů

Učení mágů, kněžské kasty iránských národů, Baktrů, Medů a Peršanů, byla již u Řeků ve veliké vážnosti. O Pythagorovi praví Porfyrios, že jako se naučil geometrii od Egyptanů, algebře od Foiničanů, astronomii od Chaldeů, tak úctě bohů a životním pravidlům od mágů. Mágové věřili v tvůrčí božstvo a nazývali je Ormuzdem (v zendské formě Ahura-mazda, což znamená Duch, Velký Bůh nebo Moudrý Vládce). Kromě šesti dobrých duchů či živelných sil řídících dějství světa a lidský život stvořil Ormuzd mnoho jiných duchů, kteří se nazývají *fravaši* nebo *ferueři*. Jsou to světlí geniové přebývající na hvězdách a bojující s Ormuzdem proti Ahrimanovi. Jsou však mezi nimi i duše, které dosud nevstoupily v pozemský život, jakož i duše, které po zbožném životě již opustily zemi. *Feruerové* jsou i strážní duchové lidí. Nejen každý jednotlivý člověk má svého *feruera*, ale je každý člověk ve spojení s nadsvětím. *Feruer* je božský, ryzí a ctnostný prvek v člověku, jeho lepší já. Je to duševní síla : » to, čím člověk myslí. « *Feruerové* však oživují a oduševňují nejen lidi, nýbrž i celou přírodu. Ormuzd o nich praví : » Jimi zachovávám nebe a nebeské prameny, zemi, řeky a dítky v lůně mateřském. « *Feruerové* vycházejí z těla makrokosmického člověka, pravzoru světa. Někteří znalci iránské kultury je označují za nejdokonalejší výtvoř Tvůrcovy, jiní za střední člen mezi tvůrčí myšlenkou a substancí. A poněvadž podle Zendavesty nemyslí Tvůrce své myšlenky naprázdno, myslí samé *feruery* : jsou to první

obrazy budoucích bytostí — a tak lze v nich vidět první náznaky jak sokratovské nauky o daimoniu, tak platonské učení o ideách a aristotelského učení o entelechii.

Také sokratovské a platonské učení o preexistenci duší má základ v moudrosti mágů. V okamžiku zrození sestupuje feruer a spojuje se s jeho oduševněným tělem. Je tu i počátek platonské trichotomie : člověk se skládá z těla, duše a ducha. Duše a tělo jsou smrtelné. *Feruer* se však po smrti odlučuje od člověka a vrací se do nebe, do nejvyšší nehybné sféry, kde je trůn Ormuzdův. Musí však přejít most *Čine-vad*. Konal-li v životě dobro a zachoval-li čistotu, převede ho přes ten most genius v podobě ptáka, jinak se s mostu zřítí do propasti *Duzakh* : tam se musí očišťovat a teprve po očistě dosáhne svého cíle. Stěhování duší mágové neznají : za to však učí, že feruerové se opět spojí se znovuzrozenými těly na počátku nového zlatého věku lidstva. Staří filosofové často připomínají tu nauku o vzkříšení. Theopompos praví, že lidé podle mágů znovu ožijnou a stanou se nesmrtelnými. Ale poněvadž fantastické znetvoření víry ve vzkříšení, to jest pověra o stěhování duší, byla jejich způsobu myšlení bližší, vysmívali se nauce o vzkříšení. Tak píše Plinius pohrdlivě : *De asservandis corporibus hominum ac reviviscendi promissa a Democrito, qui non revixit ipse.* (Plin. N. H. VII/56 fin.)

8. V é d s k é u č e n í

Indická filosofie vyrůstá přímo z brahmanského náboženství, jehož základní představy jsou uloženy v knihách zvaných Védy ; k nim se druží theosofické rozpravy zvané Upanišady. V nich pak má základ šest filosofických soustav : *vedanta*, *sankhya*, *yoga*, *mimansa*, *vaiseshika* a *nyaya*.

Základní pojem vedantské filosofie je *brahma*, což je soujem všeho jsoucna, materiální i účinná příčina

světa, stvořitel i stvoření, utvářitel i útvar. Hmotný svět je pouhý klam(maya). Duše řídí tělo pomocí smyslů, ale svým spojením s tělem se dostává do říše klamu a ztrácí klid, po němž touží. Životní cíl duše je osvobození od těla a návrat v *brahmu*. To osvobození se uskutečňuje intuitivním poznáním, že duše je téže podstaty jako *brahma*. Duše, která se odpoutala od smyslových klamů světa a pohřížila v *brahmu*, neumírá po smrti těla, nýbrž vrací se v božskou jednotu. Ostatní duše, které nedospěly k osvobozujícímu nazírání, se musí stěhovat do jiných těl. Smrt není konec člověka, nýbrž přechod v jiné bytí. Jak kdo žil, tak se opět zrodí v novém těle. Ětické určení (karma) získané v jednom životě potrvá i v dalších životech.

V soustavě *sankhya* (poznání), jejímž zkladatelem je filosof *Kapila* (500 př. Kr.), se sice připouští skutečnost přírody (prakriti) odlišená od duše (paruša), ale dějství přírodní slouží jen k sebeuvědomění duše, jež záleží v tom, že duše poznává svou podstatnou rozdílnost od hmoty a nabývá přesvědčení, že to, co se děje v hmotném světě, se jí vůbec netýká. Duše, která se tou cestou neosvobodila od hmoty, stěhuje se po smrti těla do jiných těl, aby pokračovala ve svém úsilí o sebeuvědomění.

Se soustavou *sankhya* souvisí metoda zvaná *yoga* (napětí mysli) vypracovaná za účelem soustředění mysli a spojení s božstvím. Yoga žádá potlačení smyslové činnosti a popření vášní. Cílem je jí mystické ponoření (*samadhi*) v božství a oproštění od bolů světa, jichž je pět : nevědomost, sobectví, láska, nenávist a lpění na životě.

V soustavě *mimansa* nalézáme vznešené pojetí nekonečného, všeobsahujícího Boha, který svým slovem stvořil svět. Svět smyslový se v ní odmítá jako bezcenný zdroj utrpení.

Podle nauky *vaisesika*, jejímž zakladatelem je *Kanada*, existuje nejvyšší příčina, Bůh, který řídí skladbu

a spojení hmotných částic. Člověk se skládá z těla, které je sídlem hmotné činnosti a smyslového vnímání, a z duše, která je ohniskem poznání, lásky a nenávisti. Tělo a vše, co s ním souvisí, je pro duši utrpením. Z pout těla se však může duše osvobodit tím, že si uvědomí svou samostatnost a odlišnost od těla. Takovým sebepoznáním se duše zprošťuje všech vin a dosahuje klidu a blaženosti.

Pojem duše není v indické filosofii zcela přesný. Brahmani užívají pro označení duše výrazu *atman* (etym. dech), jenž značí já, ale má též význam zvratného zájmena. *Atman* transcenduje všechny tělesné zjevy.

Na půdě brahmanismu vznikla a pod vlivem Upanišad, soustavy *yoga* a *sankhya* se rozvíjela i nauka *Buddhova*. Jádrem Buddhova učení je návod, jak uniknout bolesti. Není to tedy ani náboženství ani filosofie ve vlastním smyslu, nýbrž jen jakýsi ateistický pesimismus pomíjející zcela otázky metafysické a kosmologické. Základem buddhismu jsou čtyři nejvyšší pravdy : 1. podstatou života je bolest ; 2. příčinou bolesti je žízeň života ; 3. žízeň života pochází ze smyslového vnímání — proto, kdo uzavře své smysly vnějšímu světu, bude prost chtění : kdo nic nechce, tomu nic nemůže být odepřeno : komu nic není odepřeno, je blažen ; 4. k tomu cíli vede strmá stezka (pravá víra, pravé chtění, pravé mluvení, pravé konání, pravé snažení, pravé myšlení a pravé pohřížení v sebe).

Pesimismus první věty má základ v přesvědčení o pomíjivosti všech věcí. Není bytí — jest jen ustavičné vznikání a zanikání. Není podstatné duše lidské. Lidské já jest jen nepřetržitá řada stále se měnících tělesných a duševních stavů, jichž je celkem pět : postava (*rūpa*), to jest tělo nebo hmota, vnímání (*vedeñā*), obraznost (*sam jñā*), chtění a jiné tvůrčí síly (*samskāras*) a vědomí (*vijñāna*). Výsledkem toho měnivého dění je *karman* (čin), který zůstává, i když jedinec zemře. *Karman* vytváří ze sebe nové stavy vědomí a nové tělesné vlast-

nosti, tedy nové individuum, jehož příčinou je čin individua dřívějšího. A poněvadž *karman*, ač je povahy mravní, přece není zcela duchový, splývá prvek fysický a mravní v jedno a všechno dění je podrobno etické kauzalitě. Druhá věta hlásá, že člověk trpí, poněvadž lpí na životě. Umění života záleží tedy v osvobození od lpění (*upādāna*). Jeho možnost hlásá teorie kausálních řad. Nevědomost vede k individuálnímu vědomí: v tom vědomí vytvářejí smysly vjemy vnějšího světa. Z toho vzniká žízeň (*tenhā*), ze žízně lpění, jež vede k zrození a utrpení. Jinými slovy, první příčinou bolesti je neznalost čtyř pravd. Naopak, znalost těch pravd odklízí tu příčinu a osvobozuje člověka od koloběhu zrození (*samsāra*). Stav, v němž všechna bolest je překonána, se nazývá *nirvāna*. Třetí věta hlásá, že *nirvāna* není vědomí a není smrt, nýbrž nejvyšší, již zde na zemi beztoužebností počínající blaženost. Čtvrtá věta učí cestě k *nirvāně*. Nejdůležitější mravní předpisy jsou shrnuty v dekalog (*dasasīla*); prvních pět příkázání zapovídá zabíjet živé bytosti, krást, cizoložit (mnichům se zapovídá dotknout se ženy), lhát, pít opojné nápoje; pět dalších platí jen pro mnichy a zapovídá se v nich jíst v nepřiměřenou dobu, účastnit se světských radováněk, zdobit a voňavkovat se, spát na měkkém loži a přijímat peníze. Nejprísnější z těch zákazů je zákaz zabíjení (*ahimsā*), v němž je obsažena i záповěď krvavých obětí, lovu a války. V kladném smyslu se to příkázání bere jako povinnost lásky a blahovlnosti ke všem bytostem.

9. Čínští učitelé

Prvotní čínské myšlení je úzce spojeno s představami náboženskými. Staročínské náboženství uctívá Nejvyšší Bytost, jež všechno vidí, slyší a ovládá. Kromě nejvyššího božstva jsou uctíváni i podrušní duchové.

Duše lidská je nesmrtelná. Na základě těch provotních představ vznikly nauky čínských náboženských filosofů Lao-tse a Kung-fu-tse.

Lao-tse byl podle pověsti archivářem na dvoře Džohů (asi 570-490 př. Kr.) a napsal knihu o *Dau* a ctnosti. *Dau* (dosud obyčejně transskribováno Tao) je prazáklad, východisko a cíl všech věcí a světového dění. Ač nemá vědomí sebe, je zákonem světa. Není duchový, nýbrž hmotný, ale vnímatelný pro svou éteričnost. Původně byl obrácen v sebe a nečinný, později ze sebe vydal jiné bytosti. Pokud je činný, nazývá se *Dej*. Život a smrt jsou jen fáze ve velkém koloběhu kosmického života : viditelný svět a vše, co je v něm, jsou jen pomíjející přeludy. Jen *Dau* zůstává, je věčný a neměnný. Příčina bolesti je jen v člověku, poněvadž se chce stát pánem svého osudu a tím ruší přirozený chod věcí. Vědění je zbytečné, činnost zbytečná, přání škodlivá, bohatství, pocty a rozkoše nicotné jako sny. Člověk má žít ve shodě s *Dau*, to jest přírodním dějstvím, má být nesobecký jako příroda, ovládat své vášně, poněvadž nezřízený život stravuje životní síly. Napodobením prazákladu světa dosáhne člověk dokonalosti. Duše člověka je nesmrtelná a může se po smrti opět stýkat s lidmi i věcmi.

Kung-fu-tse (lat. Confucius, 551-479 př. Kr.) není ani náboženský myslitel ani metafysik, nýbrž pouhý moralista. Obyčejně se myslí, že konfucianismus je náboženství, ač ve skutečnosti je to jen soustava pravidel slušného chování. Konfucius smýšlel o člověku jako staří Číňané. Zachoval vlastně vše, co o nich víme. Jako oni věřil v Nebe, Nejvyššího Pána, v Prozřetelnost, v posmrtný život duše, ale mlčel o posmrtné odplatě (Tsui Chi, *Geschichte Chinas und seiner Kultur*. Pan-Verlag, Zürich 1946, pl. 57-89). O čtyřech věcech nechtěl Confucius mluvit, jak vypravují jeho žáci, a jedna z nich byla » duchové «. Když se ho jeden z žáků tázal, jak se má sloužit » duchům «, odpověděl vyhý-

bavě : » Dokud nedovedeme sloužit lidem, jak máme sloužit duchům ? Pokud nevíme, co je život, jak můžeme vědět, co je smrt ? « Nelze tvrdit, že by byl Confucius popíral duchový svět. Chtěl prostě učit lidi, jak mají žít. Byl myslitel a učitel, ale ne prorok. Ve svém šlechtici (kinu-tse) vytýčil ideál mravného člověka a soustředil v něm pět hlavních ctností, jež jsou základem pořádku v rodině i společnosti : lidskost, spravedlnost, slušnost, moudrost a věrnost.

10. Shoda nejstarších tradic lidstva

Nejstarší tradice lidstva obsahují představy jednak o původu člověka, jednak o jeho životě posmrtném. Jsou to odpovědi na základní otázky lidského ducha : odkud (problém genetický) a kam (problém eschatologický). Ty odpovědi se v hlavních rysech shodují : 1. člověk je původu božského ; 2. v člověku je samostatný princip života, duchová duše ; 3. duše existuje i po smrti těla ; 4. posmrtný život duše je blažený nebo nešťastný podle zásluh nebo vin života pozemského.

Tážeme-li se, jak vysvětlit, že stejné nebo podobné představy se vyskytují u nejrůznějších národů vzájemně od sebe časem i prostorem odloučených, naskytují se různé, vesměs hypotetické odpovědi.

a) Shoda těch tradic by mohla pocházet odtud, že ty představy a názory vytvořil jeden národ a od něho je převzali národové ostatní. Není pochyby, že jeden národ se učí od druhého. Podle Herodota pochází řecké náboženství z Egypta. Thales se označuje za žáka Egyptanů. Diodor o něm svědčí : » Učil se u Egyptanů posvátné nauce, poučkám geometrickým a algebraickým. « Pythagoras je pokládán za žáka Chaldeů a putoval prý za poznáním až do Indie. Eusebius vypráví zajímavý příběh, který připisuje hudebníku Aristoxenovi, žáku Aristotelovu, o jakýchsi indických filoso-

fech, kteří přišli do Athén a rozmlouvali se Sokratem. Tázali se ho, co je předmětem jeho filosofie. A když jim řekl, že zkoumání lidských věcí, dali se do smíchu a prohlásili, že nikdo nemůže zkoumat lidské věci, nezná-li věci božské. Četné jsou podobnosti mezi indickou filosofií a učením Platonovým. Ve vidění Era z Pamfylie, jímž končí Ústava, jsou jasně obsaženy indické nauky o převtělování a karmě, podle nichž » každá duše se vrací do druhého života a získává blaženost podle své touhy. « Mythos o jeskyni je vlastně jen nápodobou vedantské nauky o maya, klamném rázu smyslových předmětů. Mohutný účín, který počátkem devatenáctého století způsobilo studium indické filosofie a náboženství vedl k názoru, že prazdroj filosofie a náboženství je v Indii. S lokalisací indickou soutěžila v učených spisech, byť jen s dočasným úspěchem, lokalisace egyptská.

Přenášení jednotlivých mythů, názorů a kultů z jednoho národa na druhý je v antice mnohonásobně dosvědčeno, ale přenos celých soustav a souborů představ je ve světě předkřesťanském věcí neznámou. I křesťanská církev, poslušna příkazu Mistrova, aby učila všechny národy, rozšířila své učení s nemalými oběťmi jen v určitých mezích. Islám, třebaž se šířil násilnickým fanatismem, ovládl většinou jen země již předtím křesťanské a jeví se v určitém smyslu jen jako křesťanská herese. Buddhismus sice hypnotisoval celé národy, ale nedal jim vyhraněnou nauku. Náboženské kultury starých národů nemají sklon k šíření, nýbrž spíše k uzavřenosti a splývají většinou s místními a národními prvky. Příbuznost náboženských ideí na základě kulturních styků u určité skupiny národů, jak ji tvořili Egypťané s národy Přední Asie a s Řeky je myslitelná a zčásti i nedokazatelná, ale jen na základě předchozího společenství kulturních statků. Indové a Číňané jsou příliš vzdáleni, aby mohli být počítáni k tomu kulturnímu společenství. A konečně je třeba říci, že shoda nejstarších tradic se

vztahuje na příliš veliké a navzájem od sebe příliš vzdálené oblasti, aby mohla být vysvětlována kulturním stykem.

b) Shodu a příbuznost nejstarších tradic lidstva by bylo možno vysvětlovat také stejností lidské obraznosti a lidského myšlení. Že s tou stejností se musí počítat, je nepochybné : leccos bývá vybájeno, vymyšleno a objeveno i nyní na různých místech současně. U různých národů a v různých dobách se opakují názory, domněnky a nápady bez jakékoliv historické souvislosti. Ale shoda výpravných tradic projevující se i v podrobnostech a odstínech se tak vysvětlovat nedá : ta shoda předpokládá vzpomínky a společné duchovní dědictví.

Totožnost myšlení a duševních schopností zastávali někteří novodobí etnologové, zejména Bastian se svou teorií » základní myšlenky « (Elementargedanke), podle níž podobné ideje vznikají z podobných lidských vloh a za podobných podmínek na sobě nezávisle. Podobnosti mezi různými kulturami v různých částech světa se nepřipisují kulturnímu styku, nýbrž vrozené uniformitě lidské mysli, jež všude sleduje tutéž vývojovou linii. Bastianův směr opravuje Ratzel ve spise o afrických lucích, v němž zjišťuje, že luky užívané v různých krajích a různých od sebe velmi vzdálených národů jsou si velmi podobné a nalézají v tom podklad pro teorii stěhování. Jeho žák Frobenius nalézal nejen totožnost nebo podobnost toho neb onoho obyčeje, nýbrž i stejné názory náboženské, tradice a zvyky u různých národů a usuzuje, že to vše tvořilo » kulturní okruh «, který se se dále udržoval. Fritz Graebner a Bernard Ackermann osvobodili Ratzelovu a Frobeniovu teorii od vývojového apriorismu a postavili ji na základ ryze historický. Graebnerovy myšlenky přijal za své i W. Schmidt. Místo osamocování jediného společenského jevu a místo pokusů vyvodit z toho jediného jevu obecný zákon, který by vysvětloval všechna fakta, se snaží škola Graebnerova a Schmidtova poznat každou kulturu jako celek, jako

jednotný kulturní komplex, a místo metody psychologicko-vývojové zavádí metodu kulturně-historickou. Tak byl zásluhou té školy postaven divoch na roveň s každým člověkem poněvadž v jeho duševním životě se jeví někdy překvapující výše. Srovnávacím postupem pak se ukázalo, že sice vnější kultura se vyvíjela od nižších forem k vyšším podle vývojového zákona, ale přitom že vnitřní kultura nepostupovala současně vpřed, nýbrž upadala až do zrudnosti: náboženské prvky se znetvořily v nejpodivnější báje a mravní zásady v hrubou nemravnost.

Tradice nejrůznějších národů, jak primitivních, tak kulturních, obývajících nejvzdálenější země, obsahují představy a myšlenky velmi podobné biblickému vyprávění o stvoření prvních lidí. Ta shoda se nedá vysvětlit jinak než předpokladem nějaké prvotní tradice celého lidského pokolení. Pokud převládala mezi etnology Bastianova teorie prvotních představ, dály se pokusy vysvětlit tu shodu prostě stejností lidské mentality a podobností životního prostředí. Novější teorie »kulturních okruhů« však ukázala neudržitelnost takových pokusů. Podle ní lze mít za to, že tradice různých národů jsou zbytky tradice prvotní, která se v národě izraelském zachovala ryzí, kdežto u jiných národů zvláště vlivem polytheismu se více nebo méně porušila. I přes některé námitky Menghinovy (Oswald Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit Schvoll*, Wien 1931) teorie kulturních okruhů obstála vítězně byvši potvrzena i prehistorickými nálezy.

Zjistění, že stejné nebo podobné názory na původ, přirozenost a určení člověka se vyskytují u tolika různých národů, je *quaestio facti*, nikoli *quaestio iuris*. To znamená, že tou shodou nebo podobností nejsou ty názory dokázány jako správné právě tak jako jejich částečnými odlišnostmi nejsou vyvráceny jako nesprávné. Zřejmé je pouze, že nejstarší filosofie člověka má základ náboženský a že ten názor tkví v ryzím a živém

monotheismu nejstarších kultur : a tak jsou vyvráceny dřívější these náboženského evolucionismu, který odvozoval náboženské představy lidstva z primitivních pověr ; ty pověry však nepředstavují prazáklad, nýbrž úpadkovou formu náboženského názoru na svět a na člověka. Prvotní víra v božský původ člověka, v samostatnost a nesmrtelnost duše je duchovní dědictví lidstva. A to znamená, že ta víra odpovídá rozumné přirozenosti člověka.

BIBLIOGRAFIE

- R. Allier, *Les non-civilisés et nous*. Payot, Paris 1927.
- Benoit Attout, *Les premières pages de la Bible*. Ed. Cité chrétienne, Bruxelles 1933.
- H. Bauman, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. Dietrich, Berlin 1935.
- Augustinus Bea, *Institutiones biblicae*. De Pentateucho. E Pontificio Instituto Biblico Romae 1933.
- H. Berr, *La synthèse en histoire*. Alcan, Paris 1911.
- F. L. Boschke, *Die Schöpfung ist noch nicht zu Ende*. Naturwissenschaftler auf der Spuren der Genesis. Econ-Verlag, Düsseldorf-Wien 1963.
- Wallis Budge, *Babylonian Legends of the Creation*. British Museum, London 1931.
- Fr. Ceuppens, *Genèse I-III*. Desclée de Brouwer, Paris 1946.
- Rudolf Col, *Biblická stilistika a poesie*. Velehrad, Olomouc 1948.
- Josef Čapek, *Umění přírodních národů*. Československý spisovatel, Praha 1949.
- Paul Dahlke, *Buddhismus als Religion und Moral*. Oskar Schloss, München-Neubiberg 1932.
- R. P. Dandoy, *L'ontologie du Vedânta*. Desclée de Brouwer, Paris 1932.
- A. Drexel, *Die Völker der Erde*. Albisser, Zürich 1947.
- Walther Eichrodt, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments*. Heinrich Majer, Basel 1944.
- Festschrift - Publication d'hommage offert au P. W. Schmidt. Mechitaristen-Buchdruckerei, Wien 1928.
- Jan Filip, *Pravěké Československo*. Úvod do studia dějin pravěku. Společnost přátel starožitností, Praha 1948.
- Fung Ju-Lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*. Kegan Paul, Trench, Trubner Co., London 1947.
- A. Celin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*. Édition du Cerf, Paris 1948.
- Fr. Graebner, *Das Weltbild des Primitiven*. Reinhardt, München 1924.
- J. Gribomont, *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*. Desclée de Brouwer, Paris 1950.

- Georg Grimm, *Die Lehre des Buddha*. Die Religion der Vernunft. Piper & Co., München 1922.
- René Grousset, *Les philosophies indiennes*. Desclée de Brouwer, Paris 1935.
- J. Guillet, *Thèmes bibliques*. Aubier, Paris 1951.
- S. Dac Gupta, *A History of Indian Philosophy*. Cambridge University Press 1922.
- Martin Gusinde, *Die Selknam*. Vom Leben und Denken eines Jägervolkes auf der grossen Feuerlandinsel. Mödling 1931.
- Martin Gusinde, *Zur Ethik der Feuerländer*. Paul Genthner, Paris 1926.
- Robert Haag, *Die biblische Schöpfungsgeschichte heute*. Rex-Verlag Luzern und München 1963.
- Edmund Hardy, *Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens*. Aschendorf, Münster i. W. 1893.
- Charles Hauret, *Origines*. Genèse I-III. J. Gabalda, Paris 1952.
- Gerald Heard, *The Source of Civilization*. Jonathan Cape, London 1935.
- Adamson E. Hoedel, *Man in the Primitive World*. An Introduction to Anthropology. Mc Graw-Hill Book Co., New York 1949.
- Josef Holzer, *Und Gott sprach*. Biblischer Schöpfungsbericht und Modernes Wissen. Buchgemeinschaft der Katholiken Oesterreichs, Wien-St. Pölten 1964.
- Bedřich Hrozný, *Nejstarší dějiny Přední Asie, Indie a Kréty*. Melantrich, Praha 1948.
- J. Chaine, *Le livre de la Genèse*. Éd. du Cerf, Paris 1948.
- Sinha Jadunath, *History of Indian Philosophy*. Central Book Agency, Calcutta 1952.
- Ch. F. Jean, *Les traditions suméro-babyloniennes sur la création d'après les découvertes et les études récentes*. Nouv. Revue Théol. 1940, p. 169-186.
- H. J. T. Johnson, *The Bible and the Early History of Mankind*. Burns Oates, London 1947.
- C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme*. Éditions du Mont Blanc, Genève 1946.
- Werner Keller, *Und die Bibel hat doch Recht*. Forscher beweisen die historische Wahrheit. Econ-Verlag, Düsseldorf 1956.
- W. Koppers, *La religione dell'uomo primitivo*. Vita e Pensiero, Milano 1947.
- T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*. Jonathan Cape, London 1935.
- A. Le Roy, *The Religion of the Primitives*. The Macmillan Co., New York 1922.
- O. Leroy, *La raison primitive*. Genthner, Paris 1927.

- V. Lesný, *Buddhismus*. Samec, Praha 1948.
- Lusien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. Alcan, Paris 1922.
- H. Lusseau, *Précis d'histoire biblique*. De Giord, Paris 1949.
- Heinrich Lüken, *Die Traditionen des Menshengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden*. Aschendorf, Münster i. W. 1869.
- T. Maertens, *Les sept jours*. Abbay de Saint-André, Bruges 1951.
- Paul Masson-Oursel, *Les philosophies orientales*. Hermann Cie, Paris 1940.
- Oswald Menchin, *Weltgeschichte der Steinzeit*. Schroll, Wien 1931.
- P. Morant, *Die Anfänge der Menschheit*. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel. Räber-Verlag, Luzern 1962.
- Alois Musil, *Od stvoření do potopy*. V. Kotrba, Praha 1905.
- Jiří Neustupný, *Pravěk lidstva*. Orbis, Praha 1946.
- Otakar Pertold, *Perla Indického oceánu*. Vzpomínky z dvou cest na Ceylon. Toužimský a Moravec, Praha 1926/36.
- P. Radin, *Monotheism among Primitive Peoples*. Allen, London 1924.
- H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte*. Israels Schau über die Vergangenheit und Gen 1-3. Matthias Grünewald, Mainz 1956.
- J. Renié, *Les origines de l'humanité d'après la Bible*. E. Vitte, Lyon 1950.
- Alexis Rygaloff, *Confucius*. Presses universitaires de France, Paris 1946.
- Robert Saitschick, *Schöpfer höchster Lebenswerte von Lao-tse bis Jesus*. Rascher Verlag, Zürich 1945.
- Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*. I-VI. Aschendorf, Münster i. W. 1926/35.
- W. Schmidt - W. Koppers, *Der Mensch aller Zeiten*. Habbel, Regensburg 1924.
- Th. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte*. A. Pustet, München 1962.
- Pavel Šebesta, *V tropických pralesích*. Unie, Praha 1935.
- Pavel Šebesta, *Z přítmi pralesa*. Unie, Praha 1927.
- R. P. Trilles, *Les pygmées de la forêt équatoriale*. Bloud & Gay, Paris 1932, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1932.
- Wolfgang Trilling, *Am Anfang schuf Gott*. Eine Einführung in den Schöpfungsbericht der Bibel. St. Benno Verlag, Leipzig 1964.
- Tsui Chi, *Geschichte Chinas und seiner Kultur*. Pan-Verlag Zürich 1946.
- Heinrich Zimmer, *Indische Sphären*. R. Oldenbourg, München 1935.

2. ČLOVĚK V POJMECH ANTICKÉ FILOSOFIE

Otázka, co je člověk, odkud je a jaké je jeho určení, vychází původně ne tak z touhy po poznání jako spíše z pocitu závislosti na vyšších mocnostech a z přání zajistit si jejich přízeň. Nejstarší theologické, kosmologické a antropologické spekulace jsou úzce spjaty s mytologickou tradicí národů. Filosofie počíná teprve tam, kde se projevuje snaha a potřeba vysvětlit svět a jeho zjevy ne výtvary obraznosti, nýbrž úsudky rozumu. Nejúspěšněji se projevila ta snaha u starých Řeků. Jejich filosofie ovlivňuje všechno pozdější myšlení.

V prvním svém období (od počátku šestého až do polovice pátého století) je řecká filosofie, pokud jde o její předmět, filosofie přírodní: jejím předním zájmem je vznik a podstata světa. Otázka člověka a jeho přirozenosti se vynořuje jen v souvislosti s otázkou světa a je vyjadřována spíše symbolickým než vědeckým způsobem. To období je možno nazvat kosmologickým. Časově, ale ne obsahově do něho náleží i filosofie Pythagorova, v níž se kromě otázek kosmologických vynořuje i problém duše a to s takovou silou, že mu nedovedou uniknout ani fyzikové následujícího století. Soustava Pythagorova obsahuje již hlavní myšlenky řecké filosofie až po Sokrata a Platona. V druhém období (od polovice pátého až do konce čtvrtého století) vstupují do popředí filosofického zájmu otázky antropologické. Fysika je doplněna metafysikou a etikou, duch je chápán jako prvek od těla odlišný a mravní úkol člověka spatřován v rozvoji rozumu a ovládnutí tělesné stránky člověka, etika úzce spjata s politikou. Přesnější

pojem osobnosti chybí však u Platona i u Aristotela. Třetí období (od konce čtvrtého století do začátku křesťanské éry) se vyznačuje hledáním správného způsobu života. Jak stoikové, tak epikurovci vytyčují ideál člověka osvobozeného od všeho vnějšího, ovládajícího smyslná hnutí a nedotčeného vášněmi, zatím co současní skeptikové, byť s nimi souhlasili v mravních ideálech, pochybují o možnosti objektivního poznání a eklektikové se spokojují spojováním různých filosofických soustav v určitý celek, který by sloužil praktickým účelům.

Ze spekulativní nemohoucnosti se vzpamatovává řecký duch v tak zvaném theosofickém období čtvrtém (od počátku křesťanské éry až do šestého století po Kristu), kdy vlivem východních náboženských prvků se hlavním předmětem filosofického myšlení stává Bůh a jeho poměr k světu a člověku. Ožívají v něm základní představy myšlení pythagorovského a platonského a nebyvalou naléhavostí se projevuje touha po osvobození ducha z pout těla. Řecká antropologie doznívá příkrou protivou duše a těla, protitělesným asketismem, protismyslovou katharsí a úsilným vzepětím duše k nadrozumové intuici božství.

1. F i l o s o f i e p ř e d S o k r a t e m

Předsokratovská filosofie se obírá spíše otázkami kosmologickými než antropologickými, vyjma školu Pythagorovu. *Hesiodos* — ne pouze básník, ale i filosof, usilující v protivě k Homérovi předkládat ne pouhé myty, nýbrž i pravdu, klade si především otázku o původu bohů a světa. Mizí mu však z obzoru člověk a vše, co s člověkem bezprostředně souvisí: zvířata, rostliny a nerosty. Naproti tomu živým smyslem pro přírodní skutečnost vynikají staří ionští filosofové, kteří jsou občany, učiteli, politickými a technickými rádci

řecké kolonisace na ostrovech a březích maloasijských. Jsou to fysikové v pravém smyslu, pozorovatelé a vykladači přírodních divů : hor, řek, moří, postavení hvězd, povodní, zemětřesení a zatmění slunce. Poznámka epika Choirila ze Samu, že *Thales* (640/39-624/23) byl první, kdo hlásal nesmrtelnost duše, vybočuje tou měrou z rámce otázek, jimiž se obíral Thales a ostatní miletští filosofové, že budí krajní nedůvěru a lze ji snad brát jako pokus odníti Pythagorovi prvenství v nauce o nesmrtelnosti duše. (Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Von Hesiod bis Parmenides. Benno Schwabe, Basel 1945, p. 57.) Ani v učení Thaletova krajana *Anaximandra* (610/9-547/6) vynikajícího znalostí astronomickými a geografickými a spatřujícího počátek v neomezeném množství látky, ani jeho pokračovatele *Anaximena* (585/4-528/4), domnívajícího se, že ona pralátka je vzduch a připisujícího i duši povahu » vzdušnou«, nenacházíme hlubších stop zájmů člověkoslovných. Ty zájmy jsou jakousi cesurou ve vývoji řecké filosofie a představuje je škola, jejímž zakladatelem je *Pythagoras* (571/0-532/1).

Pythagoras je zaujat především řádem a harmonií kosmu projevující se v souznění tónů a pravidelných pohybech hvězd a zakládající se na číselných vztazích. Myšlenka harmonie se pak objevuje i v praktické snaze uspořádat lidský život. Člověk se jeví Pythagorovi jako bytost podvojná, složená z rozumné a nesmrtelné duše a ze smrtelného těla. Tělo je podobné jiným bytostem, poněvadž je utvořeno z téže látky, a to od nejlepšího umělce, který si vzal vzor sám ze sebe. Duch je dán tělu od Boha a je nesmrtelný jako Bůh. Duch přichází zvenčí. Opouští-li duše tělo, stává se jejím vůdcem *Hermes*, kníže duchů. Čisté duše odvádí k Nejvyššímu, nečistě vydává *Erinyim* a ty je uvrhují v koloběh nutnosti.

Středem nauky Pythagorovy je učení o nesmrtelnosti duše. Ze smrti tělesnou nekončí život duše, věřili ovšem Řekové i před Pythagorem. Ale posmrtný život

duše byl jen ubohý zbytek člověka, neživotná podoba a přízračný stín. Novost myšlenky Pythagorovy je v tom, že duše od těla odloučená není troska, nýbrž vyšší a vznešenější existence. Duše zbavená pout těla žije po smrti plným, svébytným a dokonalým životem. S naukou Pythagorovou vstupuje do řeckého myšlení představa duše jako nesmrtelného prvku, jehož bytnost je negací těla. Nesmrtelností duše nerozumí Pythagoras jen přežití lepší části lidské bytosti. Nesmí se zapomínat, že přídavné jméno *athanatos* neznamená jen » nesmrtelný « ve smyslu adjektivním, nýbrž i ve smyslu substantivním. Je-li duše nesmrtelná, znamená to, že je rovna těm, kteří slují *athanatoi*, to jest samým bohům. Nesmrtelnost je bohopodobnost, a ne jen bohopodobnost, nýbrž i dlouhá řada vtělování a převtělování.

Právě tak jako Homér, tak ani Pythagoras si nedovede představit duši bez těla. Duše však sama může rozhodnout, do jakého těla chce vstoupit — buď do těla zvířete nebo člověka — nebo i boha, neboť ani bohové nejsou bez těla. I když konečným cílem je osvobození duše od těla, přece naprostá odluka duše od těla je Pythagorovi nepředstavitelná. Rozhodnutí duše, kam se vtělit, není však libovolné: záleží na jejím mravním životě, vtělí-li se v nižší nebo vyšší útvar. Nejvyšším tvarem vtělení jsou podle názoru Pythagorova hvězdy. Duše je věčná, poněvadž se podobá hvězdám a na hvězdách má své pravé sídlo. Podle jedné pythagorovské varianty je podstata duše totožná s podstatou ohně. I Aristoteles se zmiňuje ve spise *O duši* (404 a 16 sq), že pythagorovci vysvětlují duši jako zářící prášky, které lze vidět ve vzduchu prosvětleném sluncem. Řada převtělování však není nekonečná, ač některé varianty to připouštějí. Empedokles míní, že konečné stadium jsou bohové, ovšem jen pro ty, kdo žili na zemi čistým životem. A tak druhým základním prvkem Pythagorovy filosofie je pojem očisty. S ním souvisí nejen pravidla praktického života, nýbrž i rozvoj lékařství a hudby.

Pythagoreismus, který v důsledku své nauky o nesmrtelnosti duše si musil položit i otázku empirické funkce duše v člověku, obsahuje nejen soubor dietních předpisů, nýbrž i základy fyziologie a medicíny. Z téhož kořene, z myšlenky očisty, vyrůstá zájem pythagorovců o hudbu. Ani tu není první věcí teoretické zkoumání, v jakém poměru jsou různé tóny, nýbrž význam hudby pro očistu a uklidnění duše. Pojem katharse je bytně pythagorovský. Spojuje dietetiku duše s dietetikou těla. Od pythagorovců jej převzal Aristoteles : za hlavní účín tragédie pokládá očistu od vášní.

První, kdo se snažil uvést Pythagorovo učení v soulad s kosmologií ionské školy, byl *Xenofanes* z Kolofonu (580/76-473). Jeho učení je nám známo ze zlomků naučné básně *Peri fyseós* a různých zmínek u Aristotela a Theofrasta. Východiskem jeho nauky je smělá kritika řecké víry v bohy, jak je vyjádřena u Homéra a Hesioda. Bohů nemůže být mnoho. Bytost nejdokonalejší může být jen jediná. Je tedy jen jeden Bůh, » smrtelníkům nepodobný«, který je jedno a vše. Hvězdy pokládá za ohnivé, denně se tvořící shluky par. Země se podle jeho názoru vynořila z moře : dokládá si to nálezy zkamenělých zvířat a rostlin, jež viděl v Syrakusách, na Maltě a Parosu. Ze země vycházejí všechny bytosti a v zemi také zahynou. Všechny bytosti na zemi, živé i neživé, povstávají ze spojení země a vody. To mínění připomíná vyprávění Hesiodovo (*Erga* 61), podle něhož Hefaistos utváří první ženu Pandoru z hlíny a vody. Pomineme-li jeho výklady o meteorech, původu sladké vody, větrech, slunci a měsíci, sopkách, vzduchu a ohni, poplatné vesměs miletské filosofii, a jeho polemiky proti lidským představám o bozích a tážeme-li se, jaký je jeho názor na lidskou přirozenost, je třeba říci, že ten názor souvisí s jeho pojmem rozumu. Praví-li o Bohu, že » bez námahy otřásá vesmírem silou ducha « (21 B 25), znamená to, že duch není jen poznání, nýbrž i činnost. Lidský duch je také » Duch«, ale Bůh je duch v nejvlast-

nějším smyslu. A zcela na dosah ruky je myšlenka značnou měrou pythagorovská, že lidský duch je schopen poznávat a tvořit jen v důsledku své bohopodobnosti.

Ke Xenofanovi se druží *Parmenides* (544/0-?), básník a myslitel, jehož domovem je Elea a jehož učiteli byli pythagorovci. Jeho báseň *Peri fyseós* počíná líčením pomyslné jízdy básníkovy oblastí světla, kde mu bohyně vyjevuje neklamnou pravdu a klamně domněnky lidí. A tak se báseň dělí na dvě části, na nauku o pravdě a nauku o zdání. Parmenidova filosofie je nejryzejší výraz kosmologie ionských filosofů. Jejím hlavním přínosem je pojem bytí. » Jen bytí je, nebytí není a nemůže být « (fr. 4, 6, 1 sq) ; bytí nemůže začít ani přestat; nemůže vzniknout z nebytí a nemůže se stát nebytím : nebylo a nebude, nýbrž je ustavičné přítomné. Že myšlení a bytí je totéž — to již není obohacení filosofie, nýbrž záměna řádu ontologického a psychologického. V druhé části básně se snaží objasnit lidem smysl jejich života. Vpravdě existuje jen bytí. Lidské domnění mu však staví po bok nebytí a tak si představuje všechny věci složené ze dvou prvků, z nichž jeden odpovídá bytí, druhý nebytí, první světlu, ohni a dni, druhý temnotě, chladu a noci ; první je činný, druhý trpný. Člověk povstal podle jeho názoru z hlíny země. Myšlenky člověka se řídí podle skladby těla a duševní život podle toho, zda v duši převládá prvek světelný nebo temný. Vzpomínka je převaha dne v duši, zapomnění převaha noci. Spánek je též převaha noci — podobně i stáří. Smrt je naprostá vláda noci — Parmenides dokonce tvrdí, že mrtvola může poznávat jen nebytí, temnotu a mlčení. Pod vlivem pythagorovské medicíny se pokouší Parmenides rozřešit i problém fysiologického vzniku člověka, a to redukcí na prvek světla a prvek temnoty. V ženách převládá den, v mužích noc. A podle toho dívky vznikají na jihu v levé části mateřského lůna, hoši na severu v části pravé. Jsou-li oba prvky v rovnováze, rodí se normální děti, jinak zrůdy (28 H 53-54).

K problémům ionské filosofie se vrací a na myšlenky Xenofanovy navazuje *Herakleitos* z Efesu (544-?). Původní jeho myšlenka, že vše je boj protikladů a jednota protiv, jej činí poněkud osamoceným zjevem mezi před Sokratovskými mysliteli. Jako Xenofanes a Parmenides vychází i Herakleitos z pozorování přírody a je zaujat především nestálostí a proměnností věcí (vše plyne a nic netrvá). Podstatou všech věcí je oheň, poněvadž je ze všech věcí nejproměnlivější; z ohně vzniká voda, z vody země anebo obráceně ze země voda a z vody oheň. I lidská duše je částí ohně: čím čistší je ten oheň, tím dokonalejší je duše. Duše žije jakýmsi vypařováním a je nositelkou rozumu. A poněvadž i oheň duše podléhá ustavičné proměně, musí se doplňovat a živit pomocí smyslů ze světla a ze vzduchu. Působením vody může duše zaniknout. Důkaz toho vidí Herakleitos v opilém muži, který neví, kam jde, poněvadž jeho duše je vlhká (*Peri fyseós* 22 B 67 a). Duše není umístěna v určité části těla, nýbrž může se v těle volně pohybovat. Tím je zřetelně naznačena nezávislost duše na těle a zároveň i přechod k myšlence nesmrtelnosti, k níž se Herakleitos hlásí v duchu pythagorovců, ač mu k tomu jeho fysika přisuzující i duši hmotnou povahu, nedává právo. Tu myšlenku vyhrocuje v tom smyslu, že smrt smrtelného je život nesmrtelného (22 B 62). Žije-li smrtelné, je nesmrtelné mrtvo a naopak. Smrtelný život je je smrt nesmrtelného. Představa, že tělesný život je hrob nesmrtelného, je zcela blízko. Z toho pak vyplývá, že smrtelná část člověka je zcela bezcenná, a proto nemá smyslu o ni pečovat a prokazovat jí pocty. (22 B 96).

I *Empedokles* (483/2-424/3) vykládá vznik spojením, zánik odloučením a změnu částečným spojením a částečným odloučením čtyř základních prvků: ohně, vzduchu, vody a země. Prvky se slučují silou, kterou nazývá láskou, rozlučují nenávistí. Rostliny a zvířata vznikly ze země vyvíjejíce se z nižších útvarů ve vyšší.

Účelné zařazení organismů vysvětluje Empedokles domněnkou, že z četných náhodných útvarů se udržely jen útvary schopné života. Podobné dohady vyslovuje orození a vývoji živých bytostí, o složení kostí a masa. Činnost smyslů vykládá na základě své nauky o pórech a výměšcích. Poznání je podle jeho mínění možné jen proto, že každý prvek může být vnímán jen prvkem sobě podobným a že myšlení záleží na vlastnostech krve. Ke své fysice přidružuje Empedokles i nauku mystickou a pod vlivem orfiků a pythagorovců učí, že duše jsou uzavřeny v pozemské dění a vtělují se v rostliny, zvířata a lidi a nakonec očištěné odcházejí k bohům. Svou mystiku však nedovede uvést v souhlas se svou fysikou, ba ani se o to nepokouší.

Na Empedoklovu myšlenku prvkových variací navazuje *Anaxagoras* (500/499-428/7). K vysvětlení pohybu a účelnosti však mu nestačí hmota sama a proto je přisuzuje vševědné a všemocné bytosti, kterou nazývá Nus. Vůdčí myšlenkou Anaxagorovou je odlišení ducha, který je jednoduchý a svébytný, od hmoty, která je složena z částic. Myšlenka, že Nus je bytost osobní, je však Anaxagorovi vzdálená, jak patrně z jeho názoru, že Nus přebývá, ovšem různým způsobem, ve všech jiných bytostech, které vytvořil ze zemského bahna pomocí zárodků obsažených ve vzduchu a éteru. Nus sídlí i v člověku a ovládá i jeho smyslové vnímání, jež se soustřeďuje v mozku a uskutečňuje ne stejnorodými, nýbrž nestejnorodými popudy. Že věci mají vskutku vlastnosti, jež na nich smysly poznáváme, pokládá Anaxagoras za nepochybné, ale tím více zdůrazňuje, že smysly nepronikáme podstatu věcí. Právě poznání získáváme jen rozumem.

Leukippův žák *Demokritos* (470-?), z jehož spisů se zachovaly jen zlomky, je původce teorie atomistické. Demokritos sice souhlasí s Parmenidem, že nic nového ani nevzniká ani nezaniká a že každá změna je způsobena jen spojováním a rozlučováním nejmenších částic, ale

jako principy jsoucna stanoví protivy plnosti a prázdnoty ztotožněné s pojmy bytí a nebytí. Plnost se skládá podle jeho mínění z nepatrných, nevnímateľných a nedělitelných (atoma) částíček, mezi nimiž je prázdnota. Živé bytosti vznikly ze zemského bahna. Zvlášť se zabývá Demokritos člověkem : je-li už skladba lidského těla něčím podivuhodným, tím větší hodnotu má lidská duše. Duše je ovšem něco hmotného : skládá se z kulatých a hladkých atomů, jež mají povahu ohně, a je rozdělena do celého těla. Jednotlivé duševní schopnosti však mají sídlo v určitých ústrojích. Po smrti se duševní atomy rozptýlí. Přesto je duše božský prvek v člověku. Smyslové poznání vzniká výronem atomů z těles : tak vznikají obrazy, které působí na naše smysly. Poznat věci, jak jsou o sobě, je nemožné ; není nic kromě toho, co poznává rozum, totiž kromě atomů a prázdného prostoru. Pouze ze zvyku, ustanovením říkáme, že něco je sladké nebo hořké, teplé nebo studené : ve skutečnosti tu jsou jen atomy. I myšlení je jenom pohyb atomů. I když je Demokritos materialista, nelze ho pokládat ze skeptika : výslovně vyvrací skepsi Protagorovu a hodnotu lidského poznání a života spatřuje v povznesení nad smysly, klidu a veselí mysli.

Antropologické koncepce starých řeckých filosofů nesmíme posuzovat ve světle pozdějších forem myšlení, neboť pro ně není člověk » subjekt « a kosmos není » objekt «. A také pravda není u nich jistota založená na vnitřním přesvědčení subjektu. Nejlépe se to obráží v jejich rozmanitém pojetí duše (*psyché*). Anaximenovi je *psyché* totéž, co *aér* (vzduch). *Aér* pak jest mu zdroj, z něhož vše vzniká a v němž vše zaniká, a zároveň síla, která vše udržuje v řádu (*kosmos*). Jinými slovy : člověk a *kosmos* náleží do téhož soudržného řádu. Herakleitos spojuje představu duše s představou ohně (*pyr*). *Pyr* je mu uzavřená a skrytá jednota kosmických protikladů. Jak člověk, tak i kosmos je podroben témuž zákonu života a smrti. V druhé části Parmenidovy básně

se kosmický řád vysvětluje jako směs světla a tmy, bytí a nebytí a duše se jeví jako smíšený logos (*logos mixeos*), jehož podstata se ozřejmuje z kosmického řádu. V učení Empedoklově a Pythagorově pak vystupuje *psyché* jako *daimón*, čímž se rozumí kosmický a zároveň nadkosmický úděl duše. S tím údělem pak souvisí myšlenka stěhování duší a myšlenka prvotní viny.

Soudobý řecký badatel *Michaelides* soudí, že souvztažnost psyche a kosmu v nauce předsockratických filosofů nelze vysvětlovat ani materialisticky ani vitalisticky. Podobně pokládá za nesprávné označovat jejich koncepcce jako panpsychismus, panlogismus nebo dokonce pantheismus. Souvislost psyche a kosmu je prostě starší než ty pozdější vytríbené a ustálené pojmy. Základní otázkou těch filosofů je otázka jsoucna. Jsoucno není u nich souhrn částí, nýbrž celek společného světového řádu chápaný ve svém mnohoznačném významu jako aér, pyr, logos mixeos, daimon a jako podstata jak duše, tak i přírody. Člověk je pak v jejich pojetí vlastním nositelem kosmického dramatu, jehož jádrem je kosmologické a symbolické napětí : spor a vyrovnání, polemos a eros jsou síly jak kosmické, tak lidské, síly přechodu z jednoty do mnohosti a obráceně, síly společného osudu člověka i světa. Logos pak není jen směs světla a tmy, nýbrž i eideticky-symbolický tvar nadčasového vyrovnání protikladů. A to vše ukazuje, že myšlení archaických filosofů řeckých nenáleží ani do oboru přírodních věd ani do oboru psychologie. Co myslí a píší ti filosofové, není ani fysika, ani teorie poznání ani etika (Konstantinos P. Michaelides, *Mensch und Kosmos in ihrer Zusammengehörigkeit bei den frühen griechischen Denkern*. Inaugural-Dissertation, Universität München 1961, p. 72/3).

2. S o k r a t e s

Různost lidských představ o světě a protichůdnost filosofických názorů daly podnět k otázce, je-li člověk vůbec schopen poznat pravdu. A není-li podle mínění Herakleitova nic stálého, není ani možné očekávat pevný výsledek. Poznání a podstata věcí záleží pouze ve způsobu, jak se věci člověku jeví. Ten subjektivismus je podporován u Řeků i změnami v životě veřejném. Po pádu říše perské ujímají se Athény vlády nad Helladou, demokratická soustava dává možnost a příležitost dosáhnout moci, a to uměním řečnickým. Tomu umění učí mužové, kteří sami sebe nazývají mudrci. Základem jejich myšlení je pochybnost o dosavadních pravdách, zvláště o obsahu mravnosti a lidového náboženství. » Měřítkem všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou,« hlásá zakladatel sofistiky *Protagoras* z Abdery. Pravdou je mu vlastně vše, ovšem jen pravdou 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. « Samostatné zkoumání přírody a úvahy a přirozenosti člověka se nevyskytují u žádného sofisty : jejich myšlenkové úsilí se rozvíjí jen na poli rétoriky a eristiky.

Nové základy řeckému myšlení klade zásadní odpůrce sofistů *Sokrates* (470-399). Jelikož nezanechal vlastních spisů, jsou jediným pramenem pro poznání jeho nauky díla jeho žáků, zejména Xenofonta a Plotona. Podobně jako sofisté nepřikládá Sokrates mnoha váhy otázkám přírodovědným, nýbrž hlavní zřetel obrací k člověku samému. Na rozdíl od sofistů však nepopírá objektivní pravdu a obecně platné zákony a je přesvědčen, že hodnota našich představ a oprávněnost našeho konání záleží na jejich souhlasu s tím, co o sobě je pravdivé a správné. Správné jednání vyplývá ze správného myšlení. A základem správného myšlení je správný pojem. Sokrates sice uznává, že pouhými smysly není

možné jisté poznání, ale připomíná stále, že rozumovým usuzováním, to jest induktivním postupem od jednotlivých a nahodilých vztahů a vlastností se lze dobrat podstaty věcí a vyjádřit ji obecnými pojmy. S tím souvisí i jeho požadavek sebepoznání jakož i zkoumání jiných, aby byli přivedeni k pravdě. Jako jeho matka, která byla porodní pomocnicí, chce Sokrates pěstovat umění maieutické, to jest pomáhat správným názorům na svět (*Plat. Apol.* 28 E, 38 A). Středem Sokratovy nauky o správném životě je myšlenka, že je nejen nemožné, aby člověk konal dobro, když je nezná, nýbrž i naopak že je nemožné, aby je nekonal, když je zná. Ctnost je mu totéž, co vědění o dobru. Podle Aristotela » Sokrates pokládal ctnosti za poznatky, takže vědění o spravedlnosti mu bylo totéž, co spravedlnost « (*Eth. Eud.* I/5).

Pokládaje za úkol svého života vychovávat mládež poučováním o ctnosti, obírá se Sokrates hlavně vyšší stránkou lidské bytosti. Duševní přednosti člověka: rozum, paměť, řeč, náboženství jsou mu důkazem, že lidská duše je dílo božské. » Není-li zřejmé, že lidé žijí téměř jako bohové mezi ostatními tvory vynikající nad ně tělem a hlavně duší? Kterého jiného živočicha duše poznává, že bohové jsou příčinou všech věcí? « táže se v Xenofontových *Pamětech* a vyslovuje přesvědčení, že lidská duše je částí božské přirozenosti: » Podobně jako lidské tělo se skládá z částí vesmíru, tak lidská duše vychází z Rozumu bytujícího ve světě. « I když se neodvažuje tvrdit s jistotou, že duše je nesmrtelná (*Plat. Apol.* 40 C sq, *Xenof. Kyrop.* VII, 7, 19 sq), umírá v plné víře v život posmrtný a přikazuje Kritonovi, aby v hodinu jeho smrti obětoval kohouta Asklepiovi na znamení, že svou smrt pokládá za uzdravení, přechod z utrpení do blaženosti.

3. P l a t o n

V díle Sokratově pokračuje Platon (427-347). Jako Sokrates, tak ani Platon se nespokojuje pouhým teoretickým uvažováním. Myšlenky filosofa mají pronikat a řídit veškeré jednání člověka, vědění má ovládat mravní život. Musí to být ovšem vědění pravé, vycházející z poznání pojmů. Platon se však nezastavuje u přesného vymezování pojmů, nýbrž touží poznat i to, co je věčně a naprosto pravdivé, krásné a dobré. Vnímání smyslové je nedokonalé a klamavé. Předměty poznání rozumového jsou daleko dokonalejší. Musí tedy kromě světa smysly vnímatelného existovat vyšší svět pravých a dokonalých jsoucen, svět idejí. Skutečnost idejí je Platonovi základem a nezbytnou podmínkou vědeckého myšlení. V ideách, to jest v obecných pojmech, tkví podstata věcí. To obecné však neexistuje jen v mysli lidské a božské, nýbrž i čistě o sobě, neměnně a nezávisle jako pravzor věcí, od věcí samých odlišný. Ideje jsou samostatné podstaty, jsou to, co skutečně je. Nejvyšší z nich je idea dobra, která je zároveň základem všeho bytí. Všechny věci jsou dobré, ale jen proto, že mají účast na subsistující, metafysickou realitou obdařené idei dobra. Pravzorem všeho živého je idea života či světová duše. Nutnost světové duše odvozuje Platon z toho, že látka sama se nemohla dát do pohybu : pohyb jí mohla dát jen duše. Světová duše je příčinou pohybu prvků a tím pohybem vzniká nejen různost věcí, ale i řád a světová harmonie.

K dokonalosti světa náleží, aby v něm byly různé druhy živých bytostí. Platon si však všímá téměř výhradně člověka. Rostlinám a zvířatům věnuje jen příležitostné poznámky. Podrobně se zabývá lidským tělem v *Timaiovi*, ale to nesouvisí vnitřně s jeho filosofií. Lidská duše je svou podstatou stejného rodu jako duše světová, z níž pochází (*Fileb.* 30 A, *Tim.* 40 D sq, 69 C sq). Je jednoduchá a nehmotná, bez konce, ale i bez počátku.

Aby usnadnil pochopení cesty rozumu k ideám, učí Platon, že lidská duše existovala dříve než vstoupila v tělo. Ve *Faidonu* líčí, kterak lidské duše před vstupem do těla se účastní jízdy bohů na povrchu nebeské koule. Tam spatřují pravá jsoucna. Čím méně strhuje lidskou duši smyslnost, tím více je schopna poznat pravdu. Nové poznatky nepřicházejí do duše zvenčí, nýbrž duše jen vzpomíná na to, co již dříve spatřila. Všechno učení je vlastně vzpomínání (anamnésis). Duše řídí pohyby těla podobajíc se vozataji nebo kormidelníku. Kromě rozumové duše (Nus nebo Zogistikon), jež je nezničitelná a nesmrtelná a sídlí v hlavě, mluví Platon také o duši vášnivě, jež sídlí v prsou člověka, a o duši žádostivé, jež sídlí v útrokách. Ovšem, jak se s tou trojí duší srovnává osobní jednota života, které z těch tří duší přísluší vědomí a vůle, jak je možné, že v netělesné duši je náklonnost k smyslovému světu a jak je možné, že tělesné stavy mají vliv na duši, Platon nevysvětluje. V novější době převládá mínění, že trojdílnost duše je u Platona pomysl druhotný, vytvořený přizpůsobením k myšlence trojdílnosti společnosti ve státě.

Duše přebývá v těle jako ve vězení. A jako sestoupila s vyššího světa na zemi, tak se po smrti vrací do říše ideí. Ve *Faidonu* napomíná Platon lidi, aby se hleděli vyprostit z pout těla. Dobré duše čeká v budoucím životě odměna, zlé však trest. Největší trest pro ně již v tomto životě je v tom, že nechápou, jak nešťastný život žijí. Zlé duše mohou být po smrti trestány také tak, že se budou vtělovat v nová lidská nebo zvířecí těla. Těm mythickým představám zdá se, že Platon nepřikládá vědecký význam: ale přesto je v nich vyjádřeno jeho skutečné přesvědčení — a otázka jest jen, zdali bral doopravdy stěhování duší do těl zvířecích.

S Platonovou metafysikou a antropologií úzce souvisí i jeho etika. Jelikož duše svou podstatou náleží do světa nadsmyslného a jen v něm má své pravé a trvalé bytí, je zřejmé, že jen povznesením do onoho vyššího

světa může dosáhnout dobra a blaženosti, jež jsou posledním cílem lidského života. A poněvadž tělo je jen žalář duše, která teprve ve spojení s tělem nabyла nerozumných prvků, záleží mravní cíl člověka v úniku z ve-zdejšího bytí, v překonání tělesných žádostí a v onom umírání, jež podle *Faidona* (64 A - 67 B) je život filosofa. Pokud však viditelné je odleskem neviditelného, je úko-lem člověka, aby zjevů smyslových užíval jako prostřed-ků k nazírání idejí. Podstatnou podmínkou štěstí člo-věka je jeho duševní a mravní dokonalost, připodobnění nejvyšší ideji Dobra či Bohu. Podstatou ctností je vě-dění o tom, co je dobré a zlé, užitečné a škodlivé. Z toho plyne, že ctnosti se lze naučit. Ctnost je sice jen jedna, ale rozeznává se podle různých mohutností duše. Duši rozumové odpovídá moudrost, která člověka povznáší k poznání ideí. Duši vášnivé odpovídá stateč-nost, která uschopňuje člověka, aby konal dobro, i když je to obtížné, a přemáhal bolest. Duši žádostivé odpo-vídá rozumnost či uměřenost, jejíž pomocí ovládá člo-věk nižší smyslné žádosti a ve všem zachovává pravou míru. Ctností celé duše je spravedlnost, které dosahuje-me, když každá část duše koná svou povinnost a nevy-bočuje ze svých mezí. To schema nerozvinul však Pla-ton v soustavu. Mnohé jeho mravní názory, na příklad podcenění ženy, opovržení k tělesné práci, schvalování otroctví, ukazují, že nepřekročil mezí daných etikou svého národa.

K individuální etice připojuje Platon i etiku spole-čenskou, jejíž nástin podává v *Ústavě*. Občany ideál-ního státu rozděluje na tři stavy podle tří částí duše. Vládnout mají filosofové, neboť jsou obci tím, čím je člověku duše rozumová. Bránit obec mají vojíni : stav vojenský odpovídá duši vášnivé. Stav výrobců (rolníci, řemeslníci, obchodníci) odpovídá duši žádostivé.

Největší část své knihy věnuje Platon výchově vládnoucí třídy žádaje souladné pěstění schopností tě-lesných i duševních. Nejvhodnější vládní formu vidí

v aristokracii, vládě nejlepších. Pro oba vyšší stavy (vládce a vojíny) požaduje zrušení soukromého vlastnictví a rodinného života, aby mohly bez hmotných starostí a citových zájmů plnit své povinnosti. Všechny stavy mají vynikat ctností: vládnoucí moudrostí, vojíni statečností a výrobci uměřeností. Výchova dětí má být veřejná a společná.

4. A r i s t o t e l e s

Základní pojmy školy Sokratovy a Platonovy rozvíjí *Aristoteles* (384/3-322). Stejně jako Sokrates a Platon rozlišuje poznání smyslové a rozumové a soudí, že pravé a jisté vědění není v poznání smyslovém, které je měnivé a náhodné, nýbrž v rozumovém poznání trvalé a neměnné podstaty věcí, v poznání toho, co věc je o sobě čili v obecných pojmech. Od Platona se však liší tím, že nepokládá ideje za samostatná jsoucna existující mimo řád smysly poznatelný: » Bez všeobecnin není ovšem vědy, ale jejich oddělování od věcí smyslových je příčinou nesnází a nepřijatelnosti platonských idejí « (*Met.* XIII/9). Aristoteles sice souhlasí s Platonem, že vlastním předmětem vědy jsou všeobecniny — i jeho nauka je filosofie pojmů, ale filosofie ovládaná potřebou nejobsáhlejšího poznání zkušenostního, jaká se u jeho předchůdců vyskytuje nanejvýš u Demokrita. Aristoteles není jen myslitel, nýbrž i pozorovatel prvního řádu. Myslitel, který sice předpokládá bezdůkaznou platnost prvních spekulativních zásad, ale který základ všeho vědění vidí ve zkušenosti, a který smyslové vnímání pokládá za pozitivní pramen vědění a pravdy, ne pouhé pravděpodobnosti, jak se domníval Platon.

A tak filosof, který je zakladatelem logiky a metafysiky, věnuje velkou část své vědecké práce pozorování přírody vůbec a ústrojných bytostí zvláště. Na živé bytosti obrací své metafysické rozlišení mezi látkou a

tvarem. Látkou se rozumí podklad změn, tvarem se rozumí nejen pojem a podstata věci, nýbrž i její konečný cíl a síla, která ten cíl uskutečňuje. U živých bytostí je látkou tělo, tvarem duše. Tělo je nástroj (*organon*) duše. Tak razí Aristoteles poprvé pojem organismu. Duši pak definuje jako první tvar (*entelecheia*) ústrojného (organického) těla (*O duši* II/412 b 4). To znamená: duše je životní princip, síla oživující tělo a utvářející je jako svůj nástroj. V částečném příklonu k Platonovi rozeznává Aristoteles trojí duši: bylinnou (vegetativní), která je principem úkonů výživných, smyslovou (sensitive), která je principem smyslového vnímání a rozumovou (intelektivní), která je principem činnosti rozumové. Vyšší duše zahrnuje i úkony duše nižší, nikoli však obráceně. Tak duše smyslová je principem úkonů nejen smyslových, nýbrž i výživných a duše lidská kromě činnosti rozumové řídí i činnost smyslovou a výživnou.

Člověk se liší od ostatních živých bytostí rozumem, který se v něm spojuje s duší smyslovou: i stavba jeho těla a jeho nižší úkony duševní odpovídají vyššímu určení. V stavbě těla se to projevuje vzpřímenou a souměrnou postavou, množstvím a čistotou krve, velikostí mozku, vysokou tělesnou teplotou, obratností rukou a způsobilostí mluvidel. Ve smyslových činnostech se to projevuje vnímáním, jímž duše prostřednictvím smyslových orgánů získává obraz vnímaného předmětu. Jednotlivé smysly jako takové nám zjednávají ponětí jen o těch vlastnostech věcí, ke kterým jsou zařízeny; a to, co nám o těch vlastnostech říkají, je vždy pravdivé. Avšak obecné vlastnosti věcí, o kterých se dovídáme prostřednictvím všech smyslů, jednota a počet, velikost a tvar, čas, klid a pohyb, nepoznáváme smyslem jednotlivým, nýbrž smyslem obecným, v němž se smyslové obrazy spojují; podobně jen obecným smyslem můžeme vjemy rozličných smyslů srovnávat a rozeznávat, vztahovat k předmětům a jako své vlastní si je uvědomovat. Orgánem obecného smyslu je srdce; mediem,

kterým hnutí smyslových ústrojů k němu dospívají, zdá se *pneuma*, to jest neprostřední nositel duše jako základ životního tepla, éteru podobná hmota, která semenem přechází z otce na dítě. Trvá-li činnost smyslového ústroje déle než vlastní vnímání a vštípí-li se v ústřední ústroj, v němž může obnovit smyslový obraz, vzniká představa a ta může podobně jako poznatek obecného smyslu být nejen pravdivá, ale i klamná. Je-li představa ozvěnou dřívějšího vjemu, nazývá se vzpomínkou ; vědomé vyvolávání vzpomínky je rozpomínání. Paměť má tudíž sídlo rovněž v obecném smyslu. Trávením způsobená změna v ústředním orgánu přivádí spánek ; vyhasne-li v něm životní teplo, nastává smrt. Vnitřní pohyby ve smyslových ústrojích nebo i pohyby způsobené vnějšími podněty vyvolávají v ústředním orgánu sny. Vjemy mohou být příjemné nebo nepříjemné a tak vzniká libost nebo nelibost a důsledně i žádost nebo odpor.

Všechny ty úkony přísluší duši smyslové. Teprve v člověku k nim přistupuje duch či rozum. Duše smyslová vzniká a zaniká s tělem, jež utváří: ale duch nevzniká a nezaniká vůbec ; přichází do zárodku duše přecházejícího z otce na dítě zvenčí ; nemá tělesného ústroje, není podroben změně ani bolesti a nehyne při smrti těla. Duch je ona část duše, která při spojení s tělem nebyla pohlcena hmotou. Avšak duch je účasten duševních změn. Duch je schopnost myslet. Schopnost myslet je však dříve než myšlení samo. Je tedy duch jako nepopsaná tabule, na kterou teprve myšlením se píše určitý obsah. Aristoteles rozeznává dvojí rozum : rozum činný a rozum trpný. Rozum činný všechno působí, rozum trpný se vším stává (*O duši* 5). Je tedy činný rozum tvar, trpný látka. Trpný rozum vzniká a zaniká s tělem, kdežto rozum činný je věčný. Jelikož naše myšlení je možné jen součinností obojího rozumu, nemáme vzpomínek na dřívější existenci svého ducha. *Zeller* právem postrádá u Aristotela přesnější určení, v jakém poměru je trpný rozum k činnému :

» Aristoteles se snaží najít v trpném rozumu pojítka, které by ustavilo souvislost mezi nus a animální duší; ale neukazuje nám, jak by se daly uvést v soulad rozličné vlastnosti, které mu připisuje, ba ani si neklade otázku, kde je sídlo lidské osobnosti, jak může netělesný nus žít osobním životem, nemá-li vzpomínek etc, a na druhé straně jak může vědomí a osobní jednota života, jichž výrazem je duch, vzniknout spojením rozumu s duší animální, sloučením věčného s pomíjejícím, a jak může bytost tak vzniklá být podmínkem toho obojího « (Eduard Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* 12. O. R. Reisland, Leipzig 1920, p. 223-4).

Na spojení rozumu s nižšími činnostmi duševními se zakládají i duševní úkony, jimiž člověk převyšuje zvíře. Činnost rozumu jako taková je přímé uchopení nejvyšších pravd — Aristoteles totiž připisuje rozumu neprostřední, nazíravou a neomylnou schopnost poznat první zásady. Od poznání přímého rozeznává s Platonem poznání nepřímé. Je-li žádost vedena rozumem, nazývá se vůlí. Svoboda vůle vyplývá z pojmu ctnosti jakožto dobrovolného jednání a z obecně uznávané přičetnosti našich činů. » V naší moci je právě tak ctnost jako špatnost « (*Etn. Nicom.* III/7). Všechno zákonodárství spočívá na předpokladu svobody; zákonodárci trestají toho, kdo páchá zlo, a ctí toho, kdo koná dobro — netrestají však, jestliže násilí nebo nevědomost ruší svobodu vůle. Námitku, že i nálada a obraznost mohou mít vliv na jednání člověka, Aristoteles odmítá a prohlašuje, že člověk i v takových případech je odpovědný (*Etn. Nicom.* III/7). Přesnější výklad o úkonech vůle a o hranicích její svobody nepodává. Zatím co Zeller považuje Aristotela za zastánce svobody vůle (*Philosophie der Griechen* II/2 p. 587 sq), vidí v něm Gomperz (*Griechische Denker* III, p. 150 sq, 419 sq) přesvědčeného deterministu, který však se neodvažuje proti běžnému názoru vyvodit všechny důsledky ze své nauky.

Myšlenku, že lidská duše je nesmrtelná, považuje Aristoteles » za tak starou a původní, že nikdo nedovede

řící, odkud pochází, poněvadž patrně se udržuje nepřetržitě od nepaměti » (*Plut. Cons. ad Ap.* 27). V dialogu *Eudemos*, napsaném na paměť zemřelého přítele, se drží tradiční nauky mysterií o preexistenci duše, jejím vtělení a osvobození. Stejně jako Platon říká, že duše při svém vstupu do těla zapomíná na svůj dřívější život a jako nový důvod toho uvádí analogii nemoci a uzdravení, kdy podobně mizí všechny dřívější dojmy. Násilné vnoření duše do těla přirovnává drasticky k strašnému zvyku tyrrhenských mořských lupičů, kteří přivazovali živé zajatce k mrtvolám : tak prý je živý duch připoután k tělu, které jej hrozí nakazit svou hnilobou. Ten dialog napsal Aristoteles po roce 354 ve věku třiceti let, kdy byl ještě žákem Platonovým : měl však už své názory a už tenkrát vyvracel učení o ideách. Nelze tedy onen dialog pokládat za pouhou ozvěnu názorů Platonových.

S naukou o stěhování duší však nesouhlasí : táž duše nemůže vstoupit v různá těla právě tak jako nemůže totéž umění užívat jinorodých nástrojů, třeba tesař nemůže užívat flétny místo sekery (*O duši* I, 3, 22). Tím však ještě není vyloučeno putování rozumu. Aristoteles sice odmítá » pythagorovské myty », ale jejich jádro přijímá. Ve všech svých spisech tvrdí, že duše trvá i po smrti tělesné. Upírá-li zemřelým blaženost (*Etn. Nicom* I/11), neznamená to popření dalšího života ducha, nýbrž jen výhradu, aby si lidé ten život nepředstavovali pozemsky. Platonikové tvrdili, že Aristoteles nehlásá nesmrtelnost duše, poněvadž prý podle něho trvá po smrti jen nus, jehož poměr k duši není dostatečně určen. Atticus vytýká, že Aristoteles v té věci zakaluje vodu jako sepie, takže mu nelze rozumět (*Eus. Praep. ev.* XV/9 p. 810). Pravda je, že víra v nesmrtelnost duše nemá u Aristotela základní význam jako u jeho velkých předchůdců.

Jako Platon, spatřuje i Aristoteles nejvyšší dokonalost lidské bytosti v činnosti ducha. » Ta činnost je nejznamenitější, poněvadž duch je nejlepší část naší

bytosti, je nejstálejší, poněvadž spíše se můžeme bez přerušení oddávat nazírání než vnějším činností, a je nejblazeštější, poněvadž skýtá rozkoše nejčistší a nejtrvalejší « (*Eth. Nicom.* X/7). Nejvyšším úkonem ducha je nazírání, jehož předmětem jsou základní principy poznání; druhým je vědění získané reflexí. Duchová mohutnost spočívající na obou je moudrost. Duch zasahuje i do věcí proměnných a nahodilých, aby je správným způsobem utvářel a řídil. K činnosti tvůrčí uschopňuje dovednost, k řízení života rozvážnost. Tím je dán přechod od ctností rozumových k ctnostem mravním. Mravní ctnosti jsou tři: zmužilost, sebevláda a spravedlnost. K nim pak se druží štědrost, velkodušnost, velkomyslnost, pravdivost a poctivost.

Mravní ctnosti se řídí zásadou střednosti. Správné jednání je totiž jakýsi střed mezi příliš mnoho a příliš málo, mezi nadbytkem a nedostatkem — tak statečnost je střed mezi opovážlivostí a zbabělostí. Jen u spravedlnosti nebere Aristoteles správné jednání jako pouhý střed mezi dvěma krajnostmi, nýbrž vyvozuje ji z pojmu rovné míry v oboru statků, jež jsou předmětem žádosti více jedinců. Dělí ji na spravedlnost podílnou, jež skýtá občanům čest, bohatství a jiná dobra podle zásluhy a hodnosti, a spravedlnost vyrovnávací či směnnou, kterou se řídí koupě, prodej, nájem etc. Spravedlnosti věnuje Aristoteles celou pátou knihu *Ethiky Nikomachovy* a vyvyšuje ji nad ostatní mravní ctnosti. V osmé a deváté knize *Ethiky Nikomachovy* uvažuje o lásce a přátelství; filia značí oboje. Přátelství záleží v stejném smýšlení a snažení. Pravé přátelství nevzniká náhle, nýbrž postupně a na základě zkoušek přátelství; nevěrá jen z citu, nýbrž i z mravní povahy.

Přirozený sklon člověka k společenství (*Pol.* III/9) je základem života společenského v jeho nejrozličnějších útvarech: rodině, obci, státě. Účelem státu je blaho občanů v dokonalém životním společenství (*Pol.* III/9). Ve svém výkladu o ústavách neoznačuje jako Platon

učí *Kleanthes* — budou žít až do konce světa a potom se navrátí v božství. *Chrysippos* to tvrdí jen o duších mudrců. Omezené trvání posmrtného života však nebrání stoikům, zejména *Senecovi*, aby jej nelíčili jako život nejvyšší blažený. *Senecovi* je pozemský život jen předehrnou lepššího života po smrti, tělo jen hospodou, den smrti dnem zrození pro věčnost, ale také dnem soudným, *hora decretoria*, kdy každý člověk musí vydat počet z celého svého života. Blaženým duším (*felices animae*), které budou přijaty do posvátného sboru (*coetus sacer*), budou zjevena všechna tajemství a dopráno shledat se s milovanými osobami (*Sen. Ep.* 102, 22 sq ; 120, 14 sq ; *Consol. ad Marciam* 24, 5 sq). » Myšlenka na onen svět neponechává v duši ani zbytek nečistoty, nízkosti a krutosti ; ta myšlenka znamená, že bohové jsou svědky všeho, a přikazuje, abychom je ctili, sebe pro ně připravovali a v myšlence na věčnost žili « (*Ep.* 102, 29).

Cílem člověka je *eudaimonia*, to jest blaženost vyplývající ze ctnostného života. Žít ctnostně znamená žít v souhlasu s přírodou. Nezáleží na tom, rozumíme-li přírodou individuální přirozenost člověka nebo obecnou přirozenost světa, poněvadž přirozenost lidská je částí přírody a lidský rozum jen výronem prarozumu. Ctnost záleží v správném poznání, co je dobro a zlo. Ctnost je tudíž vědění, nectnost je nevědomost. Správnému poznání překážejí vášně (*afekty*). Základní *afekty* podle *Zenona* jsou čtyři: rozkoš, touha, starost a strach. Jsou to nemoci duše a musí být nejen mírněny, jak učili akademikové a *peripatetikové*, nýbrž vykořeněny. Mravním cílem člověka je osvobození od *afektů* čili bezvášnivost. Společný kořen je podle *Zenona* opatrnost, podle *Kleantha* síla ducha, podle *Aristona* zdraví duše, podle *Chrysippa* moudrost. Ctnosti jsou vzájemně spjaty: kde je jedna, jsou i ostatní a kde, je jedna chyba, jsou i ostatní chyby.

O státě soudí stoikové podobně jako *Aristoteles*, že má základ ve společenském sklonu lidské přirozenosti.

Pravým státem je však celý svět a jeho občany jsou všichni, lidé i bohové — tak učí Poseidonios a Chrysippos, poněvadž každý člověk a každý bůh je jen částí božské jednoty. Z toho důvodu jsou si všichni lidé rovni, všichni mají stejná práva a všichni jsou podrobení témuž přírodnímu a rozumovému zákonu. Společenský život se zakládá na spravedlnosti a lásce k lidem. Každý člověk má právo na naši lásku: i otrok a nepřítel. Stoicismus sice nevymýtil otroctví, ale značně přispěl k jeho zmírnění. Vysoce cení stoikové přátelství, ač ideál povýšeného a soběstačného mudrce, jak jej ztělesnil např. Seneca ve spise *De constantia sapientis* v osobě Catonově, těžko lze uvést v souhlas s ideou rovnosti lidí vůbec a ideou přátelství zvláště.

Ještě více než Zeno pokládá filosofii za pouhý prostředek k úkolům praktického života *Epikuros* (341-271/70). V oboru poznání klade důraz na kritérium pravdy a nazývá tu část své soustavy *kanonikou*. O fysice říká, že ji potřebujeme jen proto, že znalost přirozených příčin osvobozuje člověka od strachu před bohy a před smrtí. Ve výkladu přírody se opírá o Demokritovu atomistiku. Živé bytosti vznikly ze země a z různých jejich útvarů se zachovaly jen ty, které byly schopné života. Duše zvířat a lidí se skládá kromě ohnivých, vzdušných a pneumatických prvků ještě ze zvláštní bezejmenné, velmi jemné a pohyblivé látky, která je principem vnímání a pochází od rodičů. K nerozumné duši (*anima*) přistupuje však u člověka i část rozumná (u Lucretia *Mens* nebo *animus*), která sídlí v prsou, kdežto *anima* je v celém těle. Při smrti se duševní atomy rozptýlí a to pokládá Epikuros za velmi útěšné, poněvadž jen přesvědčení, že po smrti není nic, nás může osvobodit ze strachu před Hádem. Vnímání vysvětluje Epikuros stykem duše s podobami, které se odlučují od povrchu těla a prostřednictvím smyslů pronikají k duši. Podobně vykládá i vznik představ. Ze spojení vzpomínkové představy s vjemem vzniká mínění a s ním možnost

omylu. Usuzováním, tedy samostatným myšlením, jehož možnost však zůstává nevysvětlena, poznáváme pravdu. Praktickým kritériem pravdy jsou však city libosti a nelibosti. Vůle je soubor pohybů vyvolaných v duši představami. Svobodu vůle vykládá Epikuros ve smyslu indeterminismu, ale přesněji ji neurčuje.

Měřítkem pro posouzení dobra i zla je cit. Jediným dobrem je rozkoš, jediným zlem bolest. Přitom však nejde o jednotlivé pocity rozkoše, nýbrž o blaženost celého života a proto úsudek o rozkoši a bolesti se musí řídit vztahem k celkové blaženosti. Vlastním cílem života není pozitivní rozkoš, nýbrž osvobození od bolesti a duševní klid. Duševní rozkoš a bolest pokládá Epikuros za daleko významnější než rozkoš a bolest tělesnou už proto, že na tělo působí jen rozkoše a bolesti přítomné, kdežto na duši i minulé a budoucí. Podmínkou duševního klidu je ctnost. Hlavní ctnosti jsou: moudrost, to jest rozumová schopnost zbavit se znepokojujících předsudků, prázdných představ a přání; sebevláda, která se jeví správným poměrem k libosti a nelibosti; statečnost, která dovede pohrdat smrtí a přemáhat bolest; spravedlnost, které vděčíme za to, že chováme-li se správně k lidem, nemusí strach před trestem rušit náš duševní klid.

K výkladům společenského života dospívá Epikuros z úvahy o výhodách, které má člověk ze spojení s druhými lidmi. Účel státu a všech zákonů je ochrana občana uvnitř obce i proti nepříteli vnějšímu. Té ochrany požívat a nebýt rušen ve svém klidu se zdá Epikurovi nejžádoucnější věcí. Doporučuje tudíž poslouchat zákonů, poněvadž jinak není člověk prost strachu před trestem, ale za lepší pokládá neúčastnit se veřejného života. Potřebu přátelství zdůvodňuje, jak důsledno, vzájemnou podporou a z ní vyplývajícím pocitem jistoty, ale ve skutečnosti jde mnohem dále: epikurovská přátelství jsou právě tak slavná jako pythagorovská. Podobně jako stoická filosofie, tak i epikurovská vyvr-

choluje v ideálu mudrce : mudrc ovládá věci svého života a pořádá je rozumem. Odmítá klamy a boly a nebojí se smrti. Jsme-li my, není smrti, je-li smrt, není nás. A je-li zlo nepřekonatelné, odchází mudrc klidně ze života sebevraždou.

6. Neoplatonikové

Veliké filosofické školy řecké vyústily v skepsi a vnější eklektismus. Etické zaměření stoiků a epikurovců nestačilo plně uspokojit lidského ducha toužícího po rozřešení posledních záhad a největšího problému předkřesťanského světa, problému vykoupení. Bylo potřeba nového podnětu, aby se lidský duch vzepjal k vyššímu zdroji pravdy. Ten podnět dalo jednak rozšíření mystérií, jednak styk s východními názory, jichž středem byla Alexandrie. Podkladem nového myšlení je filosofie Pythagorova a Platonova ve spojení s východními náboženskými prvky, z nichž nejmocnější je prvek židovský, jak jej představuje alexandrijský Žid *Filon* (30/20 př. Kr. — 40 po Kr.) Východiskem jeho soustavy je idea božství povzneseného nad jakoukoliv lidskou představu v protivě k hmotnému světu, který je principem zla a nedokonalosti. Sídlem a vzorem všech ideí je Logos, prostředník mezi Bohem a světem, prvorozený syn Boží. Uprostřed mezi duchem a hmotou, božstvím a světem je člověk mající účast na obojím. V duchu pythagorovském a platonském učí Filon, že duše je uzavřena v žalář těla a že po smrti se očisťuje dalším putováním. Základním požadavkem jeho etiky je překonání smyslnosti. Se stoiky požaduje apathii, vykořenění afektů, ale na místo stoické sebedůvěry staví důvěru v božství, jež jediné může člověku vštípit ctnost. Veřejný život se mu příčí, poněvadž zaplétá člověka do vnějších věcí a odvádí jej od vlastního cíle, poznání Boha a návratu k němu. Přímé nazírání na Boha, splynutí s ním a trvání

v něm je nejvyšší úděl, jehož může filosof dosáhnout v mystickém vytržení mysli (ekstasi). Lidské úsilí je však jen přípravou : Vlastní příčina ekstase je božská milost, která uschopňuje člověka, aby vystoupil ze sebe a našel Boha.

Pythagorovsko-platonské názory vyvrcholují ve třetím století po Kristu ve skvělé soustavě, kterou vybudoval *Plotinos* (204/5-269/70). Ta soustava podobně jako Filonova vychází z ideje božství a končí požadavkem sjednocení s ním. Božství je neomezené, nekonečné, nepoznatelné a nevýslovné. Víme jen, že Bůh jest, ale nevíme, co jest. Lidské pojmy odvozené z konečných věcí nestačí na vyjádření nekonečna. Je to bytí neměnné a nutné, naprosté dobro, nejvyšší dokonalost, v níž nelze rozlišovat mezi možností a uskutečněním, myšlením a myšleném : aby se však božství přece nějak označilo, nazývá je Plotinos Jednotou. Božství je principem všeho bytí, původem všech ostatních bytostí, zdrojem, z něhož vše vychází a do něhož vše se vrací. Z Jednoty vyplývá jako první jeho emanace Nus, Duch, její obraz. Z Ducha pak vyplývá světová duše a z ní teprve smyslové bytosti složené z látky a tvaru. V Duchu už není naprosté jednoty, nýbrž dvojnost subjektu a objektu, myšlení a myšleného.

Ze světové duše přímo vycházejí duše lidské : všechny duše jsou jedna, ale světová duše je přitom nedílná. Lidské duše jsou na těle nezávislé nejen ve svém bytí, ale i ve své činnosti. Tělo poskytuje duši jen smyslové ústroje, jimiž duše vnímá vnější svět. V duchovním svém životě je však duše zcela svobodná, neboť souvisí s Duchem. Zapomenuvši na svou duchovou důstojnost přiklonila se k hmotě, která je bytím jen v možnosti, ba vlastně zápolem bytí. Není však v těle jako v prostoru ani jako část v celku nebo celek v částech, ba ani ne jako tvar v látce, nýbrž asi tak jako světlo ve vzduchu. Osvěcuje tělo a dává všem ústrojům sílu k jejich přirozené činnosti.

Cílem duše je osvobodit se z pout těla, očistit se od smyslnosti a připodobnit se Bohu. K tomu vede ctnost. Na nejnižším stupni v řádu ctností jsou ctnosti občanské týkající se vnějšího života a udržující lidské vášně v mezích: obezřetnost, srdnatost, střídmost a spravedlnost. Na vyšším stupni jsou ctnosti očištné zbavující člověka nezřízených sklonů a podrobuující tělo vládě ducha. Nejvyšší stupeň zauímají ctnosti bohotvorné, uschopňující člověka, aby přímým zřením se povznesl k Duchu a aby duchovním sjednocením a soustředěním dospěl k vytržení mysli, k jednotě s božstvím, v níž mizí rozdíl mezi nazírajícím a nazíraným, kde všechny afekty zmlknou, ustává činnost obrazivá i rozumová a duše zbavená vědomí žije novým, nesmírně blaženým životem. Ideálem je tedy člověk vnitřní, lhostejný k všemu vnějšímu, nedotčený ani radostmi ani bolestmi života, pohrdající vším pozemským i smrtí.

Antropologické problémy v řecké filosofii se soustřeďují v trojí ohnisko: a) podstata duše, b) poměr duše a těla, c) posmrtný úděl duše.

a) Názory na podstatu duše je možno členit především podle toho, pokládá-li se duše za něco samostatného nebo za část buď světového Rozumu nebo světové duše, nebo za emanaci božství. A dále podle toho, pokládá-li se duše za něco hmotného (předsokratičtí fysikové, stoikové a epikurovci) nebo nehmotného (Sokrates, Platon, Aristoteles, neoplatonikové) a konečně podle toho, pokládá-li se za něco, co vzniká zároveň s tělem (fysikové, stoikové, epikurovci) nebo za něco, co existuje již před zrozením člověka (Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, Filon, Plotinos).

b) Myšlenky o poměru duše k tělu kolísají mezi pojetím materialistickým, podle něhož je duše závislá na těle nejen ve svých činnostech (Parmenides), nýbrž i ve svém bytí (Epikuros), a pojetím spiritualistickým, podle něhož je duše na těle nezávislá v tom smyslu, že je prvkem těla cizím a v něm dočasně uzavřeným

(Pythagoras, Platon, Filon, Plotinos); střední pojetí zastává Aristoteles svým učením, že duše je útvary prvek těla a tělo nástroj duše.

c) Představy o posmrtném údělu duše tvoří stupnici od popírání záhrobní existence duše (Demokritos, Epikuros) až k víře, že duše trvá i po smrti těla (Sokrates, Platon, Aristoteles); od myšlenky dalšího putování a převtělování až k myšlence konečného splnutí s božstvím.

V té pestré směsi názorů převládá přesvědčení, že duše je podstata nehmotná, na těle nezávislá, tělo ovládající a řídící, schopná samostatné existence i po smrti těla. Již od doby Pythagorovy jasně vyniká duální pojetí lidské bytosti jakožto složeniny ducha a hmoty, pojetí, jemuž nedovedou zcela odolat ani předsokratovští fysikové ani stoičtí a epikurovští etikové. Příbuznost duše s božstvím a její božský původ je u většiny řeckých myslitelů mimo pochybnost. Cíl člověka u většiny není jen pozemský. Souvislost mravního života na zemi s posmrtným údělem je základem mocného etického založení řecké filosofie, která v ideálu mudrce ztělesňuje převážně intelektualistické pojetí ctnosti a v požadavku katharse usiluje o zduchovnění života. Spojení etiky s politikou vyrovnává individualistické tendence osobnostního rozvoje se zájmy společenskými.

BIBLIOGRAFIE

- Alfred et Maurice Croiset, *Historie de la littérature grecque*. Fontemoing, Paris 1888/99.
- Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Von Hesiod bis Parmenides. Benno Schwabe, Basel 1945.
- Theodor Gomperz, *Griechische Denker*. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Veit, Leipzig 1922 sq.
- Gustav Kafka, *Die Vorsokratiker*. Reinhardt, München 1921.
- Josef Kratochvil, *Problém duše v řecké filosofii*. Ed. Vychovatelské listy, Ivančice 1906.
- Josef Kratochvil, *Meditace věků I*. Filosofie starověká. Barvič & Novotný, Brno 1935.
- František Novotný, *O Platonovi I-III*. Jan Laichter, Praha 1948/49.
- Fr. Šanc, *Dejiny filozofie*. Filozofia starých Grékov a Rímanov. Posol Božského Srdca Ježišovho, Trnava 1946.
- Edgar Wind, *Bibliographie zum Nachleben der Antike*. Teubner, Leipzig 1934.
- Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, 1-2, II, III 1-2*, O. R. Reisland Leipzig 1879/1923.

3. UČENÍ OTCŮ O ČLOVĚKU

Po vítězství evangelia byly na základech mnohých pohanských svatyní vybudovány chrámy křesťanské: památníkem té změny je na příklad chrám Panny Marie postavený na místě bývalé svatyně Minerviny v Římě a dodnes *Santa Maria sopra Minerva* — Panna Maria nad Minervou nazývaný. Podobně i v oboru myšlenkovém použila křesťanská moudrost zdiva, které vybudovali antičtí filosofové. I křesťanská filosofie je *Santa Maria sopra Minerva*. Nezhaslo věčné světlo, jež plálo ve svatyni Minervině, ale počalo se živit čistším olejem, a melancholická sova řecké vědy ustoupila zářící holubici novozákonní.

I staří filosofové prohlašovali, že jejich učení je vyššího původu a své názory opírali o božské výroky a zákony. Filon nazývá filosofii služkou moudrosti a vyslovuje tak, co Pythagoras a Platon rozuměli filosofií: lásku k moudrosti, která jest jen v Bohu. Člověk může hledat a milovat moudrost, ale moudrý je jen Bůh. A tak i církevní spisovatelé, když určovali poměr filosofie a theologie, mohli téměř doslovně užít výroků antických mudrců.

Předmět theologie je vyšší než předmět filosofie, poněvadž věci božské jsou vyšší než věci lidské a nadpřirozené je vyšší než přirozené. Theologie je soustava pravd Bohem zjevených. Theolog nemůže víc než zjišťovat, které pravdy Bůh zjevil, a uvádět je v ústrojnou souvislost. Filosofie je hledání nejhlubších příčin jsoucna ve světle přirozeného rozumu. Filosof nemůže víc než svá tvrzení dokazovat rozumovými důvody.

Scholastické rčení *philosophia ancilla theologiae* se často chápe tak, jako by bylo ponižující pro filosofii sloužit theologii. Zapomíná se však, že týž poměr nalézáme i při jiných vědách: jedna věda slouží druhé, poznatky jedné vědy jsou podkladem vědy druhé. Tak biologie předpokládá chemii; sama filosofie předpokládá výsledky všech věd zvláštních. Není-li ten poměr různých věd ponižující pro vědy nižší, není ponižující ani služba filosofie theologii. Ovšem pro toho, kdo popírá nadpřirozené zjevení, znamená služba filosofie theologii ponížení. Konec konců však neslouží jen filosofie theologii, ale i theologie filosofii. Filosofie slouží theologii jednak v tom smyslu, že svou logikou a metodikou sestruje theologii vědeckou formu, jednak v tom smyslu, že ve svých spekulativních výsledcích, jichž se dopracovala rozumovou cestou, poskytuje theologii podklad pro spekulativní poznání křesťanských pravd. Filosofie sice nemůže objevit, co je nad rozum, ale může zjistit, co je proti rozumu. K důkazu, že Bůh není dřevěný nebo kamenný, není potřebí důvodů theologických, stačí důvody rozumové. Filosofie nemůže vytvořit víru, ale může odklízet překážky víry a to jsou pověry, předsudky a bludy. Uváží-li se, že pravda je jen jedna a že jak zjevení, tak rozum jsou od Boha, je zřejmé, že pravda filosofická a theologická si nemohou odporovat. Theologie je negativní normou filosofie: to znamená, že dospěje-li filosof k nějakému výsledku v otázkách Boha, věčnosti, svobody a nesmrtelnosti duše, která jsou filosofii a theologii společné, učiní dobře, přezkoumá-li ty výsledky i ve světle zjevených pravd. Čím hvězda plavci, tím theologie filosofii.

Je přirozené, že zvláště v otázkách antropologických se součinnost filosofie a theologie projevuje nejplodněji. Podstata, původ a určení člověka jsou ve světle víry mnohem určitěji objasněny než je to možné ve světle pouhého rozumu. Nejasné tuchy staré moudrosti dospívají i v otázkách člověkoslovných onoho stupně

jistoty, kterého se nikdy nemůže dobrat tápající a omezený lidský rozum.

1. Z á k l a d y k ř e s t ě a n s k é h o n á z o r u n a č l o v ě k a

Antická filosofie rozlišuje mezi vyšším a nižším principem : mezi světem duchovým a světem hmotným, mezi » nahoře « a » dole «, životem nadzemským a pozemským. Ten smysl má u Platona protiva ideje a hmoty, světa myšlenkového a stálého a světa tělesného a proměnného, u Aristotela protiva tvaru a látky. V křesťanském názoru se rozlišuje ještě určitěji nebe a země, » nahoře « *sursum* a dole *deorsum*, místo pomíjející, *non manens*, a nepomíjející, budoucí, *futura*. Duchovému světu odpovídá v antické filosofii rozumové poznání a světu hmotnému smyslové vnímání. Podobně rozeznává svatý Pavel patření duchové a vidění smyslové. První se vztahuje k věcem nadějným, druhé k věcem viditelným (Hebr 11, 1). Co vidíme, je časné, co nevidíme, je věčné (2 Kor 4, 18). Ale podkladem pro poznání duchového světa je poznání smyslové: neviditelné vlastnosti Boží lze od stvoření světa viděti a poznati ze stvořených věcí (Řím 1, 20). Jak antické, tak i křesťanské myšlení je založeno na dualismu ducha a hmoty.

Kdežto antické myšlení vyústilo u neopythagorovců a neoplatoniků v názor, že hmota je prvek nečistý a nebožský, ba dokonce protibožský, je podle křesťanského učení hmotný svět právě tak dílem Božím jako svět duchový. Bůh je stvořitel nebe i země. Moudrost a vůle Boží se projevují ve všem stvořeném. Vše bylo učiněno v Logu. Svět povstal skrze něj (Jan 1, 10). Logos se stal tělem, přijal lidskou přirozenost, duši i tělo : » Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi « (Jan 1, 14).

Ta vyšší koncepce kosmologického dualismu v křesťanství má odraz i v dualismu antropologickém. Nový

zákon rozlišuje člověka vnitřního a vnějšího. Vnitřní člověk *interior homo*, nebo též člověk do sebe ponořený *absconditus cordis homo* (1 Petr 3, 4) žije podle zákona Božího a odporuje zákonu těla (Řím 7, 23). Vnitřní člověk se obnovuje den co den, ač člověk vnější hyne (2 Kor 4, 16). » Tělem « se však nerozumí fysické tělo jako takové, nýbrž onen stav, ve kterém ovládá člověka smyslnost a hříšná žádostivost. Není-li hmotný svět nečistý a protibožský, není takové ani tělo člověka » Život v těle «, praví Tertullian, » je něčím tak podstatným pro duši, že nemůže dojít spásy, nemá-li ve svém časném životě v těle víru « : *adeo caro salutis cardo* (*De resurr. carn.* 8.). Hmotný prvek života má účast na spáse člověka, která bude dovršena vzkříšením těla.

Odklizením odporu k tělu spěje ke konečnému řešení i antický trichotomismus, to jest dělení člověka na ducha, duši a tělo, se kterým se setkáváme ve filosofii indické a které z orfické theologie proniklo i do učení pythagorovského a platonského. Důvod té potrojnosti byl v antické filosofii právě ve strohém dualismu, který velmi příkře stavěl proti sobě ducha a hmotu. Bylo třeba vsunout mezi ducha a hmotu střední člen, aby se duch neposkrvil přímým stykem s tělem. Je pravda, že se v Písmě vyskytují dva různé výrazy pro vyšší prvek v člověku : ve Starém Zákoně *ruach* a *nefeš*, v Novém Zákoně *pneuma* a *psyché*. Tak píše svatý Pavel : » Sám Bůh pokoje ať vás dokonale posvětit, aby se váš duch zachoval bez poskrvny, vaše duše i vaše tělo bez úhony do příchodu Pána našeho Ježíše Krista « (1 Sol 5, 23). » Slovo Boží je živé, účinné a ostřejší než každý dvojsečný meč ; proniká až do rozdělení duše a ducha, do kloubů a morku « (Hebr 4, 12). Těch textů se dovolávají Güntheriáni, aby dokázali, že trichotomismus je zjevená pravda (Dr Georg Karl Mayer, *Der Mensch nach der Glaubenslehre und im spekulativen System Günthers*. Fr. Züberlein, Bamberg 1854).

Myšlenka, že by bylo třeba středního členu mezi duchem a tělem, je křesťanskému myšlení cizí právě tak jako odpor proti hmotě. Podstatným rysem příslušných textů není rozdělování člověka na tři části, nýbrž spíše úplné, všestranné a celostní vystižení lidské bytosti. Na některých místech Nového zákona jsou duševní mohutnosti uváděny kumulativně, aby byl nedílně vyjádřen vnitřní život. Tak v příkazu Páně o lásce, kde u Matouše (22, 37) je jmenována *kardia*, *psyché* a *dianoia* (srdce, duše, mysl), u Marka (12, 30) a Lukáše (10, 27) kromě toho i *ischys* (síla). Základní význam má v Písmě pouze rozlišování duše a těla: »Není duše víc než pokrm a tělo víc než oděv?« (Mat 6, 25). Nebo: »Jako tělo bez duše je mrtvé, tak víra bez skutků je mrtvá« (Jak 2, 26).

Nazývá-li svatý Pavel Adama živou duší a Krista oživujícím duchem (1 Kor 15, 45), míní tím ne dva různé stupně duchovna, nýbrž dvojí různý život, život přirozený ze stvoření a život nadpřirozený z vykoupení.

Neprostřední žáci apoštolů mluví vesměs o duši a těle. Bůh je podle *Klementa Římského* »vševidoucí vládce duchů a pán všeho těla« (Kor. c. 68). Jako zvláštního pána duší ho nejmenuje. *Justin* píše: »Jako člověk není vždy, tak ani duše není stále s tělem, nýbrž když to spojení má být zrušeno, opouští duše tělo a člověka není« (Dial. c. Tryph. c. 6). Podobně se vyslovují církevní Otcové. *Ireneus* vyvrací trichotomismus gnostiků, kteří tvrdí, že mezi prvkem duchovým a hmotným je střední člen, prvek duševní (*Adv. haer.* I/6). Ve spise *O duši a vzkříšení* definuje duši: »Duše je stvořená podstata, živá a rozumná, která sama sebou vlévá ústrojnému a smyslovému tělu sílu života a schopnost smyslového vnímání.« *Řehoř z Nyssy* zná jen jediný duchový prvek v člověku: »Jest jedna síla, vnitřně bytující rozum, jež proniká každý smysl a chápe to, co jest, a vnímá očima zjevy.« V člověku se stýká dvojí podstata, duchová a hmotná. Bez člověka by se veškeré stvoření

rozpadlo na dvě zcela oddělené poloviny. Jako bytost duševně tělesná zahrnuje člověk v sobě veškeré stupně jsoucna. Podle *Řehoře Nazianského* je člověk vzhledem k hmotnému světu divák, vzhledem k světu duchovému zasvěcenec. Člověk je výtvar Boží učiněný k obrazu a podobenství Božímu. Obraz je bytný pojem, podobenství je mravní úkol člověka.

Basilios vidí v člověku božský prvek a z toho usuzuje, že bytnost člověka je tajemná a skrytá : jen částečně poznává člověk sebe a jiného člověka, neboť vidí jen jeho podobu a vlastnosti, ale ne jeho podstatu. Také *Basilios* rozlišuje mezi obrazem a podobenstvím. Obraz je dar, podobenství je cíl. Člověk je poutník, jehož cílem je mravní dokonalost. Obrazem je člověk bytně až do konce života. Podobenstvím se stane, až se duše cestou ctnosti navrátí k Bohu. Obraz Boží v člověku má dvě složky : rozum a svobodnou vůli, jež navzájem úzce souvisí a jimiž se člověk odlišuje od tvorů nerozumných. Kdo myslí, uvažuje, kdo uvažuje, může svobodně volit. Zvíře nemůže ani uvažovat ani svobodně jednat, neboť logos je v něm nahrazen poznáním smyslově pudovým. Životním principem zvířete je hmotná duše, která smrtí zaniká. Lidská duše je naproti tomu netělesná, jemná a rozumná. Smrtí těla nezaniká, neboť je nesmrtelná. *Basilios* není veden psychologicko-spekulativním, nýbrž spíše etickým zájmem o člověka a jde mu o to, aby vyšší stránka lidské přirozenosti, rozum, rozumnost, poznání, úvaha, duch, nebyla ovládnuta stránkou nižší, pudovou, citovou, smyslovou a vášnivou : » Poznávej sám sebe a věz, že jedna stránka duše je rozumná a duchová, druhá smyslová a nerozumná. Přirozeným úkolem té první je, aby vládla, úkolem té druhé je, aby poslouchala. Nepřipusť, aby tvůj rozum byl zotročen a aby se pud bouřil proti rozumu ! «

Starou církevní tradici nejpřesněji vyjadřuje *Genadius* v pátém století : » Také nevěříme, že jsou dvě duše v jednom člověku, jak píše Jakub a jiní Syrové,

jedna zvířecí, kterou je tělo oduševněno a která je smíšená s krví, a druhá duchová, která nám dává rozum, nýbrž pravíme, že je v člověku jedna a táž duše, která svým společenstvím oživuje tělo a také určuje sebe samu svým rozumem. «

Neplechý gnostiků, kteří zneužívajíce Pavlova rozlišování mezi člověkem pneumatickým a psychickým tvrdili, že oni jsou lidé pneumatictí (duchovní), kdežto křesťané Církve poslušní lidé psychičtí (duševní), přiměly církev k výslovnému zavržení trichotomismu. Podle prohlášení osmého koncilu v Cařihradě (869) »učí Starý i Nový zákon, že člověk má jen jednu myslící a rozumovou duši, což všichni z Boha mluvící Otcové a učitelé hlásají «.

Část pravdy skrytá v antické nauce o preexistenci duší je odkryta a vymezena v křesťanském učení o preformaci. O hlasatelech víry říká svatý Pavel, že byli v Bohu vyvoleni před ustavením světa, aby žili svatě a bezúhonně před ním v lásce (Ef 1, 4) a že byli povoláni svatým povoláním (2 Tim 1, 9). Lidská duše je preformována v Bohu *tamquam in ore Dei, in eius virtute et sapientia*, jak říká svatý Augustin (*De gen. c. Manich.* II/8.), poněvadž v Bohu jsou od věčnosti pravzory všech věcí a všech bytostí. *Maximus Confessor* píše, že »Tvůrce svou vůlí uskutečnil poznání věcí, které v něm bylo od věčnosti, a zevně je ukázal «. Idea duše je tedy v Bohu od věčnosti, ale reálná existence duše počíná stvořením duše při vzniku těla. Tím je odklizená nesprávná představa o duších, které jsou věčné jako Bůh a přijímají tělo jako se oblékají šaty — ale myšlenka věčné pravosti duší je zachována.

Jak antická filosofie, tak i křesťanská nauka rozeznává trojí poznání: duchovní, rozumové a smyslové, ale přesněji je vymezuje. Duchovní poznání, založené na víře ve zjevení Boží, se liší od poznání ryze přirozeného, které je údělem každého člověka přicházejícího na tento svět (Jan 1, 9) a které tedy mají i pohané, takže z přiro-

zeného popudu plní předpisy zákona (Řím 2, 14). Kromě přirozeného poznání rozumového má člověk i poznání smyslové: i to má plnou hodnotu v křesťanské nauce, poněvadž neviditelného Boha lze poznat z viditelného stvoření a poněvadž i nadpřirozené zjevení se uskutečnilo vnějším, smysly poznatelným způsobem. Všechny tři prvky : smyslová jistota, rozumové poznání nadsmyslna a jistota víry se v křesťanském vědomí vzájemně podporují. Smyslové vnímání se nemůže zvrhnout v pouhý sensualismus, poněvadž nad ním je rozum a víra, a také nemůže být pohlceno poznáním rozumovým, jak je tomu u Platona, poněvadž jistota víry se zakládá na vidění, slyšení a hmatání svědků : » Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, co jsme prohlédli a čeho se ruce naše dotkly, totiž o Slově života, vám hlásáme « (1 Jan 1, 1). Myšlení, které má základ v Logu, nemůže snížit myšlenku na pouhou funkci hmoty, ale také ji nemůže nechat rozplynout ve víře a patření : » Sloupy Logu jsou rozumové «, říká *Klemens Alexandrijský* (*Coh.* 1, fin.)

Velcí myslitelé starověcí prohlašovali pravdu za božské dobro a nejvyšší cíl života, ale křesťanství, které je zaměřeno k jednotě a celosti a tudíž i k součinnosti rozumu a vůle, vidí v pravdě nejen předmět poznání, nýbrž i zřídlo mravní síly a obrody : » Poznáte pravdu a pravda vás osvobodí « (Jan 8, 32). Pravda není něco statického, nýbrž hybná síla boje proti hříchu. Poslouchat pravdy (Gal 3, 1 ; 5, 7) znamená spojit víru a poslušnost, poznání a čin. Poznání pravdy vrcholí v konání pravdy : » Podle toho poznáváme, že jsme ho poznali, jestliže plníme jeho přikázání « (1 Jan 2, 3). » Bude-li někdo chtít činit jeho vůli, pozná, je-li to učení z Boha « (Jan 7, 17) ; v lásce » poznáme, že jsme z pravdy « (1 Jan 3, 19). Víra, poznání a čin tvoří jednotu, jaké se nedobralo myšlení starých, třebas vyústilo v čistou etiku : » Ukažte ve své víře (šlechetné) jednání, v jednání poznání, v poznání sebeovládání, v sebeovládání trpě-

livot, v trpělivosti zbožnost, ve zbožnosti bratrskou lásku a v bratrské lásce lásku (k Bohu) « (2 Petr 1, 5-7). Všechny jmenované ctnosti jsou stupně, po kterých věřící vystupuje, aby měl účast na božské přirozenosti (2 Petr 1, 4).

Spojené poznání a vůle v jednání člověka je naznačeno již v pojmu víry, jak jej vykládá svatý Pavel v listě k Židům. Objektivně je víra základem (*substantia*) toho, v co doufáme, přesvědčením o tom, co (ještě) nevidíme (Žid 11, 1); subjektivně je to přesvědčení, že Bůh je a že odplácí těm, kteří ho hledají (Žid 11, 6). » Vírou poznáváme, že vesmír je stvořen Božím slovem, takže z věcí neviditelných povstaly viditelné (Žid 11, 3). A tak se jeví víra jako nadpřirozené poznání vyvěrající z oddání Bohu a nesené myšlenkou spásy — pojetí proti němuž i nejvznešenější projevy Platonovy o účtě k Bohu a tradicím jsou pouhé tuchy.

Světlo, které vrhlo křesťanství do hlubin lidského nitra, dalo vznik pojmu, kterého se zásada starých *Poznej sám sebe* sice dotýká, jehož však plně neobjasňuje. Je to pojem svědomí (*syneidésis, conscientia*), v němž se opět stýkají pravda a čin. Praví-li Apoštol: » Pravdu mluvím v Kristu, nelžu, a se mnou vydává svědectví v Duchu svatém moje svědomí (Řím 9, 1), chápe svědomí jako strážce pravdy vštípené člověku milostí Boží. Říká-li o pohanech, že z přirozeného popudu plní předpisy zákona, jehož jádro je vepsáno v jejich srdcích, jak o tom vydává svědectví jejich svědomí tím, že jejich myšlenky se budou vzájemně obviňovat nebo i obhajovat (Řím 2, 14-15), je zřejmé, že svědomí je mu svědectví zákona vštípené v lidské srdce, odpovídající na všechny otázky sebezpytu a odvažující ano a ne, pro a proti.

Antická filosofie sice vymezila svobodu vůle směrem dolů, k zákonům přírody, ale směrem nahoru, k působení Boha v duši, ji nevyřešila. Platon učil, že ctnost je nám dána Bohem bez našeho přičinění, Ari-

stoteles byl přesvědčen, že Bůh dává duši první podnět. Ale teprve křesťanské učení odhaluje horní mez naukou o milosti. Síla člověka podpořená Bohem se mohla zdát starým myslitelům dostačující k plnění božských příkazů ; křesťan si však uvědomoval, že působení Božímu lze odpírat tou měrou, že se spasné dílo, vnitřní obrození, život ducha v člověku neuskuteční ; a že je to možno proto, že člověk je svobodný. Bez lidského souhlasu je milost Boží neúčinná. Stesk Spasitelův : » Kolikrát jsem chtěl shromáždit syny tvé, jako kvočna shromažďuje kuřátka pod křídla svá « (Mat 23, 37), je jasným dokladem, že člověk je vzhledem k milosti svobodný. Bůh zve, ale nenutí. Problém milosti a svobody, otázka, jak srovnat účinnost milosti na straně jedné a lidskou svobodu na straně druhé, ať už se řeší zdůrazněním účinku milosti nebo zdůrazněním svobodného rozhodování, bude povždy nejtěžším tématem křesťanské teologie.

Většina starých filosofů se snažila uplatnit své etické zásady i v životě společnosti. Ale řecké obce byly příliš malé, aby mohly představovat lidskou společnost, a světové říše byly založeny na násilí, takže nemohly být pokládány za pravý výraz lidské druživosti. Správně poznávali ti filosofové, že náboženství, moudrost, pravda a spravedlnost jsou nejvyšší statky lidstva a že jejich nositelkou může být jen universální společnost, k níž jedinec přísluší sice svobodně, ale cele. V tom smyslu mluvil Zeno o státě Diově, který by soustředil všechny národy, Seneca o státě, jehož hranice by se měřily sluncem. Myšlenka obecné pospolitosti byla dokonce rozšířena i do zásvětí jako společenství lidí a bohů. Podle Platona existuje ve světě idejí pravzor státu. I v tom směru dovršuje křesťanství předtuchy staré filosofie : Kristus je duchovní hlava lidstva, druhý Adam, v němž všechno stojí a všechno je smířeno s Otcem (Kol 1, 17-20). Kristus je Vykupitel, v jehož krvi se uskutečňuje společenství všech se všemi. Cílem mravního a duchov-

ního života je mít podíl s Kristem (Jan 12, 8), účast na jeho životě : » Vždyť jsme účastníky Kristovými, jestliže ovšem pevně až do konce zachováme víru, kterou jsme měli na počátku « (Žid 3, 14). Idea toho společenství je konkretisována v universální Církvi zahrnující všechny národy a generace a spojující vzhledem k tomu, že jejími údy jsou i zemřelí, zemi i nebe, čas i věčnost, svět viditelný i svět neviditelný. Přesto není Církev společnost pouhých duchů, nýbrž společnost lidí, není to jen společenství neviditelné, nýbrž i viditelná společnost duší Bohu v lásce oddaných, není to jen mystický organismus, nýbrž i sociální a historický útvar, není to jen ústav věčné spásy, nýbrž i škola kultury.

2. Antické prvky v křesťanském názoru na člověka

Kulturní filosofové, kteří tvrdí, že křesťanství není nic jiného než synthesa prvků židovských, řeckých a orientálních, mají pravdu v tom smyslu, že křesťanské učení vskutku přijalo mnohé hodnoty starého světa z oboru vědy, umění a sociálního řádu, pokud byly slučitelné s jeho vlastními principy. Ale nepřijalo je všechny a nepřijalo je hned. Již svatý Pavel zdůrazňuje rozdíl mezi učením Kristovým a moudrostí pohanskou » Jako židé vyžadují zázraky, tak pohané hledají moudrost. My však hlásáme Krista ukřižovaného, pohoršení pro židy, pro pohané pošetilost « (1 Kor 1, 22-3). Slovo o kříži bylo pošetilostí pro pohanské mudrce. Je zřejmé, že rozsudek apoštolův se vztahuje nejen na světskou moudrost, nýbrž i na filosofii z ní vyvěrající : » Hleďte, ať vás nikdo neošálí filosofií a lichým klamem, který se opírá o lidské podání, o živly světa, ale ne o Krista « (Kol 2, 8). Podobně se vyjadřují nejstarší církevní spisovatelé : *Theofilos z Antiochie*, který shledává rozpory

a nehoráznosti v učení filosofů, *Tertullian* a *Hippolytos*, kteří vidí v názorech filosofů kořeny heresí, *Hermias*, který píše satiru na »filosofy venku«, *Justin*, který zklamán v různých filosofických školách nalézá plnou pravdu ve vtěleném Logu, který jest mu *Logos spermatikos*, z něhož zárodky pravdy pronikly i do soustav filosofů, *Athenagoras*, který v naukách filosofů vidí jen subjektivní názory, *Klemens Alexandrijský*, který přísně odlišuje vědu od víry a pokládá víru za kritérium vědy. Vlivem filosofů, kteří přijali křesťanství, uznáván byl časem propedeutický ráz řecké filosofie. Tak již *Klement Alexandrijský* rozšiřuje myšlenku svatého Pavla, že zákon se stal vychovatelem ke Kristu (Gal 2, 24) i na řeckou filosofii (*Strom.* I/122), a jeho žák *Origenes* prohlašuje, že filosofie sice po všech stránkách nesouhlasí se zjevenou pravdou, ale že jí také po všech stránkách neodporuje (*Hom. in Gen.* 14, 3). Přípravnou práci pohanských filosofů uznává i *Theodoret z Kyru* přirovnává je k ptákům, kteří napodobují lidský hlas, třebaže neznají smysl napodobených slov. Ve svých *Institucích* přiznává *Lactantius*, že »filosofové se dotkli (*attigerunt*) tajemství zjeveného náboženství, ale co jednotliví mezi nimi našli, nebyli schopni obhájit proti námitkám druhých, poněvadž rozum na to nestačil (*ratio non quadravit*), a také nedovedli to, co jako pravdu poznali, uvést v jednotu (*Inst. div.* VII/7-8). Jeronym, Řehoř z Nyssy a Augustin vyzývají přímo, aby si křesťané přisvojili a přizpůsobili to, co v naukách filosofů je správné a s vírou slučitelné, a přirovnávají ty prvky pravdy k zlatu a stříbru, které s sebou vzali Izraelité při východu z Egypta a tak je odňali modloslužbě a věnovali úctě pravého Boha (Greg. Nyss. *De vita Moys.* I/209 ; Aug. *De doctr. Christ.* II, 41, 60, 61).

A tak i křesťanská antropologie nalézá opěrné body zejména v nauce Platonově a Aristotelově, jakož i ve filosofii řecko-římské, i když se jinak staví kriticky k názorům jednotlivých filosofů a odmítá jejich nesprávnosti.

Ve filosofii Platonově chválí křesťanští autoři nauku o nesmrtnosti duše, třebaže odmítají učení o samobytnosti a preexistenci duší. Justin dovozuje, že život duše je ne vlastní bytí, nýbrž dar. Bůh je život, duše má život, to je ten rozdíl. Platonské stěhování duší se odmítá, ale myšlenku vzkříšení, která tkví v jeho základu, nalézají v platonských mythech Klemens, Eusebios i Augustin. Na půdě Platonova *Faidona* stojí Řehoř z Nyssy ve svém spise *O duši a vzkříšení*, v němž nechává mluvit svou zemřelou sestru Makrinu. Platonskou inspiraci prozrazují texty svatého *Athanasia* : » Jak to, že člověk myslí na nesmrtnost, když přece jeho tělo je svou přirozeností smrtelné ? Jak to, že člověk myslí na věčnost, když jeho tělo trvá jen určitý čas, jak to, že pohrdá přítomným životem a touží po dobrech budoucích ? Jistěže nemůže tělo myslet něco takového ze sebe, něco tak odlehlého, neboť je smrtelné a pomíjející. Nutně tedy musí to, co myslí věci, přirozenosti těla odporující, být něco jiného než tělo. Je to rozumná a nesmrtná duše. « A dále : » Rozumná duše myslí a miluje věci nesmrtné, poněvadž je nesmrtná ; neboť jako smysly smrtelného těla vnímají jen věci smrtelné, tak duše, která vidí a myslí věci nesmrtné, musí být nesmrtná a věčně žít « (*Cont. Gent.* edit Mans., t. I., pars 1., p. 30-1).

Čtyři základní ctnosti platonské přijímají křesťanští učitelé obecně, poněvadž jejich jádrem je boj proti tělu. Větší důraz než Platon kladou však na věčnou odplatu. Platonské učení o nejvyšším dobru je pro svůj mystický ráz uznáváno za příbuzné s křesťanstvím : » Platon učí, že pravé a nejvyšší dobro je Bůh, a žádá, aby filosof byl milovník Boha « (*Aug. De civ. Dei* VIII/8). Klemens a Eusebios se dovolávají rozjímavého mudrce z *Theaiteta* jako dokladu, že Platon znal pohřížení mysli v Boha. Ideální charakter platonského státu uznává Augustin a ukazuje, že se naplnil v křesťanství : kdyby Platon vstal, viděl by, že jeho vznešená nauka,

v jejíž uskutečnění nedoufal, byla uvedena v život v křesťanství, a uznal by, že se to musilo stát působením někoho, kdo je víc než člověk (*De ver. rel.* 5). Platonova filosofie byla však ceněna nejen v částech, nýbrž i jako celek. Přesto nelze mluvit o platonismu církevních Otců jednak proto, že u nich zaujímá křesťanská nauka vždy první místo, jednak proto, že v době nejstarších Otců neexistovala platonská škola : byla obnovena až ve třetím století Plotinem a jeho stoupenci.

Tou měrou, jakou Platonova nauka o stvoření světa a nesmrtelnosti duše vábila křesťanské myslitele, odpuzovaly je názory Aristotelovy o věčnosti světa a jeho neurčité výroky o nesmrtelnosti duše. Církevní spisovatelé se o něm vyjadřují zčásti nepříznivě, zčásti zdrženlivě. Avšak blízký vztah k Platonovi ho ukazoval i v příznivějším světle. Jeho filosofii jako celek nikdo nezavrhuje. Jeho názor na organický svět, v němž se objevuje myšlenka tvaru, myšlenka síly skryté v nejmenším zárodku a rozvíjející se ve vyšší jednotu údů, náleží k základním ideám Nového Zákona. Jeho nauka o činném rozumu, který poznává nadsmyslovou podstatu smyslových předmětů, je příbuzná názorům svatého Pavla, který mluví o poznání neviditelných vlastností Božích z věcí stvořených (Řím 1, 20) ; a i když u svatého Pavla nejde o poznání podstaty věcí, nýbrž Božích vlastností, je postup poznání obdobný.

Aristotelova antropologie sice odpuzuje křesťany tím, že nehlásá dost určitě nesmrtelnost individuální duše, ale je jim blízká tím, že vykládá spojení duše a těla jako niternější a užší, než jak je vyloženo u Platona. Právě v ústrojnosti toho spojení mohli křesťanští myslitelé najít filosofický důvod nauky o vzkříšení těl. Křesťanství totiž nehlásá jen nesmrtelnost duše, nýbrž nesmrtelnost člověka. Celý člověk s duší i tělem, bude věčně žít. Svatý Pavel mluvil v Athénách na Areopagu o vzkříšení : někteří posluchači se mu posmívali (Skt

ap 17, 32). Řekové věřili v nesmrtelnost duše. Co vzbudilo jejich odpor, byla myšlenka vzkříšení těla.

Aristotelův názor, že duchový princip přistupuje k tělu zvenčí a vytváří jednotu, v níž duše jako podstatný tvar ovládá a řídí hmotu, odpovídá biblickému učení o vdechnutí duše a složení lidské přirozenosti z duše a těla. Definice duše jako podstatného tvaru těla se sice v té podobě u církevních Otců nevyskytuje, ale vlivy aristotelského pojetí jsou již v jejích výkladech zřejmé. Tak píše svatý Augustin : » *Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est.* « Duše je život těla : *vegetat molem corporis* (*De immort. an.* 15). Synthesu biblických a aristotelských názorů podává *Nemesios z Emesy* v knize *O přirozenosti člověka*. Duše a tělo jsou jedno, ale ne sloučením ; nemají se k sobě jako vnitřek a vnějšek, poněvadž by pak tělo mohlo být šatem duše ; duše proniká tělo víc než tělo duši ; nese je a udržuje, aniž by byla na ně omezena, poněvadž podobně jako sluneční paprsky může svými myšlenkami být na všech místech ; bez újmy nebo změny své podstaty je sjednocena s tělem, které ji objímá jako milující milovaného : jsou dva v jedné přirozenosti (C. 3). Také aristotelské rozlišování vegetativní, sensitivní a intelektivní stránky duše přijímají Otcové za své. *Řehoř z Nyssy* pokládá ty prvky za stupně, v nichž se duchovno zaštěpuje v hmotu : rostlinný život je první stupeň zvládnutí hmoty ; život animální zahrnuje v sobě rostlinný, ale ovládá hmotu vyšším způsobem : člověk pak zahrnuje život animální a převyšuje jej životem rozumovým.

Aristotelská etika, jíž chybí pojem zákona a jež spatřuje cíl člověka v blaženosti vyplývající z vědeckého poznání, dává křesťanským myslitelům málo podnětů, poněvadž podle nauky evangelia cílem člověka je spása duše (1 Petr 1, 9). Je sice pravda, že myšlenky Aristotelovy jsou hlubší, než dávají tušit výrazy *eudaimonia* a *theoria*, takže vlastně jeho *eudaimonia* není *eudaimonická* a jeho *theoria* není *theoretická*, ale mnohem bližší

je křesťanům etika Platonova, poněvadž je zaměřena k nejvyššímu dobru. Zato vyhovuje křesťanským učitelům Aristotelův pojem zla : zlo není nic reálného, je to jen nedostatek povinného dobra. K Aristotelovu výkladu zla se přiklání i svatý *Augustin*, jemuž je zlo odpadem od bytí a příklonem k nebytí : *Malum est deficere ab essentia et ad id tendere, ut non sit* (*De mor. Manich.* II, 2, 2).

Filosofickým soustavám helénsko-římského období je křesťanství blízké pro jejich náboženský a univerzální ráz. Staví se však ostře proti nim, pokud směřují k obnově starého pohanství. S učením stoiků mají křesťanští myslitelé málo společného a sbližují-li se s nimi v názorech na člověka, není to pro ně zisk. V duchu stoiků rozeznává *Klemens Alexandrijský* deset duševních schopností : životní dech, plodivost, řeč, pět smyslů a božskou signaturu (*Strom.* VI/16). Zmatek, před nímž ho mohli uchránit Platon a Aristoteles. Nezdařené je také spojování stoické *prolépsis* s křesťanskou *pistis*.

Povážlivé dokonce je, požaduje-li *Klemens* od křesťanského mudrce, aby byl apatický a spokojoval se s poznáním Boha : kdyby prý měl na vybranou mezi poznáním Boha a blažeností, musil by dát přednost poznání (*Praep. ev.* XII/9-11, 20, 22).

Epikurejský atomismus vyvrací alexandrijský biskup *Dionysios* ve zlomcích díla *Peri fyseós* zachovaných u Eusebia. S Epikurem a Lukreciem polemizuje *Lactantius* ve spise *De opificio Dei* i na mnohých místech svých *Institucí* vytýkáje jim nevědomost a nevědeckost.

Filonovy spekulace jsou příbuznější křesťanskému myšlení než kterákoli starověká soustava, třebaže v nich má základ bludné učení, že Logos je pouhý tvor. Základní Filonova myšlenka o zaměření člověka k Bohu odpovídá křesťanskému učení o účasti člověka na božské přirozenosti (2 Petr 1, 4). Filonův výraz » člověk Boží« se objevuje u svatého Pavla (2 Tim 3, 17). Podobně jako Filon přirovnává i svatý Pavel poznání Boha zde

na zemi k patření v zrcadle (1 Kor 13, 12). Snad lze říci, že Filon do značné míry ovlivnil novozákonní terminologii — ač výraz Logos byl v řecké filosofii běžný dávno před ním — ale je jisté, že jeho neprostředními žáky nejsou Jan a Pavel, nýbrž Sabellius a Arius.

Co se Plotina týče, je zřejmé, že křesťanští myslitelé nesdílejí jeho panpsychismus. Mezi přímými jeho žáky jsou vyslovení odpůrci křesťanství, zejména Porfyrios a Amelios. Z řad neoplatoniků vyšel i Julián Apostata. Nebylo by divu, kdyby křesťanští spisovatelé odmítli učení Plotinovo *a limine*. Učí-li se přesto u neoplatoniků a uznávají-li zrnka pravdy obsažená v jejich naukách, je to svědectví, jak vysoce cení pravdu. *Eusebios* schvaluje polemiku neoplatoniků proti popěračům nesmrtelnosti duše (*Praep. ev.* XI/19). Hlubokou myšlenku Plotinovu o vycházení všech věcí z Boha vidí *Aionysius Mysticus* potvrzenou slovy Pavlovými : » Z něho a skrze něho a pro něho je všechno « (*De div. nom.* 2, 1 ; 4, 10). Zato plotinskou katharsi, chápanou jako přirozenou cestu sebeočisty a sebevykoupení ostře kritizuje *Arnobius* : » Hledáte spásu svých duší v sobě samých a domníváte se, že přirozenou silou se stanete bohy. Myslíte, že po rozvázání pout těla sama od sebe vám narostou křídla, abyste vzlétli do nebe k hvězdám « (*Adv. gentes.* II/39). Nepodjatě a velkoryse však soudí svatý Augustin, že Plotinos je nejpovolanější mluvčí Platonových nauk a že platonikové, kdyby změnili několik málo slov a vět (*mutatis verbis atque sententiis*) by mohli být křesťany (*De vera rel.* 7).

3. Aurelius Augustinus

Aurelius Augustinus se narodil 13. 11. 354 v Tagaste (Numidie) jako syn pohana Patricia a zbožné křesťanky Moniky. Studoval v Tagaste, Madauře a Karthagu, 375 se stal učitelem svobodných umění v Tagaste a později v Karthagu.

383 odejel do Říma a následujícího roku do Milána jako profesor rétoriky. Jeho mládí bylo vyplněno zápasem o poznání pravdy a o mravní hodnoty, jež vylíčil ve svých Vyznáních. Četba Ciceronova dialogu *Hortensius* roznítla v srdci devatenáctiletého jinocha touhu po vědě. Četba Písma však ho nezískala, takže v letech 374-83 byl oddán manicheismu. Avšak manichejský dualismus ho neuspokojoval a proto se přiklonil ke skepticismu novější Akademie. V Miláně na něho působila kázání svatého Ambrože a zbavila ho předsudků proti Písmu. Četbou novoplatonských spisů, zejména Plotinových, nabyt nových výhledů, ale jeho obrácení na křesťanství bylo především dílo Boží milosti. Zřeknuv se svého úřadu přijal křest o velikonocích 387 z ruky svatého Ambrože i se svým synem Adeodatem a přítelem Apypiem. Téhož roku se rozhodl vrátit se do Afriky. Za pobytu v Ostii mu zemřela milovaná matka. Po návratu do Tagaste žil nějaký čas se svými přáteli v ústraní a věnoval se studiu. 391 přijal v Hipponu kněžské a 394 jako koadutor staříckého biskupa Valeria biskupské svěcení. Nástupcem Valeriovým se stal 396 a rozvíjel až do své smrti neúnavnou činnost vědeckou, spisovatelskou a kazatelskou zvláště jako obránce víry proti manichejcům, ariánům, donatistům, pelegiánům a semipelagiánům. Zemřel 28. 8. 430 v Hipponu obleženém v té době Vandaly.

Chronologicko-kritický přehled svých spisů podává svatý Augustin sám ve svých *Retractationes*. Jeho hlavní spisy jsou :

a) spisy osobního rázu : *Confessiones* ca 400 a *Retractationes* ca 428, *Epistolae* ;

b) spisy filosofické : *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia* (napsány všechny přede křtem v Cassiacu od září 386 do března 387), *De immortalitate animae* 387, *De quantitate animae* 388, *De magistro* 389, *De musica* 387-91 ;

c) spisy apologetické : *De vera religione* 389-91, *De utilitate credendi* 391, *De civitate Dei* 413-26 ;

d) spisy polemické : *Liber de haeresibus* 428-29 ; proti manichejcům : *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 388, *De duabus animabus* 392, *De libero arbitrio* I 388, II a III 395, *Contra Faustum Manichaeum*, po 400 ;

proti donatistům: *Contra epistolam Parmeniani* 400, *De baptismo contra Donatistas* ca 400, *Contra litteras Petiliani* 400-02, *De unitate ecclesiae* 402; proti pelagiánům: *De peccatorum meritis et remissione* 412, *De spiritu et littera* 412-13, *De natura et gratia* 415, *De gratia Christi et peccato originali* 418, *De anima et eius origine* 420, *De nuptiis et concupiscentia* 419, *Contra duas epistolas Pelagianorum* ca 420, *Contra Julianum libri sex* 421, *Opus imperfectum contra Julianum* po 428; proti semipelagiánům: *De gratia et libero arbitrio* 427-28, *De correptione et gratia* 427, *De praedestinatione sanctorum* a *De dono perseverantiae* 428-29; proti ariánům: *Liber contra sermonem Arianorum* 418, *Collatio cum Maximo Arianorum episcopo* 428;

e) spisy exegetické: *De doctrina christiana* 392-426, *De Genesi contra Manichaeos* 388-90, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 396-97, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 393-94, *De Genesi ad litteram* 401-15, *Locutionum in Heptateuchum libri septem* ca 419, *Quaestiones in Heptateuchum* 419, *Enarrationes in Psalmos* (vzniklé postupně), *De consensu Evangelistarum* ca 400, *De sermone Domini in monte* 393-96, *Tractatus in Joannem* 416;

f) systematické spisy dogmatické: *De fide et symbolo* 393, *De agone christiano* po 396, *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate* 421, *Liber de diversis quaestionibus* LXXXIII 396-99; *De trinitate* 400-16, *Epistola de videndo Deum ad Consentium* ca 410, *De fide et operibus* 413;

g) spisy praktické theologie: *De mendacio* 394, *Contra mendacium ad Clementem* ca 420, *De bono coniugali* ca 400, *De sancta virginitate* 400, *De cura gerenda pro mortuis* ca 421, *De opere monachorum* ca 400, *De catechizandis rudibus* ca 400, *Sermones*.

Augustin, který v sobě spojoval tvůrčí sílu Tertulianovu s církevním smýšlením Cypriánovým, dialektickou bystrost Aristotelovu se spekulativní hloubkou Platonovou, praktický smysl latiníka s duševní čilostí Řeka, byl nejen pevným sloupem Církve v době rozpadu římského imperia, nýbrž stal se i duchovním vůdcem celého středověku především jako velký a tvořivý duch uvádějící v jednotu myšlenkové bohatství pohanského světa, poklady křesťanské víry, jako poslední velký me-

tafysik antický a zároveň první moderní psycholog, jako filosof i theolog, bystrý polemik i pronikavý exeget, hluboký mystik i horlivý pastýř duší.

Svatý Augustin doceluje křesťanskou moudrost na rozmezí starověku a středověku. Jeho rozsáhlé dílo je vrcholnou syntesou antického a křesťanského myšlení. Augustin není pythagorovec, ale nalézá v mysli čísla, rozměry a pravidla, jež nepocházejí z vnímání smyslového : » Všemi smysly těla i jiná čísla jsem poznal, která počítáme ; ale jsou čísla, kterými počítáme, a ta nejsou napodobením prvních, nýbrž jsou sama o sobě ; může se mi smát, kdo to neví, ale já ho polituju « (*Conf.* X/12). Není platonik, ale idea je mu odpovědí, kterou dává věc duchu tážícímu se : Co jsi a odkud jsi ? » Němá země má hlas ; pozoruješ a vidíš její tvar ; díváš se na ni a tvá úvaha je zároveň otázkou pro ni « (*In psalm.* 144, 13). Není aristotelik, ale je přesvědčen, že hmota je nositelkou tvárných sil : » Ona netvárná hmota, kterou Bůh učinil z ničeho, byla nejprve nazvána nebem a zemí, ne že by tím už byla, ale že tím být mohla. Neboť je psáno, že nebe bylo učiněno později, jako když vidouce símě stromu říkáme, že jsou v něm kořeny, kmen a větve, plody a listy, ne že by už byly, ale že odtud vzniknou « (*Lib. I. de Gen. contra Manich.* 7). Aristotelská nauka v činném a trpném rozumu ožívá v jeho myšlení ve vyšším pojetí : všechno poznání se uskutečňuje božským osvícením (*lucente Deo*) a je uloženo v prostorách paměti (*Conf.* X/8, 12). Není neoplatonik, ale chválí neoplatoniky, že ve svém hledání Boha vystoupili (*transcenderunt*) nad vše tělesné, ba nad samu duši (*De civ. Dei* VIII/6).

Problémy, kterými se mnozí před ním jen obírali, prožívá a to ve vztahu k Bohu. Neusiluje jen o sokratovské poznání sebe, nýbrž touží i poznat Boha : » Toužím poznat Boha a duši. Nic víc ? Vůbec ne « (*Soliloq.* I/7).

» Co však miluji, miluji-li Tebe ? Ne tělesnou podobu, ani pomíjející půvab, ani lesk světla očím tak milý, ani sladkou melodii různých zpěvů, ani libou vůni květin, mastí a voňavek, ani mannu ani med, ani svůdné tělesné objetí. Miluji Boha svého, nemiluji ty věci ; a přece miluji jakési světlo, jakýsi hlas, jakousi vůni, jakýsi pokrm, a jakési objetí, když miluji svého Boha : světlo, hlas, vůni, pokrm, objetí svého nitra, kde mé duši září, čeho žádný prostor nepojme, kde zaznívá, čeho žádný čas neodnese, kde voní, čeho žádný vítr nerozpráší, kde chutná, čeho požíváním neubývá, kde je sloučeno, čeho přesycenost neodmítá. To právě miluji, miluji svého Boha. A co je to vlastně ? Tázal jsem se země a ona řekla : » Já to nejsem. « A vše, co na ní jest, vyznalo totéž, Tázal jsem se moře a propastí a živočichů tam žijících a odvětili : » Nejsme tvým Bohem, hledej ho nad námi ! « Tázal jsem se vanoucích větrů a celé ovzduší se svými obyvateli odpovědělo : » Anaximenes se mýlí ; nejsem Bohem. « Ptal jsem se nebe, slunce, měsíce a hvězd a řekly : » Ani my nejsme Bohem, jehož hledáš. « I řekl jsem všem těm věcem, jež obklopují smysly mého těla : » Řekly jste mně o mém Bohu, že jím nejste ; řekněte mně alespoň něco o něm ! « A zvolaly hlasem velikým : » On nás stvořil ! « Ptal jsem se, pozoruje stvořené věci, a ony mně odpovídaly hlasem vlastní krásy. I obrátil jsem pozornost k sobě samému a řekl sám sobě : » Kdo jsi ? « A odpověděl jsem : » Člověk. « Neboť mám tělo a duši ; ono vně, tuto uvnitř. A pomocí kterého z nich jsem měl hledati svého Boha, jehož jsem již marně hledal svými smysly, počínaje od země až k nebi, jak daleko vůbec jsem dovedl vyslati své posly, totiž pohledy svých očí ? Leč lepší jest, co jest uvnitř. Neboť v mém nitru, jakožto svému pánu a soudci přinášeli všichni tělesní poslové zprávy o odpovědi nebe a země a všech věcí, které na nich jsou, volajících : » Nejsme Bohem, Bůh však nás učinil. « Vnitřní člověk to poznal pomocí člověka vnějšího. Já, vnitřní člověk, mé já, totiž má duše to poznala smysly mého těla « (*Conf. X/6*).

Poznat člověka a poznat Boha je Augustinovi jedna a táž věc. Cesta k Bohu je cesta vzhůru a zároveň dovnitř : » Nechoď ven, vrať se do sebe, ve vnitřním člověku přebývá pravda « (*De vera rel. 72*). Poklad, který

duše hledá, je v její vlastní hlubině. Ta hlubina se stala předkřesťanským mystikům propastí : duše je jim totéž, co Bůh — tak učí Védanta i neoplatonikové. Augustin však s největší přísností zdůrazňuje rozdíl mezi věčnou a nezměnitelnou přirozeností božskou a stvořenou přirozeností lidskou. Člověk je od Boha, ale není částí Boha : » Něco jiného je být Bohem a něco jiného být Boha účasten « (*De civ. Dei* XXII/30). Člověk je výš než hmotný svět, ale je menší než Bůh. Výslovně se Augustin obrací proti důkazům platoniků, kteří tvrdili, že lidská duše je souvěčná s Bohem :

» Božství praví, že ani sama duše není s Bohem souvěčná, ale že je jím stvořena, dříve nebyvši. Platonikové totiž, aby tomu nemusili věřit, uváděli důvod zdánlivě případný : že totiž nadále může být věčným jen to, co i před tím vždycky bylo, ačkoliv i o světě a o těch bozích, kteří podle Platona byli ve světě Bohem stvořeni, výslovně praví, že začali býti a mají začátek bytí, ale že konce mít nebudou « (*De civ. Dei* X/31).

I když duše není částí Boha, je Bůh život duše : » Ty jsi život duší, život životů, žijící sám sebe, beze změny, život mé duše. « (*Conf.* III/6). Ve spise o hudbě praví : » Přítomnost Boží sama žije v duchu a svědomí « (*De mus.* 6, 2). I nejvyšší tajemství víry, Boží trojosobnost, se odráží v lidské duši. Božské trojjednosti odpovídá trojice v duši : paměť, rozum, vůle.

Ve vztahu k Bohu zná Augustin čtverého člověka, jak ukazuje Erich Dinkler ve své studii *Die Anthropologie Augustins* (W. Kohlhammer, Stuttgart 1934) : člověka a) rajského, b) nemocného, c) zápasícího a d) zdravého.

a) Člověk rajský (*homo paradisiacus*) je první člověk, jak vyšel z tvůrčí ruky Boží, člověk k obrazu Božímu stvořený, obrazyjící v sobě božskou trojjednost a právě proto vnitřně jednotný, souladný, dobrý, svobodný a omilostněný. Svoboda, dobrá vůle a milost byly v prv-

ním člověku jedinou věcí, jedním a týmž principem : » Žil pak člověk v ráji, jak chtěl, dokud chtěl, co Bůh přikázal « (*De civ. Dei* XIV, 26). Rajský člověk byl jednotný : neznal rozporů ; duše a tělo tvořily v něm harmonický celek bez kazu, porušení, nemoci a nezřízené žádosti.

b) Nemocný člověk (*homo aeger*) je člověk po pádu prvních lidí. První člověk zhřešil pýchou, učinil sám sebe principem (*De civ. Dei* XIV, 13). Lidská duše chtěla mít svou vlastní vůli a ne vůli z Boha, svůj vlastní život a ne život v Bohu (*De civ. Dei* XIII, 24, 6). Vinu stíhá trest : ztráta milosti, slabost, nemoc, smyslná dychtivost, nesoulady a rozpory všeho druhu a konečně tělesná smrt. Odboji člověka proti Bohu odpovídá odboj těla proti duchu, v němž nejmocnější silou je pohlavní žádost. » Neposlušnost byla ztrestána neposlušností, neboť bída člověka nespočívá v ničem jiném než v neposlušnosti jeho samého k sobě samému, takže chce, co nemůže, protože nechtěl, co mohl « (*De civ. Dei* XIV, 16).

c) Zápasící člověk (*homo certans*) je člověk, který s pomocí Boží se obrací k Bohu a přemáhá své nezřízené vášně. Člověk ve hříchu je sám sobě trestem. Hledá uspokojení v marnostech, ale tím jen rozmnožuje svou bídu. Je to pošetilý churavec (*aeger insipiens*), který se sám vyléčit nedovede. Jen Bůh ve svém Synu může zhojit jeho rány léčivou milostí (*gratia medicinalis*). Tu počíná možnost nového člověka. Obrácení k Bohu je však dílo Boží, ne lidské. V síle milosti Boží musí člověk bojovat, ne sám : » neboť nikdy by duch člověka nežádal proti tělu, kdyby v něm nepřebýval duch Kristův « (*Contra Jul.* VI, 23, 71). Kázání Augustinova jsou plna plamenných výzev : » Tělo žádá, duše nesouhlasí, proto boj ! Vytrvej, duše, ve svém zápase a volej jako ona žena : Pane, pomoz mi ! « (*Miscell.* I, 577) Výrazy : ovládat, krotit, křižovat, umrtvovat, se stále opakují v jeho úvahách o křesťanském zápolení (*De agone christ.*

(*De anima et eius orig.* IV, 3), ale jindy zase jasně a zřetelně : » Kromě těla a duše není v člověku nic, co by náleželo k jeho podstatě a přirozenosti « (*Sermo* 150, 4, 5). Duše (*anima*) a duch (*spiritus*) jsou mu podstatně totéž. Souhrnně pak zdůrazňuje, že duše je jediná, třebaže se podle svých činností označuje různými jmény. Je to duše (*anima*), pokud žije ; duch (*spiritus*), pokud nazírá ; smysl (*sensus*), pokud vnímá ; rozum (*ratio*), pokud rozeznává ; paměť (*memoria*), pokud vzpomíná ; vůle (*voluntas*), pokud chce. To vše je však podstatně totéž, třebaž se různě nazývá, poněvadž to vše je jediná duše, jejíž vlastnosti jsou ovšem rozličné (*De spir. et anima* XIII).

Jako jiní filosofové, pokládá i Augustin člověka za složeninu duše a těla : to znamená, že bez duše by nebyl člověk člověkem a bez těla také ne. Téměř aristotelská je jeho definice duše : rozumná podstata způsobilá ovládat tělo (*substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata* — *De quant. an.* XIII/22). Avšak platonský ráz má jeho definice člověka : » člověk, jak se člověku jeví, je rozumná duše užívající smrtelného a pozemského těla « (*homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore* — *De mor. eccl.* I, 27, 52). Z obojí definice vyplývá, že duše je životní princip těla. Avšak jak je možné, že duchová podstata se spojuje s hmotným tělem a jakým způsobem je oživuje, je v očích Augustinových hluboké tajemství, tím palčivější, že to, co nemůže člověk pochopit, je sám člověk (*De civ. Dei* XXI/10). Marně bychom hledali ve spisech Augustinových řešení té otázky. Gilson soudí, že tu je jedna z četných Augustinových » indeterminací «, nepřesností, neurčeností a nedořešeností. Plnost víry má u Augustina vždy přednost před filosofickou úvahou. Tak důvodem, proč člověk je bytost jednotná, je mu skutečnost, že člověk je obrazem Boha trojjediného. A proto užívaje k zdůvodnění svých křesťanských intuicí jen plotinské techniky, zanechal

střednímu věku strašné problémy, na něž jediný Tomáš Akvinský našel odpověď (Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. J. Vrin, Paris 1934, p. 62-3).

Mnohem hlouběji než metafysickou skladbou lidské bytosti se obírá Augustin určením člověka. Konečný cíl člověka vyjadřuje mysticky slovem Jerusalem, to jest *visio pacis*, vidění míru, město Boží, tedy ne pouhé místo nebo stav blaženosti, nýbrž dokonání a vyvrcholení lidských snah. Ve vidění míru se dovršuje nejen tušení a poznání, ale i chtění a jeho normy, moudrost a spravedlnost. *Visio pacis* je klíč k Augustinově antropologii. V patření na věčnou pravdu se spojují v míru mohutnosti zaměřené k pravdě s mohutnostmi zaměřenými k dobru. K pravdě směřují víra a rozum : » Jistě nemůže duše nalézt jinou cestu k moudrosti a spáse, než když víra připraví půdu rozumu (*rationi praecolit fides* — *De utilitate credendi* 17, 35). Kdo hledá moudrost, musí věřit, že moudrost je. Kdo nevěří náboženské pravdy, nemůže je ani rozumově uchopit : » Věříme, abychom poznávali, nepoznáváme, abychom věřili (*Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus* — *De trin.* I/1 ; *tract. in Joan.* 40). » Dospěje-li duše k víře, která je činná láskou, usiluje dosíci onoho patření, v němž svaté a zdokonalené duše poznávají nevýslovnou krásu ... Počátek je víra, dokonání je patření « (*Enchiridion* 1, 5).

Rozum, víra a patření mají týž předmět. Věřící touží poznat věčené i ve světle rozumu : *Ea, quae fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce perspicias* (*Ep.* 120 *ad Consent.* 1). Avšak víra, rozum a patření se navzájem od sebe liší několikerým způsobem. Patření má své jméno ne od myšlení, nýbrž od zrakového vnímání a je tedy neprostřední, přímé a plné jako vidění smyslové. Smyslové vnímání předchází rozumové poznání : » Lidský duch poznává skutečnost nejprve tělesnými smysly a potom teprve pátrá po jejích příčinách a sleduje je až tam, kde mají svůj první a neměnný kořen, to jest

6, 6). Působením Boží milosti se rozplameňuje pneumatická jiskra v člověku, duše se obrozuje a znovu si dobývá své samostatnosti proti smyslné dychtivosti. Avšak její vítězství nikdy není úplné, poněvadž je rozdělena mezi chci a nechci. Přesto však je » lepší potýkati se s neřestmi než se dát jimi bez odporu opanovat. Lepší je boj v naději na věčný mír než podanství bez nejmenší naděje na osvobození « (*De civ. Dei* XXI, 15).

d) Zdravý člověk (*homo sanus*) je vykoupený křesťan, který našel v Bohu svůj cíl a smysl svého života a který součinností s Boží milostí v sobě obnovil soulad duše a těla. To zdraví je jen poměrné, poněvadž plného vítězství nad sebou v tomto životě nelze dobýt : » Je dobré a žádoucí, abychom žili bez vášní, které bojují proti rozumu a matou mysl : ale to se nevyskytuje v tomto životě « (*In Joan. tract.* 60, 3). Člověk je stále podroben následkům dědičného hříchu : proto jeho bojeování se končí teprve tělesnou smrtí — tehdy obdrží vše, co ztratil v ráji, ba více : bude zcela zduchovněn a v dobru utvrzen blaženým spojením s Bohem.

Tři poslední stupně té antropologie jsou zároveň tři životní typy. Nemocný člověk je nekřesťan. Zápasící člověk je křesťan, který sice bojuje, ale který se vždy znovu dává strhnout dolů. Zdravý člověk pak je křesťan, který překonal krizi a dosáhl jednoty a harmonie života, pokud to připouští relativita všeho vezdejšího. Ty stupně jsou průchodní stavy a zároveň životní typy, v nichž se odráží vlastní náboženská a životní zkušenost Augustinova. Jeho antropologie vyvěrá tedy nejen z uvažování filosofického a theologického, nýbrž především z vlastní reflexe. Musí tudíž být chápána jako theologie, ontologie a psychologie zároveň, ne jako část některého z těchto oborů.

Pokud se Augustin vyslovuje o lidské přirozenosti jako filosof, vychází z dichotomického názoru, že člověk se skládá z těla a duše. Říká sice někdy zdánlivě trichotomicky : » Celá lidská přirozenost je duch, duše a tělo «

v božském Slovu (*De Gen. ad. litt.* IV/32, 49). Smyslové vnímání však předchází i víru, která se zakládá na svědectví těch, kteří viděli, slyšeli a hmatali. V ochotnosti k víře a v přijetí víry je však i prvek rozumový: » Nemohli bychom věřit, kdybychom neměli rozumnou duši. Je-li zřejmé, že ve velkých, lidské chápání převyšujících věcech víra předchází rozum, jistě také víru předchází nějaké, byť sebenepatrnější poznání rozumové, které nás přesvědčuje k víře (*Ep.* 120). Na základě toho rozumového poznání lze pak pravdy víry učinit přijatelnými pochybujícím a to nejprve tak, že se jim ukáže, že není pošetilé je věřit, a pak, že je pošetilé je nevěřit (*De lib. arb.* III/21).

I když pokládá Augustin smyslové vnímání za předstupeň poznání rozumového, neznamena to, že v něm vidí základ rozumového poznání. Jakým způsobem převádí duch smyslové obrazy na rozumové pojmy, ponechává neobjasněno. Že by tvoření pojmů bylo podmíněno smyslovým vnímáním, nepřipouští, neboť neuznává, že by tělo mohlo nějak působit na duši, nižší na vyšší. » Není třeba se domnívat, že by tělo v něčem působilo na ducha, jako by duch byl podřízen tělu jakožto prvku činnému po způsobu hmoty; spíše je činný prvek v každém ohledu vyšší než to, v čem je činný (*omni enim modo praestantior est qui facit ea re de qua aliquid facit*). Obraz tělesa nezpůsobuje v duchu tělo, nýbrž duch jej způsobuje sám v sobě (*De Gen. ad litt.* XII/16). Že v poznávací teorii Aristotelově ta obtíž je odklizená, poněvadž Aristoteles nechává působit vnější předměty na duši, aniž by ji tím odsuzoval k trplosti, a v činném rozumu podává vysvětlení, jak ze smyslových vjemů vznikají pojmy, Augustinovi patrně ušlo.

Manichejský materialismus vyvolal u Augustina opačné přesvědčení, že nejen v lidském duchu, ale i mimo něj existují reálné ideje. V *Osmdesáti třech otázkách* se zabývá nejprve dějinným původem pojmu idea.

» Práví-li se, že Platon první dal jména ideám, neznamená to, že to jméno tu před tím nebylo nebo že věci, které nazval ideami, nebyly a že je nikdo neznal. Patrně je různí nazývali různě; neznámou věc, která nemá běžného jména, můžeme pojmenovat, jak za dobré uznáme. Není pravděpodobné, že by před Platonem nebylo mudrců nebo že by neznali věci, které Platon nazval ideami, ať už jsou ty věci cokoli. Neboť je v nich taková síla, že nikdo, kdo je nepochopil, nemůže být moudrý. «

A dále vysvětluje, co ideje jsou :

» Ideje můžeme latinsky nazvat *formae* nebo *species*, překládáme-li doslovně; nazýváme-li je *rationes*, uchylujeme se od vlastního významu slova, poněvadž *rationes* jsou u Řeků *logoi*, ne *ideai*. Ty ideje jsou určité původní tvary nebo základy věcí (*principales formae quaedam vel rationes rerum*), trvalé a neměnné, samy neutvářené a tudíž věčné a v sobě vždy tytéž, v božské mysli obsažené (*in divina intelligentia continentur*). A poněvadž samy ani nevznikají ani nezanikají, všechno se utváří podle nich, co může vzniknout a zaniknout a co vskutku vzniká a zaniká. Duše může na ně jen patřit (*intueri*) a to myslí a rozumem (*mente ac ratione*), jakoby vnitřním rozumovým zrakem nebo okem. Taková však není každá duše, nýbrž jen svatá a čistá: jen taková je k takovému nazírání (*visio*) uschopněna « (*Quaest. oct. 46, 1*).

To, co duch spatřuje, je rozumové a duchové. » Vše, co poznáváme, poznáváme buď tělesným smyslem nebo duchem; první jsou věci smyslové (*sensibilia*), druhé rozumové (*intelligibilia*). «

Rozumový princip je základem všech věcí a poznávat jej je vyšší úkon duše než smyslové vnímání: » Je veliký rozdíl, poznává-li se něco z principu, podle něhož bylo utvořeno, nebo samo ze sebe asi jako když správnost čar nebo přesnost obrazců se poznává jinak, je-li postižena rozumem, a jinak, je-li narýsována v písku, nebo jako když se spravedlnost poznává jinak v neproměnné pravdě a jinak v duši spravedlivého « (*De civ. Dei XI/29*).

Platonsko-filonský výraz » rozumový svět « přijímá Augustin s výhradou. Ve svých *Retraktacích*, kde opravuje některé své dřívější názory, píše o tom :

» Platon se nemýlí, učí-li, že existuje rozumový svět, nemáme-li na zřeteli slovo, které v církevní mluvě není běžné, nýbrž věc samu. Rozumovým světem nazval věčnou a neměnnou myšlenku (*rationem*), podle níž Bůh stvořil svět. Kdo takovou myšlenku popírá, musí důsledně říci, že Bůh stvořil bezmyšlenkově (*irrationabiliter*), co stvořil, tedy že před stvořením nebo při stvoření nevěděl, co činí, poněvadž neměl tvůrčí myšlenku (*apud eum ratio faciendi non erat*). Avšak měl-li ji, jako že vskutku měl, mohl Platon mluvit o rozumovém světě « (*Retr.* I/3).

Totéž říká v závěru *Vyznání* : » Vidíme tvoje díla, poněvadž jsou ; vzhledem k Tobě pak ona jsou, protože Ty je vidíš « (*Quae fecisti videmus, quia sunt : Tu autem quia vides ea, sunt — Conf.* XIII/38). V *Knihách o Trojici* : » Bůh zná všechny tvory duchové i tělesné ne proto, že jsou, nýbrž ti tvorové jsou proto, že Bůh je zná « (*Universas creaturas et spirituales et corporales non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit — De trin.* XV/13).

Souřadnost poznání a bytí nalézá Augustin jak v božském, tak i lidském duchu, jenže v různém smyslu: božské poznání dává věcem bytí, kdežto lidské poznání je tím bytím podmíněno. Od Boha, věčné pravdy, pochází do věcí vložená, věci poznatelnými činící pravda : *veritas in ratione rerum perpetua et divinitus instituta* (*De doctr. christ.* III/33). V té pravdě se setkávají lidští duchové, hledají-li pravdivé ; jeden je nenalézá v druhém, nýbrž oba v pravdivém, jež je nad námi, a konečně v nejvyšší příčině té zvěcněné pravdy, v Bohu (*Conf.* XII/25).

Otázkou, jak objektivní, ve věcech tkvící pravda se stává pravým poznáním nebo jak *ratio* ve skutečnu se stává *ratio* v duchu, se Augustin sice často obíral, ale s konečnou platností ji nerozřešil. Spojení lidského

ducha s pravdou, která je mimo něj, jest mu čímsi tajemným : duch je v pravdě, ale pravda je také v duchu (*De immort. an.* X/17). To, co je rozumem poznatelné, je uloženo » v širých rovinách paměti, nesčíslných skrýších a skladech, které jsou nesčíslně plny nesčíslných druhů věcí, buď v jejich představách, jako u všech věcí tělesných, buď v jejich přítomnosti, jako vědy ; aneb nevím v jakých pomyslech a stopách « (*Conf.* X/17). Odtud je už jen krůček k platonskému učení o anamnesi : » Věřím, že si duše všechna svá umění (*artes*) již přinesla na svět a že to, co nazýváme učením, není nic jiného než rozpomínání a uvědomování « (*De quant. an.* 20). To by bylo možno připustit jen ve smyslu potenciálním. I Aristoteles učí, že duše má v sobě vše, co je poznatelné, ale ovšem ne v uskutečnění (*in actu*), nýbrž jen v možnosti (*in potentia*). V *Retraktacích* se jeho slovům rozumělo tak, že by snad duše existovala v jiných tělech ve smyslu preexistenčním (*Retr.* I/8, 2).

Bližší je Augustinovi myšlenka, že objektivní i subjektivní pravda je člověku dána Bohem, jehož nazývá » duchovním světlem, » poněvadž v něm, z něho a skrze něho vyzařuje vše duchovní (*Soliloq.* I, 1, 3). Ve spise *De magistro* označuje Boha za jediného učitele, který vnitřně učí člověka. Náзор, že poznání se uskutečňuje božským osvícením, by mohl svádět k domněnce, že Augustin hlásá nějaký ontologismus nebo theognosticismus. Bůh mu není prvním poznáním předmětem (*primum cognitum*), nýbrž poznání musí podle jeho učení vystoupit od věcí stvořených k Bohu. Výklady Augustinovy nikde nepřekračují mezí vytčených slovy Písma : » U Tebe je pramen života a v Tvém světle vidíme světlo « (Ž 35, 10).

Jako poznání vrcholí v patření, tak chtění v pokoji :

» Náš mír záleží i tady v Bohu skrze víru a bude v něm i na věčnosti skrze patření. Ale jak ten obyčejný mír, tak i ten náš zvláštní je na tomto světě takový, že je spíše útěchou

v soužení nežli radostí z blaženosti. Ba i naše spravedlnost, třebaže je vzhledem k pravému konci dobra, k němuž směřuje, pravá, přece je v tomto životě tak nepatrná, že spočívá spíše v odpuštění hříchů nežli v dokonání ctností... Spravedlnost spočívá v tom, aby člověk poslouchal vlády Boží, tělo vlády ducha, vášně pak vlády rozumu, i když se jim nechce, ať už je krotí nebo jim odpírá, a aby si od Boha vyprošoval i milost zásluh i odpuštění poklesků a vzdával mu díky za přijatá dobrodiní » (*De civ. Dei* XIX/27).

Člověka směřujícího k věčnému míru podrobuje svatý Augustin ve smyslu starých filosofů vládě rozumu a ve smyslu Písma vládě Boží. Co je v oboru poznání pravda, to je v oboru činnosti zákon. V nejvlastnějším smyslu však pravda a zákon je totéž: nad naší duší je zákon, který se nazývá pravda (*De vera rel.* 30, 31). » Poněvadž člověk žije podle pravdy, nežije podle sebe, nýbrž podle Boha « (*De civ. Dei* XIV/4).

A jako je jisté, že jsme pod zákonem, tak je jisté, že máme svobodnou vůli: » Kdyby nám Bůh nedal svobodnou vůli (*liberum arbitrium*), nebyl by možný spravedlivý rozsudek, ani zásluha ve správném konání, ani božský příkaz, abychom litovali svých hříchů, ani odpuštění hříchů, které nám Bůh udělil pro Krista, neboť kdo nehřeší vůlí (*voluntate*), nehřeší vůbec « (*Contra Faustum manich.* 26). Bůh chtěl, aby byly bytosti, které by mu sloužily svobodně, poněvadž ta služba je vyšší než služba z nutnosti (*De vera rel.* 14, 27). Vlivem svobodné vůle je jednání člověka jeho vlastním jednáním, ač ne jednáním zcela samostatným. Jako poznání je sice úkon ducha, ale potřebuje božského světla, a jako víra potřebuje osvětlné milosti, tak i jednání potřebuje milosti podnětné: » Milostí nejen poznáváme, co činit, ale milostí to poznané i činíme; a milostí nejenže věříme, co máme milovat, ale i milujeme, co věříme « (*De grat. Chr.* I/12). Bůh působí v nás a s námi: *cooperando perficit quod operando incipit* (*De grat. et lib. arb.* 17, 33).

V boji proti pelagiánům, kteří snižovali význam milosti, zdůrazňoval svatý Augustin působnost Boží v duši a nicotnost lidského snažení a hříšnost člověka. Projevy toho druhu daly už za jeho života a neméně v pozdějších staletích podnět k nejtěžším nedorozuměním a bludům. Ta nedorozumění však mizí, máme-li na zřeteli základní myšlenku Augustinovu, že totiž vnitřní život člověka má pramen v Bohu, a uvědomíme-li si, že jeho výklady o milosti a svobodě jsou souběžné s výklady o poznání jakožto účasti na božském světle.

Subjektivní život člověka je a má být odleskem objektivního božského řádu. Proto mravní ideál člověka je mír.

» Mír těla je spořádaný poměr (*ordinata temperatura*) jeho částí; mír nerozumné duše je spořádané ukojení (*ordinata requies*) žádostí; mír duše rozumné je spořádaný soulad poznání a jednání; mír těla a duše je spořádaný život a blaho živého tvora; mír smrtelného člověka s Bohem spočívá ve spořádané poslušnosti ve víře pod věčným zákonem; mír mezi lidmi je spořádaná svornost; mír domácnosti je spořádaná shoda spolubydlících v otázce příkazů a poslušnosti; mír obce je spořádaná svornost občanů v otázce vlády a poslušnosti; mír obce nebeské je dokonale spořádané a velesvorné společenství v požívání Boha i sebe navzájem v Bohu; mír všehomíra je pokoj řádu (*tranquillitas ordinis*) « (De civ. Dei XIX/13).

Augustinova etika spočívá na pojmu řádu, který však má význam nejen mravní, nýbrž i kosmologický. » Řád je uspořádání věcí stejných i nestejných, každé na svém místě « — *ordo est parium dispariumque rerum suo cuique loco distribuens dispositio* (De civ. Dei XXI/13). Nebo : » Řád je uskutečňování toho, co Bůh ustanovil « — *ordo est per quem reguntur omnia quae Deus constituit* (De ord. I/28).

Řád mravního života je ctnost. Svatý Augustin definuje ctnost s Ciceronem jako » stav duše odpovídající

přirozenosti a rozumu» (*Quaest oct.* 30, 1), nebo : » Ctnost je umění dobře a správně žít « — *ars bene recteque vivendi* (*De civ. Dei* IV/21).

Avšak správný život je v tom, že milujeme Boha z celého srdce, z celé duše a ze vši mysli své (*De mor. eccl.* I, 25, 46). Proto podstatou ctnosti je láska k Bohu : *summus Dei amor* (*Ibid.* I/15). Ctnost je řád lásky : *virtus ordo amoris*. Rozeznávají-li se čtyři základní ctnosti, souvisí to se čtyřmi různými účinky lásky : opatrnost (*prudentia*) je láska, která poznává, co jí prospívá a co překáží, statečnost (*fortitudo*) je láska, která pro milovaného všechno snáší, mírnost (*temperantia*) je láska, která se cele oddává milovanému, spravedlnost (*iustitia*) je láska, která slouží jen milovanému a proto právem vládne. Hodnota ctnosti má základ v lásce : » Kde není lásky, nepřičítá se dobrý skutek ani se skutek právem nenazývá dobrým « — *Ubi non dilectio, nullum opus bonum imputatur, nec recte bonum opus vocatur* (*De grat. Christ.* I/26).

Pax a *ordo* jsou základní pojmy, na kterých buduje svatý Augustin i nauku o společnosti, zejména ve své rozsáhlé filosofii dějin *De civitate Dei*, k níž mu dal podnět rozklad římského imperia vykládaný soudobými pohany jako trest bohů za přijetí křesťanství. V první, polemické části spisu dokazuje nejprve, že bohové nejsou dárci pozemského blaha. Rozkvět říše před Kristem byl odměnou Boží za starořímské ctnosti. Ty ctnosti však nebyly plodem modloslužby. Věčnou blaženost nedává ani mnohobožství ani filosofie. V druhé části (XI-XXII) rýsuje v rámci světových dějin obraz Boží obce, to jest společenství vyznavačů pravého Boha, putujících světem uprostřed obce pozemské, kterou založili padlí andělé tím, že svedli část lidstva ke hříchu. Konec vzájemného prolínání obou obcí nastane až v soudný den, kdy jedni dojdou věčné blaženosti a druhí věčného trestu. Obec Boží je zbudována na lásce k Bohu stupňující se až k zhrzení sebe, obec pozemská

na sebelásce stupňující se až k zhrzení Boha. První se chlubí Pánem, druhá sama sebou (*De civ. Dei* XIV/28). Propast mezi obcí Boží a obcí pozemskou je tak veliká, že duch Augustinův občas ztrácí odvahu a naději, že ji lze překlenout; na druhé straně však si uvědomuje, že vyšší a nižší, božské a lidské, duchové a hmotné prvky k sobě náleží a že vše nedokonalé v sobě obsahuje možnosti zdokonalení.

Základem státu je spravedlnost, jež žádá, aby bylo každému, tedy i Bohu, dáváno, což jeho jest. Říše bez spravedlnosti jsou velké lupičské podniky a naopak, poněvadž co jsou lupičská sdružení jiného než státy v malém? (*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?*) Lupičská tlupa se skládá z lidí, řídí se rozkazy náčelníka, je vázána společenskou smlouvou, kořist si rozděluje podle zákona dohody. Jakmile se tato spřež, přibírající vyvrhele, rozmůže natolik, že ovládne území a podmaní si národy, tu se na ni hodí ještě zřejměji jméno » stát «; to jí udělí už nepokrytě — ne upuštění od chamtivosti, ale získání beztrestnosti (*De civ. Dei* IV/4). Státní zřízení nesou na tomto světě pečeť hříšného původu: tak otroctví, které pochází z loupežných válek, v nichž se zajatci ponechávali naživu, ale zbavování svobody (XIX/15); soudní zřízení, při němž se užívá mučidel (XIX/5).

Maje na mysli římský stát lapidárně kreslí obraz zchátralosti ve veřejném životě vkládaje vládcům v ústa slova:

» Jenom ať trvá (ten stát), ať vzkvétá, naplněn bohatstvím a slavný vítězstvími, nebo ještě lépe, ať se těší bezpečnému míru. A jaký zájem máme na tom my? Právě my máme především zájem o to, aby někdo stále rozhajňoval prostředky, které by nám umožnily každodenní rozhazování a kterými by si také každý silnější zotročoval slabého. Nechť chudí poslouchají bohatých, aby měli co jíst a aby v líné nečinnosti užívali jich ochrany, a nechť bohatí chudých využívají jako

svých vasalů a nástrojů své pýchy ! Ať lid netleská těm, kteří chtějí jeho prospěchu, ale těm, kdo mu prostředkují rozkoše ! Věci těžké se nesmějí přikazovat, ani zakazovat věci nečisté. Králové se nemají starat o to, jak mravní jsou jejich poddaní, nýbrž jak jsou jim poddáni. Provincie nemají králům sloužit jako mravním vůdcům, ale jako pánům světa a zprostředkovatelům jejich radovánek, a nemají je upřímně ctít, ale otrocky se jich bát. Zákony ať dbají spíše toho, aby nikdo neškodil cizí vinici, než aby neškodil vlastnímu životu. Soud ať nestíhá nikoho leda toho, kdo ohrožuje či poškozuje cizí majetek, dům, bezpečnost či osobu proti její vůli ; jinak se svými věcmi nebo se svými lidmi či s kýmkoliv, kdo se dá, ať dělá každý, co chce. Ať je hojně veřejných nevěstek, buďto pro všechny, kteří po nich touží, nebo hlavně pro ty, kteří nemohou mít vlastní. Ať se postaví rozsáhlé, bohatě vyzdobené budovy, ať se pořádají přepychové hostiny, kde by každý, kdo může a chce, ve dne v noci hrál, pil, zvracel a rozplýval se. Všude ať se tančí, divadla ať se rozléhají výkřiky nepočetného veselí, nejkrutějšími a nejzvrhlejšími kratochvílemi všeho druhu. Komu se taková blaženost nelíbí, budiž veřejným nepřítelem : a pokusí-li se někdo ji zničit nebo změnit, toho ať svobodný lid zavrhne, vyžene z domu a zahubí. Za pravé bohy ať jsou pokládáni ti, kteří zařídili, aby ta blaženost lidem nastala a zůstala « (*De civ. Dei* II/20).

Státy tohoto světa, i když špatné, nejsou však náhodné útvary, nýbrž vznikly podle zákonů bytí a dění jen Bohu známých : » Bůh to nečiní slepě a tak říká nahodile, neboť je Bohem a ne náhodou, nýbrž podle řádu věcí a časů, nám skrytého a jemu dokonale známého ; leč tomu časovému řádu není jako sluha poddán, naopak sám jej řídí jako pán a rozvrhuje jako správce « (*De civ. Dei* IV/33). Obě obce, nebeská i pozemská, mají týž plán, v němž stojí proti sobě dobro a zlo asi tak jako antitheta v řeči : a jako ty protivy, postavené jedny proti druhým, vytvářejí krásu promluvy, tak také v jakési výmluvnosti ne slovné, ale světové vzniká protikladem protiv krása světa (*De civ. Dei* XI/18).

Ve *Vyznáních* mluví svatý Augustin o tvůrčí činnosti lidského ducha, jak se projevuje ve vědě, umění, řemeslech, zemědělství a zakládání měst. To vše jsou veliké lidské věci : *magna haec et omnino humana*. V oceňování kulturního života a zejména kolektivní práce lidí se mu nevyrovná nikdo z jeho předchůdců ani jeho následovníků. Kulturní statky, na kterých lidé pracují, spojují lidstvo v společenskou jednotku. Hluboký smysl pro lidskou jednotu projevuje jeho definice lidu, na základě níž tvrdí, že nejen Římané, ale i jiné říše si právem osobují jména » stát « : Lid je rozumná lidská společnost sdružená na podkladě svorného společenství ve věcech, jež miluje — *populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus* : Chceme-li vědět, jaký lid je, musíme přihlédnout k tomu, co miluje. Ale ať miluje cokoli, není-li to stádo dobytčat, nýbrž společnost rozumných bytostí, sdružená svorným společenstvím ve věcech, jež miluje, je na místě nazývat ji lidem ; ten je arci tím lepší, čím lepších věcí se týká jeho svornost, a tím horší, čím horších věcí se týká. Podle tohoto našeho výměru je římský lid lidem a jeho věc je nepochybně státem « (*De civ. Dei* XIX/24).

Řád ve státě a poslušnost k vládě je Augustinovi zdůvodněna potřebami celku : zavrženíhodná je každá část, která se nehodí ke svému celku — *turpis enim omnis pars est suo universo non congruens* (*Conf.* III/8). Stát jako množství lidí spojené určitým poutem svornosti (*multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae*) nezbytně má potřebu jednotící síly : tou silou je křesťanské náboženství, poněvadž učí lásce a svornosti a je způsobilé zaujmout člověka vnitřně.

Myšlenkové dílo svatého Augustina vyvolává sice dojem, že u něho jde poznání shora dolů, to jest, že se zakládá spíše na apriorní intuici než na reálné zkušenosti : ale přitom je pravda, že svatý Augustin uznává význam smyslového vnímání jakožto základu rozumného poznání (*De trin.* XV/3, 6). Dále se zdá, že jeho

poznání jde znitra navenek, to jest že prvotním předmětem je vlastní já a ne vnější svět : ale ve skutečnosti » návrat k sobě « a hledání pravdy ve » vnitřním člověku « jest mu jen nejvyšším stupněm hledání ve světě ; proto vyzývá : » Nezůstávej v sobě « (*noli remanere in te* — *Serm.* 330). A konečně se zdá, že jeho poznání postupuje od světa nadsmyslového k smyslovému, čili že je prvotně theologické a ne prvotně filosofické : ale i když říká : věř, abys rozuměl (*crede ut intelligas* — *In Joh. tract.* 29, 6), takže by se mohlo říci, že theologie u něho pohlcuje filosofii, ve skutečnosti je však jeho víra připravena i prací rozumovou : rozuměj, abys věřil (*intellige ut credas* — *Serm.* 43, 7), očistou ducha od temnoty smyslů (*Soliloq.* I/14), ochotou a touhou slyšet Boha (*Conf.* X/26) ; a v tom smyslu je Augustinovo myšlení filosofií hledání v nalézání a nalézání v hledání, klidu v neklidu a neklidu v klidu, filosofií, která věcně předchází theologii, filosofií přípravnou (*philosophia praeambularis*), filosofií, která se snoubí s theologií (*philosophia sponsalis*).

Nejvlastnější jádro Augustinova člověka je *cor inquietum*, nepokojné a hledající srdce, jehož situaci vystihuje Augustin jako noc. » Ta noc je způsob, jak člověk je v Bohu. Bolestná noc tvora a blažená noc Boha se prolínají. Noc tkví v tom, že v sjednocení člověka s Bohem, propast volá propast. « Člověk je sám o sobě propast, poněvadž se v něm protínají protiklady stvoření, duch a hmota. I lidé navzájem jsou propasti, poněvadž samota se uzavírá samotě. Člověk sám sobě je propast, poněvadž všechno jeho sebepoznání má jen ten výsledek, že sám sobě nerozumí a sám sebe nechápe. A tak je člověk-propast jen jediný výkřik k Bohu. A poněvadž nekonečnost Boží ho proniká, strhuje ho do své vlastní propastnosti, do propasti sice blažené, ale cestou pohlcení, ovšem » k vítězství « (1 Kor 15, 54). (Erich Przywara, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*. Jakob Hegner, Leipzig 1934, p. 557.)

4. Počátky scholastické antropologie

Scholastika vzniká v době, kdy křesťanským theologům připadá úkol učit mladé, do Evropy vniklé národy a to nejen pravdám křesťanským, nýbrž filosofii, vědám a uměním světským. K tomu je především logika starých filosofů zvláště potřebným a vhodným nástrojem. Mnozí scholastikové jsou však nejen dialektikové, nýbrž i mystikové, mužové Školy, jimž však slovo *schola* (*scholé*) kromě běžného významu značí i v původním smyslu prázdno, volnou chvíli, kdy se lze věnovat rozjímání. Vlastní školská práce, přednášky a disputatione, nezabíraly scholastiky celé a ponechávaly jim čas k přemýšlení a hloubání v samotě cely nebo klášterní zahrady. Ani školská forma, v níž dozrály plody jejich úvah, neutahuje, že se vyvinuly v duchovní usebranosti, jakou neznal svět antický a jaká i v moderním světě je věcí neznámou.

Počátky scholastiky lze spatřovat ve věrouce řeckého theologa *Ľana Damašského* nazvané *Pégé gnóseós* z první polovice osmého století. Je to soubor patristické theologie s úvodními filosofickými kapitoly. Podobné učebnice, zvané summy, vznikají později i na západě, z počátku ovšem jen v podobě komentářů k *Sentencím* Petra Lombardského. Hlavním úkolem Školy je uvést křesťanskou nauku ve vědeckou soustavu. Zatím co v patristickém období má filosofické bádání spíše jen příležitostný ráz, mají scholastikové od počátku na mysli ústrojnou souvislost vědění a víry. Theologická dogmata, vybojovaná v těžkých duchovních zápasech prvních staletí, jsou již přesně definována výroky církevních sněmů. Základní filosofické pravdy: jsoucnost Boží, stvoření světa, duchovost a nesmrtelnost duše, svoboda vůle, určení člověka, jsou již dřívějším úsilím vypracovány a zdůvodněny. Od počátku se tedy snaží scholastikové řešit různé problémy, jak filosofické, tak theologické, na základě společných principů a ve věcném pořádku.

V přechodném období, v němž končí patristika a počíná scholastika, převládá u církevních učitelů augustinovský platonismus. Obrat nastává teprve vlivem arabských filosofů, kteří komentují a překládají Aristotela. Jan ze Salisbury zná již celé *Organon*. Kolem 1200 přichází z Cařihradu překlad *Metafysiky*, ale monistický výklad aristotelismu, jak jej podávají Arabové, činí Aristotela podezřelým. Řehoř IX. v roce 1231 zakazuje užívat Aristotelových knih o přírodě při školských výkladech, dokud by nebyly prozkoumány a od podezření z bludu očištěny. Běžné mínění, že středověká filosofie je závislá na Aristotelovi, neplatí do polovice třináctého věku vůbec a v dalším období jen zčásti. Mužům jako je Albert Veliký a Tomáš Akvinský není Aristoteles jedinou a bezvýhradnou autoritou: přijímají od něho jen to, co mohou potřebovat. Alexander Halleský hájí platonské ideje proti námitkám Aristotelovým. Albert Veliký píše pojednání o omylech Aristotelových. Tomáš Akvinský vytýká Aristotelovi, že v kritice Platona se chytá slov nedbaje smyslu (*In Met.* III/11). Bonaventura mluví o egyptské tmě, do níž se dostal Aristoteles popíráním idejí.

Vlastním učitelem scholastiků není Aristoteles, nýbrž Augustin, i když je pravda, jak *Troeltsch* připomíná, že otázka Augustinova vlivu na středověk se musí odlučovat od otázky jeho vlastní osobnosti, která náleží ne středověku, nýbrž křesťanské antice:

» Augustinova díla přešla do středověku jako jakási univerzální knihovna a byla používána jako bible a později Aristoteles, to jest podle názorů a potřeb. Dovolávali se ho imperialisté a kurialisté, církevníci i sektáři, racionalisté i mystikové. Z něho čerpali důkazy, doklady a podněty Petrarca a Marsilio Ficino, reformátoři a jansenisté, Bossuet a Malebranche, Descartes i Leibniz. On však byl vždy něco jiného než co z něho dělali « (Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*. Im Anschluss an die Schrift »De civitate Dei«. R. Oldenbourg, München und Berlin, 1915, p. 158).

Augustina se drží scholastikové i v otázkách antropologických, dokud nepodlehnu vlivu Aristotelovu. Augustinská definice člověka, jako rozumné duše užívající těla, není ovšem přesnou odpovědí na otázku, co je člověk. Lze ovšem říci, že duše je duší, jen pokud má tělo, jehož může užívat, a tělo že je tělem jen pokud slouží duši, takže výměr duše obsahuje i výměr člověka. Ale takový výměr je přesto platonský a působí dojmem bludného kamene, který v oblasti křesťanského myšlení vyvolává obtíže dříve neznámé, poněvadž křesťanskou naukou o stvoření člověka k obrazu Božímu, o vtělení Syna Božího, o vzkříšení těl je těžko slučovat s platonským opovržením k tělu a s platonským odlučováním a osvobozováním duše od těla.

Tím lze si vysvětlit, že mnozí filosofové a theologové si začali všímat aristotelské definice duše jako podstatného tvaru těla, v níž je zdůrazněna jednota lidské bytosti. Ovšem některé důsledky aristotelského pojetí je znepokojovaly. Je-li v platonismu ohrožena jednota člověka, je v aristotelismu ohrožena substantialita a nesmrtelnost duše. Je-li duše podstatný tvar těla, jak vysvětlit že duše nezaniká zároveň s tělem? Ani Aristoteles nedovede uspokojivě odpovědět. Ví, že člověk není živočich jako jiní živočichové, ví, že v člověku je princip činnosti nezávislý na těle, to jest rozum; je však v krajních rozpacích, má-li vysvětlit, v jakém poměru je rozum k tělu. Povaha rozumu není podle jeho mínění ještě jasná a je tudíž možné, že rozum je něco odloučeného od těla, jako nesmrtelné je odloučeno od smrtelného (*De gener. anim.* 736 b, 28). Ale kam se pak poděje podstatná jednota člověka? Jak může to, co je útvárným prvkem těla, být zároveň odloučeno od těla? Aristoteles si neví rady. Zdá se, že podle jeho mínění je rozum vskutku jiná substance, od těla odlišná a nesmrtelná, jenže její nesmrtelnost pak není individuální nesmrtelnost lidských bytostí.

Tou Aristotelovou nepřesností sveden vyslovil jeho arabský vykladač *Averroes* (Ibn Rošd) v knize *De anima* (III. ed. Venetiis 1550, p. 165) názor, že lidský rozum je věčný, nehmotný, od jednotlivin odloučený tvar, číselně jediný. Lidský rozum je zcela neosobní. Je to světlo, které osvětluje jednotlivé duše a zajišťuje jim účast na věčných pravdách. Toho názoru se držel i latinský averroista *Siger z Brabantu*, který v knize *De anima intellectiva* tvrdil, že kromě duše vegetativně-sensitivní, která oživuje každý lidský organismus, existuje duše intelektivní, svou přirozeností od těla odloučená, která však občasně se spojuje s tělem, aby v něm uskutečnila myšlenkový úkon, asi tak jako slunce ozařuje hladinu jezera. Podle názoru Sigerova nemůže intelektivní duše být formou těla, neboť by oživovala ústrojenství hmotné a byla by tudíž hmotná nebo vnitřně na hmotě závislá. Nehmotná duše je jediná, poněvadž svou přirozeností vylučuje princip individuace, jímž je hmota. Přesto však je stále spojena s lidskými těly, neboť i když jednotliví lidé umírají, lidstvo je nesmrtelné.

O synthesu filosofie platonské a aristotelské se pokoušel i jiný arabský filosof *Avicenna* (Ibn Sina); podle něho je duše podstata duchová, jednoduchá, nedílná a tudíž neporušitelná, jejímž základním úkonem je oživotvat tělo. Avicenna to vystihuje příkladem: »Vidím chodce a ptám se, kdo to je. Řekneš: Dělník. Dejme tomu, že odpověď je správná a že chodec je skutečně dělník; ale přesto to není odpověď úplná, ani nejhlubší možná odpověď, neboť ten chodec je nejprve člověk a pak dělník: je člověk svou bytností a dělník svou činností. S duší je to podobně. Duše je podstata, jejíž činností je utvářet tělo — a proto netřeba se bát, že by ji postihlo porušení těla, které oživuje. Hyne-li tělo, znamená to prostě, že duše přestává v něm být činná« (P. M. D. Roland-Gosselin, *Sur les relations de l'ame et du corps d'après Avicenna*. Mélanges Mandonnet, J. Vrin, Paris 1930, t. 2. p. 47-54).

Na první pohled zcela uspokojující odpověď. Duše je substance — tudíž je nesmrtelná ; je tvar a tudíž je člověk jeden. Avicennovo řešení nalézáme i v *Summě Alexandra Haleského*, v *Komenářích* svatého *Bonaventury* a u jiných theologů. Aby lépe zajistil substancialitu duše, učí svatý Bonaventura, že duše je složena z tvaru a duchové látky (II Sent. 17, art 1 q 2 ad concl.). *Albert Veliký* usuzuje eklekticky, že máme-li vystihnout podstatu duše, dáme za pravdu Platonovi, máme-li však vystihnout její poměr k tělu, dáme za pravdu Aristotelovi : *Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni ; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli* (*Summa theol.* 2, tr. 12, q 69, membr. 2, art. 2). Jenže to není odpověď na naši otázku, neboť dokud nejsou ve výměru duše pojaty i její oživující úkony, zůstává spojení duše a těla nahodilým.

V celku lze říci, že v nauce o duchovosti a nesmrtelnosti duše se křesťanští myslitelé opírali o Platona, v nauce o jednotě lidské bytosti o Aristotela. Jak to přispělo k vybudování křesťanské antropologie, lze nejlépe sledovat v díle dvou největších mistrů scholastické filosofie, svatého Tomáše Akvinského a svatého Bonaventury.

BIBLIOGRAFIE

- Karl Adam, *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus*. Haas & Grabherr, Augsburg 1938.
- Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Herder, Freiburg im Br. 1913/32.
- Gustave Bardy, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*. Desclée de Brouwer, Paris 1940.
- A. M. S. Boëthius, *O útěše filosofie*. Přel. dr. F. Hanoušek. V. Kotrba, Praha 1929.
- J. Burnaby, *Amor Dei*. A Study of St. Augustine's Teaching on the Love of God as the Motive of Christian Life. Hodder & Stoughton, London 1938.
- Gustave Combes, *La doctrine politique de saint Augustin*. Plon, Paris 1927.
- G. G. Coulton, *Studies in Medieval Thought*. Thomas Nelson, London 1944.
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. De Boccard, Paris 1950.
- Erich Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1934.
- G. L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning*. The Catholic University of America Press, Washington 1949.
- Marcus Minucius Felix, *Octavius*. L. Kuncír, Praha 1940.
- Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. J. Vrin, Paris 1943.
- Martin Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*. J. P. Bachem, Köln 1929.
- M. Grabmann - J. Mausbach, *Aurelius Augustinus*. Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500 Todestage des heiligen Augustinus. J. B. Bachem, Köln 1930.
- Johannes Hessen, *Augustinus und seine Bedeutung für Gegenwart*. Strecker & Schröder, Stuttgart 1924.
- Johannes Hessen, *Patristische und scholastische Philosophie*. Hirt, Breslau 1922.
- F. Hilt, *Gregors von Nyssa Lehre vom Menschen*. Diss., Köln 1890.
- Jaroslav Hruban, *Esthetika svatého Augustina*. Příspěvek k psychologii a vývojovému významu křesťanského myšlení. Matice Cyrilometodějská, Olomouc 1920.

- Régis Jolivet, *Dieu soleil des esprits*. Desclée de Brouwer, Paris 1934.
- Régis Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. J. Vrin, Paris 1931.
- Régis Jolivet, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*. Denoel, Paris 1932.
- Pierre de Labriolle, *L'histoire de la littérature latine Chrétienne*. Société des Belles-Lettres, Paris 1924.
- Milan Machovec, *Svatý Augustin*. Orbis, Praha 1967
- Jules Martin, *La doctrine sociale de Saint Augustin*.] Tralin, Paris 1912.
- J. K. Miklík, *K přesnosti myšlení*. Doslov k práci filosofa Brentana. (V přílohách patristické texty o lidské přirozenosti, p. 99-120, 125-142). Stará Říše na Moravě 1934.
- Miscellanea Augustiniana. Testi e studi pubblicati a cura dell'Ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario dalla morte del Santo Dottore. Tipografia Vaticana, Roma 1930/31.
- Johannes Munk, *Untersuchungen über Klemens von Alexandrien*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1932.
- Nemesios z Emesy, *O přirozenosti člověka*. Migne P. G. 40.
- Franz Oehler, *Bibliothek der Kirchenväter*. W. Engelmann, Leipzig 1859.
- Fernand Prat, *The Theology of St Paul*. Burns, Oates and Washbourne, London 1928.
- Erich Przywara, *Augustinus*. Die Gestalt als Gefüge. J. Hegner, Leipzig 1935.
- Rauscher-Altaner, *Patrologie*. Herder, Freiburg im Br. 1931.
- Bernard Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin*. M. Riviere, Paris 1925.
- Řehoř z Nyssy, *O stvoření člověka*. Migne P. G. 44-46.
- Emmeran Scharl, *Recapitulatio mundi*. Der Rekapitulatinsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt. Furche Verlag, Berlin 1937.
- H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. C. B. Mohr, Tübingen 1950.
- B. Steidle, *Patrologia seu Historia antiquae litteraturae ecclesianisticae*. Herder, Freiburg im Br. 1931.
- Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*. Franz Kirchheim, Mainz 1891.
- František Sušil, *Spisy svatých Otců apoštolských a Justina Mučenníka*. Dědictví sv. Prokopa, Praha 1874.
- Jozef Špirko, *Patrologia*. Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1950.
- Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*. Im Anschluss an die Schrift De civitate Dei. R. Oldenbourg, München und Berlin 1915.

4. ČLOVĚK PODLE NAUKY SVATÉHO TOMÁŠE AKVINSKÉHO

Svatý *Tomáš Akvinský* se narodil kolem 1226 na hradě Roccasecca u Aquina v provincii neapolské jako potomek lombardského šlechtického rodu. Ve věku pěti let byl přijat jako oblát v opatství na Monte Cassino. Jako student neapolské university, kde jej Petr de Hibernia uvedl do filosofie Aristotelovy, vstoupil proti vůli své rodiny do řádu dominikánského 1244. Brzy potom odešel na studie do Paříže. Skončil je v Kolíně jako žák svatého Alberta Velikého. 1252 se vrátil na pařížskou universitu, aby tam získal hodnost magistra theologie. Učil pak v Paříži jako baccalaureus biblicus a baccalaureus sententiarum 1252-55, jako magister in theologia 1256-59. Povolán zpět do Itálie byl generální kapitulou svého řádu jmenován 1260 generálním kazatelem a působil jako lector curiae na dvoře papeže Urbana IV. v Orvietu, 1265 mu svěřila provinciální kapitula v Anagni řízení řádového studia u Svaté Sabiny v Římě. Později působil opět nějaký čas jako lector curiae na dvoře Klementa IV. ve Viterbu. V letech 1269-72 znovu přednášel na universitě pařížské a utkal se v četných kontroverších s latinskými averroisty a augustinovci. Ty spory skončily jeho odvoláním na universitu neapolskou : tam učil od 1272 až do smrti. Zemřel 7.3.1274 ve Fossanuova na cestě k druhému koncilu lyonskému. 1323 jej prohlásil papež Jan XXII. za svatého, 1567 Pius V. za učitele církevního a 1880 Lev XIII. za patrona vysokých katolických škol.

Z oboru filosofie napsal svatý Tomáš kromě osmi menších spisů filosofických 13 komentářů k Aristotelovi, z oboru apoloogie *Summu filosofickou*, zvanou též *Summou proti pohanům* (*Summa contra gentiles*), především proti arabským filosofům, *Odůvodnění víry proti Saracenům, Řekům a Armenům* (*De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*),

Proti bludům Řeků (Contra errores Graecorum); z oboru soustavné bohovědy *Komentář ke 4 knihám Sentencí Petra Lombardského*, *Souhrn bohovědy pro Reginalda*, *Summu theologickou* (Summa theologica) tak zvaný doplněk napsal jeho žák Reginald Pipernský), z oboru otázek projednávaných při veřejných disputacích *Quaestiones quodlibetales* (11 knih), *Quaestiones disputate de veritate* (11 knih); z oboru biblické exegeze výklady knihy Jobovy, žalmů nokturnových prvních čtyř dnů v týdnu, Velepísň, Isajáše, Jeremiáše, Nářku Jeremiášova, Zlatý řetěz o 4 evangeliích, výklad listů svatého Pavla aj.; kromě toho řadu menších spisů věroučných, z nichž nejvýznamnější jsou *O člancích víry a svátostech* (De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis), *O Božích jménech* (In Dionysium de divinis nominibus), *Výklad Boetiova spisu o Trojici* (In Boethium de Trinitate) a řadu spisů z oboru praktického užití filosofie a bohovědy, z nich nejvýznamnější je *O vládě panovníků* (De regimine principum ad regem Cypri).

Nauka svatého Tomáše Akvinského je universální soustava filosoficko-theologická, v níž je v soulad uveden rozum a víra, hmota i duch, příroda i nadpříroda, čas i věčnost. Svatý Tomáš nejenže obhájil pravý smysl učení Aristotelova proti poruchám vykladačů, ale opravil a doplnil je tam, kde se Aristoteles mylí nebo kde váhá. S Aristotelem přibírá celý starověk, svědectví Písma a Otců, ba i to, co dobrého řekli Židé a Arabové, ne aby snad je eklekticky shrnul, nýbrž aby dovršil a dotvořil myšlenkový odkaz věků. Pojmy přirozené filosofie přesazuje do nové půdy a pod nové nebe, totiž pod nebe nadpřirozené, aby nesly ovoce lepšího rozumění pravd Božích. Jeho filosofie je sice zbudována jen na evidencích rozumových, ale přesto je svatý Tomáš ne pouhým filosofem, nýbrž bytně a v nejvlastnějším smyslu theologem, který dovede obhájit na jedné straně pravdy řádu přirozeného a hodnoty rozumu, ale na druhé straně i nadpřirozené pravdy a hodnoty víry.

Jako přirozená jednota duše a těla je člověk svatému Tomáši mezníkem dvou světů (*De anima* q un, art 1.), světa duchového a světa hmotného. Ve svých výkladech o člověku, jimž jsou věnovány rozsáhlé části *Summy theologické* (1, q 75-90; 1-2, q 22-48) i *Summy*

filosofické (2, q 46-90) jakož i souboru *Quaestiones disputatae* uplatňuje zásady filosofie Aristotelovy, a to jak proti averroistům, tak proti augustinovcům své doby. Spojení duše a těla není podle jeho učení nahodilé, nýbrž podstatné: *homo est quid unum non solum per accidens, sed per se essentialiter*. Nemohou být v člověku dvě podstaty nahodile spojené: hmota, ryzí možnost, je v člověku utvářena jediným specifickým principem, který je zároveň podstatným kořenem života vegetativního, sensitivního a intelektivního. To by nebylo možné, kdyby jedna a táž duše měla být nejen kořeným, nýbrž i neprostředním principem tak rozdílných úkonů životních. Možné však to je, je-li duše činná skrze podřízené mohutnosti. Duše je principem úkonů vegetativních svou mohutností výživnou, růstovou a množivou, úkonů sensitivních svými mohutnostmi smyslovými, úkonů intelektivních svými mohutnostmi duchovými, rozumem a vůlí.

1. *Podstata duše*

V *Summě contra Gentiles* uvažuje svatý Tomáš nejprve o tom, co duše není. Duše není ani temperament (*complexio*), jak učil Galenus, ani harmonie, jak učili Empedokles a Dinarchos, ani tělo, jak se domnívají někteří filosofové (2, q 63-65). Může sice něco tělesného být principem života, na příklad oko nebo srdce, ale ne prvním, nejhlubším a immanentním principem. Být životním principem nepřisluší tělu — jinak by musila každá hmotná věc být živá.

Za základ svých výkladů bere svatý Tomáš Aristotelovu definici duše (*De anima* II/1, 411a): » Duše je první skutečnost (podstatný tvar) ústrojného těla majícího život v možnosti. « Podle nauky Aristotelovy, kterou později přepracoval svatý Albert Veliký a usoustavnil svatý Tomáš, je každá věc složena z tvaru a látky.

Tvarem se nerozumí vnější tvar, který scholastikové nazývají tvarem případným (*forma accidentalis*), nýbrž tvar podstatný (*forma substantialis*), který určuje hmotu uvnitř (*forma dat esse rei*) a činí věc tou věcí, kterou jest. Látkou se nerozumí hmota ve smyslu fyzikálním, poněvadž hmota je už složenina z tvaru a látky, nýbrž ve smyslu metafysickém : nazývá se též první látkou (*materia prima*). Látka je to, z čeho se něco stává, tvar pak to, čím se to stává. Má-li se poměr tvaru a látky určit ještě přesněji, je třeba říci, že tvar a látka jsou v podobném poměru jako uskutečnění (*actus*) a možnost (*potentia*). Tvar je princip činný (dynamický), látka princip trpný (materiální). Tvar a látka spolu tvoří podstatu věci. Ani látka sama ani tvar sám nejsou podstatou fyzické věci, nýbrž obojí zároveň. Látka sama o sobě nemá vlastní existenci, je skutečná jen ve spojení s tvarem. A poněvadž nemá vlastní existence, není ani sama sebou poznatelná, nýbrž jen skrze tvar. Látka není možná bez tvaru : ale tvar bez látky možný je. A proto se rozeznávají tvary subsistující a tvary nesubsistující. Tvary subsistující jsou bytosti duchové, čiří duchové a lidské duše. Tvary nesubsistující jsou tvárné principy všech nerozumných přírodních věcí, duší živočišnou a rostlinnou počínajíc.

Duše sice je útvárným prvkem těla, ale ve své podstatě je nehmotná, jak je patrné z její rozumové činnosti. Rozumová činnost je na hmotě nezávislá, jak svědčí schopnost rozumu tvořit abstraktní pojmy. V duchu Aristotelově rozeznává svatý Tomáš tři stupně abstrakce. Na prvním stupni, ve vědách přírodních, odezírá rozum od individuální hmoty a vidí ne tento nerost, tuto rostlinu, tohoto živočicha, které vnímáme smysly, nýbrž přirozenost nerostu, rostliny a živočicha ; na druhém stupni, v matematice a geometrii, rozum odezírá od smyslové povahy předmětů a vidí podstatu trojúhelníka, kruhu nebo koule nebo čísla a zkoumá jejich vlastnosti a vztahy. Je zřejmé, že idea kruhu není

pouhý obraz složený z individuálních kruhů nebo jejich průměr, obraz, v němž by se individuální rozdíly vylučovaly a podobnosti zesilovaly což by dávalo průměrný kruh, ani velký ani malý : jde o podstatu kruhu, jeho výměr a jeho vlastnosti nutné a obecné, které má právě tak velký kruh jako malý nebo prostřední. Kdežto obraznost si nedovede představit mnohoúhelník o tisíci stran, rozum takový mnohoúhelník zná. Na třetím stupni abstrakce, v metafysice, rozum odezírá od vší hmoty, aby se dobral bytnosti věcí, která není dostupná smyslem, nýbrž jen rozumu. Jen rozum může postihnout smysl slova »býti«. Předmětem rozumu není barva nebo zvuk, nýbrž bytí. Důkazem toho je, že všechny ideje předpokládají ideu bytí a že duši každého soudu je sloveso býti. Na třetím stupni poznává rozum i vlastnosti jsoucí, jednotu, pravdivost, dobrost. Poznává i první naprosto nutné a obecné principy kontradikce a identity, kauzality a finality, které přesahují obraznost. A konečně reflexním aktem poznává i sám sebe a své činnosti. Z činnosti lze usuzovat na bytnost. Je-li činnost duše nehmotná, je nehmotná i duše sama. Z nehmotnosti duše lze odvodit i její substancialitu. Duše v pojetí svatého Tomáše není substance, která by hrála roli tvaru, ani tvar, který by nemohl být substancí, nýbrž tvar, který má a uděluje substancialitu. Není náhoda, že na doklad svého učení o duši jako něčem svébytném (*aliquid subsistens*), cituje svatý Tomáš text svatého Augustina : » Kdokoli pozoruje, že přirozenost duše je podstata a že je nehmotná, vidí, že bloudí ti, kteří ji pokládají za tělesnou, protože k ní přidávají to, bez čeho si nedovedou myslit žádnou přirozenost, totiž tělesné zjevy.« (*Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ab hoc errare, quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias. De Trin. VI. S. th. 1, q 75, a 2.*) Svatému Augustinu nešlo o důkaz, že duše je substance, nýbrž

o důkaz, že duše je substance nehmotná. Pro svatého Tomáše je netělesnost duše mimo pochybnost, ale nikoli její substancialita. Že duše lidská je podstata a ovšem podstata netělesná, vyvozuje svatý Tomáš z rozumové činnosti duše. Rozumem poznává člověk přirozenost těles. To, co může poznávat určité předměty, nesmí mít nic z jejich přirozenosti, poněvadž to by pak bránilo poznávat jiné předměty — jako vidíme, že jazyk nemocného, je-li zkažen hořkou šťávou, nemůže chutnat něco sladkého, poněvadž vše se mu zdá hořké. Kdyby tedy rozumový prvek měl v sobě přirozenost nějakého tělesa, nemohl by poznávat všechna tělesa. Z toho vyplývá, že lidská duše je něco netělesného a svébytného.

Ovšem zde se vynořuje otázka, jak může netělesná podstata být současně částí jiné podstaty a tvořit s ní celek, který není jen případnou složeninou. Jinými slovy, inkohERENCE nauky, která začíná Platonem a končí Aristotelem, se zdá přímo hroživá. Avšak svatý Tomáš nikdy nezapomíná, že ne smysl vnímá, nýbrž člověk a že ne rozum myslí, nýbrž člověk. Intelekt bez těla jest mu jako ruka odřatá od svého těla, jako část celku, mrtvá a nečinná, jakmile je oddělena. (S th 1 q 75 a 2 ad 1.) Mají-li duchové podstaty, jako je lidská duše, poznávat hmotný svět, je nezbytné, aby vstoupily ve styk s ním prostřednictvím hmotného těla. Zdánlivá obtíž otázky, jak je možné, aby se duchová podstata spojovala s hmotou, je zaviněna tím, že si představujeme duši a tělo jako dvě podstaty, z nichž vzniká třetí, která je člověkem. Ve smyslu takové představy by thomismus byl vskutku jen spojení prvků platonských a aristotelových. Bytnost člověka však není kombinace dvou podstat, nýbrž podstata komplexní, která má svou substancialitu od duše jakožto ústavního a útvarného principu. Subsistencí se liší lidská duše od duše zvířecí. Podle nauky aristotelické jen myšlení se uskutečňuje bez tělesného ústroje. Avšak na činnosti smyslové mají podíl i

ústroje tělesné. Duše, která je principem jen úkonů smyslových a ne duchových — a taková je duše zvířecí — nemá činnosti na hmotě subjektivně nezávislé a tudíž ani nemá samostatného a na hmotě nezávislého bytí (S th 1 q 75 a 3). Z duchovosti a substanciality duše vyplývá i její nezničitelnost a nesmrtelnost. Skutečnost, že poznáváme bytí v jeho obecnosti a jeho zákonitosti, pokládá svatý Tomáš za známku nesmrtelnosti duše. Rozum chápe bytí absolutně a v každé době. Proto každá bytost obdařená rozumem touží být vždy. Avšak přirozená touha nemůže být marná. Proto každá rozumová podstata je neporušitelná (S th 1 q 75 a 6. Cf. S ph 2 q 55).

Z toho, že lidská duše je nehmotná a tak převyšuje duši zvířecí, následuje dále, že duše nemůže být v hmotě v možnosti, ani vytvořena plozením, nýbrž že může být stvořena jen Bohem z ničeho bez použití nějaké předem existující látky. (S th 1 q 118 a 2.) To, co je činné bez hmoty, je a vzniká bez hmoty. *Id quod operatur independenter a materia pariter est et fit seu potius producitur independenter a materia.*

Smrtí tělesnou nekončí život duše. Lidská duše má subsistentní bytí a tudíž nepřestává existovat jestliže něco jiného, s ní spojeného, tedy tělo, je zničeno. Duše je podstatný tvar, první skutečnost. Tvar se však nemůže odloučit od sebe samého a nemůže nebýt tím, čím je.

2. Duše podstatným tvarem těla

Princip rozumové činnosti, lidská duše, je podstatným tvarem těla. Tu thesi dokazuje svatý Tomáš především z činnosti rozumové. To, co v nějaké věci je prvním a nejhlubším principem činnosti, je zároveň i podstatným tvarem. Důvodem je, že nic není činné, leč pokud je v uskutečnění. A každá věc je tím, čím

je v uskutečnění a čím má prvotní a specifické bytí. Duše je tedy první a nejhlubší základ činnosti v živých bytostech. A duše lidská je principem všech vegetativních, sensitivních i intelektivních úkonů lidské bytosti. Ač je duše tvarem těla a zdrojem života vegetativního a sensitivního, je přesto principem duchovým, neboť » čím je tvar vznešenější, tím méně je pohřížen v hmotu, tím více ji ovládá a tím více se jeho činnost povznáší nad hmotnost « (S th 1 q 76 a 1).

Již duše zvířecí je obdařena smyslovým poznáním ; duše rozumová může tedy jako tvar těla ovládat tělo a být obdařena poznáním rozumovým. Duchová a sub-sitující duše dává tělesné hmotě účast na své vlastní existenci, která se tak stává jedinou existencí lidské složeniny. To je důvod, proč duchová duše na rozdíl od duše zvířecí existuje i po zkáze těla, které oživovala. Z toho také vyplývá, že duchová duše, je-li odloučena od těla, podržuje svou přirozenou sklonnost k tělu jako těleso vymrštěné do výše podržuje spád ke středu země (*Ibid.* ad 6).

Rozumná duše není číselně táž pro všechna lidská těla ; kdyby tomu tak bylo, byli by Sokrates a Platon týmž myslícím subjektem a nebylo by možné rozeznat myšlenky jednoho od myšlenek druhého. Z toho plyne dále, že lidská duše má bytostný vztah k lidskému tělu, a to tato individuální duše k tomuto individuálnímu tělu. Duše od těla odloučená zůstává tedy individuována vztahem k svému tělu, s nímž přirozeně touží být opět spojena a s nímž vskutku spojena bude podle božského zjevení při vzkříšení těl (S th 1 q 76 a 1 ad 2).

Duše lidská je jediným tvarem lidského těla a dává hmotě, kterou ovládá, život sensitivní, vegetativní, ba i tělesnost. Důvod je, že kdyby bylo v člověku více podstatných tvarů, pak by nižší tvar, který by dával hmotě tělesnost, již vytvářel podstatu a ostatní tvary by byly jen případné a ovšem člověk by nebyl svou přirozeností jeden : *homo non esset unum simpliciter*. Jeli-

kož je duše podstatným tvarem těla, je celá v celém těle a celá i v každé jednotlivé jeho části. Podstatný tvar je totiž dokonalost celku a částí zároveň. Tím, že duše svou podstatou je přítomna v celém těle, není vyloučeno, že by svou sílu a působnost nemohla zvláště rozvíjet v určitých ústrojích těla jako je mozek a ústroje smyslové.

Zdůrazněním jednotnosti podstatného tvaru v člověku popudil svatý Tomáš proti sobě františkánské theology své doby. Zvláště ostře proti němu vystoupil John *Peckham* a dal podnět k prudkým kontroversím, jež skončily odvoláním svatého Tomáše z učitelské stolicе pařížské. V řadě pozdějších odpůrců Tomášových vynikl *Matouš z Aquasparty*, *Duns Scotus* a *Vilém De la Mare*, který nedlouho po smrti svatého Tomáše v polemickém spise *Correctorium fratris Thomae* uveřejnil dlouhý seznam naukových rozdílů mezi Tomášem a františkány a za hlavní prohlašuje Tomášovo učení o jednotnosti podstatného tvaru v člověku. Na obranu Tomášovu se postavili četní dominikáni, zejména Vilém z Hotunu, Tomáš ze Suttony a Jiljí z Lessines. Definice koncilu viennského 1311 proti františkánu Petru Janu Olivimu, že rozumná duše je sama sebou (*per se*) podstatným tvarem těla, byl boj proti psychologii svatého Tomáše rozhodnut. Jeho pojetí je rozhodně bližší definici koncilu než nauka jeho odpůrců, proti níž sice definice koncilu přímo zaměřena není, takže se ve škole františkánské udržovala i po koncilu vienneském, ale také neobsahuje nic, co by mohlo být oporou učení o pluralitě tvarů v člověku. V knize *Die vier Phasen der Philosophie* (Leipzig 1926) tvrdí Franz *Brentano*, že definice koncilu vienneského, cele poplatná Aristotelovi, nemá opory ani u řeckých ani u latinských Otců, a zvláště zdůrazňuje, že *Řehoř Nysský*, který jediný se zmiňuje o Aristotelově výměru duše, ji popírá. Především je třeba říci, že koncil nechtěl rozhodovat teprve, že duše je podstatným tvarem těla, nýbrž že je jeho *tvarem bezprostředním* (*per se*) a tím

vyloučil, že by tělo bylo vnitřně utvářeno prostřednictvím jiné duše. Otázka, jak rozumná duše bezprostředně a sama sebou utváří a oživuje tělo, nebyla církví nikdy definována : je to otázka ryze filosofická a musí být řešena důvody filosofickými. To zvláště zdůrazňuje Josef M. Scheeben (*Handbuch der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg im Br 1878, Bd 2, p. 153). Je pravda, že Řehoř Nysský, jehož se Brentano dovolává, bojuje proti Aristotelově větě : duše je podstatný tvar hmotného a ústrojného těla majícího život v možnosti. J. K. Miklík (*K přesnosti myšlení*. Doslov k práci filosofa Brentana. Dobré Dílo, Stará Říše 1934) ukazuje, že nezáleží na tom, porozuměl-li Řehoř Nysský Aristotelovi či ne a také ne na tom, jak ho posuzuje, nýbrž jen na tom, zdali sám vlastními výklady se přibližuje tomu, co bylo na koncilu vienneském předpokládáno nebo definováno. Z výňatků, které Miklík připojil ke své knize, je zřejmé, že Řehoř se s definicí koncilu věcně shoduje. Stačí uvést :

» Mnoho lidí se již vyslovalo o duši a každý z nich ji definoval podle své hlavy. Avšak naše mínění o ní je toto : Duše je podstata stvořená, živoucí, myslící, která sama sebou dává ústrojnému a smysly opatřenému tělu životní mízu jakož i sílu, aby rozuměla všem počítkům, pokud trvá přirozenost, jež je jich schopna « (*Peri psyches kai anastaseós*. P. G. 46, 29).

A z jiného spisu :

» Jako tělo se vyvíjí od nejmenšího zárodku až k úplné zralosti, tak i činnost duše, která je se svým nositelem harmonicky sloučena, vzrůstá a zvětšuje se zároveň s ním. V prvním stadiu vývoje proniká z ní, podobně jako z kořene, který je skryt v zemi, toliko síla živící a dávající vzrůst, poněvadž nepatrnost substrátu ji držícího více nepřipouští. Když pak vyjde tvoreček na světlo boží a ukáže slunci své pupeny, tehdy rozkvétá i půvab smyslového poznání. A když již vyspěje zcela a vyžene do výše, tu jako plod počíná prokmitati rozumová síla, nezjevujíc se náhle, nýbrž rostouc pěkně úměr-

ně se zdokonalováním tělesného ústrojí a vydávajíc vždy tolik ovoce, kolik připouští zdatnost nositele. Tážeš-li se však po činnostech duše v utváření těla, pohlédni na sebe, volá Mojžíš, a budeš moci čísti jako v knize dějiny skutků duše. Přirozenost sama ti vypravuje, zřetelněji než kterákoli řeč, o rozmanitých činnostech duše v těle, jak při vytváření celku, tak i jednotlivých částí (*Peri kataskeués anthrópu* 29. Dr Franz Oehler, *Bibliothek der Kirchenväter*. Wilh. Engelmann, Leipzig 1859, L/3 p. 169 sq).

A z dalších řeckých i latinských patrologických textů, které Miklík uvádí, vysvětává, že i bez vienneské definice bychom museli lidskou duši nazývat podstatným tvarem těla na základě nejstaršího učení Církve počínajíc Tertullianem a končíc Augustinem. Vienneský koncil není tudíž v rozporu s dosavadním učením Církve o poměru duše a těla, nýbrž je jeho korunou.

3. Život a smysly

Duše je životní princip všech lidských činností vegetativních, sensitivních a intelektivních. Ty činnosti nevykonává duše sama sebou, svou bytností, nýbrž reálnými potencemi, silami, jimiž je obdařena a které se od ní liší. A ty síly se dělí a rozlišují podle svých úkonů a ty opět podle svých předmětů. (S th 1 q 77 a 1-3.)

Essence duše je nepochybně mohutnost reálná. Ale ta essence není existencí (jen v Bohu je essence totéž, co existence, poněvadž Bůh je bytost naprosto svébytná — *ens a se*). Existence se tedy liší od poznání a chtění, neboť nejprve je třeba existovat a potom lze jednat. Essence duše je reálná schopnost existence, a proto v ní musí být schopnosti nebo mohutnosti, kterými poznává, chce, představuje, cítí, vidí, slyší etc.

Naukou o reálném rozdílu mezi duševními schopnostmi a bytností duše opouští svatý Tomáš názory

svatého Augustina, Viléma z Auvergne a jiných myslitelů a přiklání se k Aristotelově teorii mohutností, kterou propracoval Avicenna. S Aristotelem pak rozeznává pět rodů mohutností duševních : » Mohutnosti pak míníme bylinné, smyslové, žádostivé, hybné podle místa a rozumové « (S th 1 q 78 a 1). Co se týká mohutností majících význam pro úkon poznání, rozeznává se pět smyslů vnějších, zrak, sluch, čich, chuť a hmat, a čtyři smysly vnitřní, totiž obecný smysl, fantasie či obraznost, smysl hodnotící (*aestimativa*) a smyslová paměť (S th 1 q 78 a 4). Předmětem mohutnosti bylinné (vegetativní) je tělo, jehož podstatným tvarem je duše. Povaha těla vyžaduje, aby duše v něm vykonávala trojí činnost. První činností přijímá tělo od duše bytí a tomu slouží schopnost plodivá. Kdežto věci neživé přijímají zároveň se svým specifickým bytím i příslušnou velikost, rodí se živé bytosti ze semene, a proto jsou v počátcích své existence nerozvinuty. A tak kromě schopnosti plodivé jest jim třeba i schopnosti růstové, kterou se rozvíjejí ve svou přirozenou velikost. Ten růst by nebyl možný, kdyby se něco neproměňovalo v podstatu rostoucí bytosti (*De anima* q un a 13 ad 15). Ta proměna se uskutečňuje zpracováním a strávením vnějších látek. Záchova jedince vyžaduje tudíž schopnosti výživné, která mu stále nahrazuje, co ztratil a co mu chybí, aby dosáhl příslušné velikosti a vytvářel símě potřebné k svému rozmnožování. Smyslová schopnost duše představuje nejnižší formu poznání. Smyslové vnímání obsahuje pět činností, z nichž první a zároveň nejjednodušší je smysl vlastní odpovídající neprostředním modifikacím, které v duši působí smyslové skutečnosti. Smysl vlastní se pak dělí opět na různé schopnosti podle různých smyslových vjemů, které je schopen přijmout. Těch smyslových schopností je pět : důvod toho počtu není v počtu čidel, poněvadž ústroje jsou kvůli mohutnostem a ne mohutnosti kvůli ústrojům, nýbrž v tom, co vlastně a o sobě patří ke smyslu, to jest trpná způso-

bilost změny vlivem vnějších smyslových předmětů a tudíž podle rozmanitosti vnějších smyslových předmětů se vlastní smysl rozlišuje na zrak, sluch, chuť, čich a hmat (S th 1 q 78 a 3).

Je-li pravda, že příroda nečiní nic nadarmo a nerozmnožuje bytosti bez potřeby, je neméně pravda, že jim nikdy neodpírá, čeho potřebují. Smyslová duše musí tedy vykonávat tolik činností, kolik je třeba, aby dokonalý živočich mohl žít.

» Jest pak uvážiti, že k životu dokonalého živočicha se vyžaduje, aby nejen vnímal věc za přítomnosti smyslového předmětu, nýbrž také za jeho nepřítomnosti. Jinak, ježto pohyb živočichův sleduje vjem, nehnul by se živočich k hledání něčeho nepřítomného ; ale opak toho se jeví nejvíce u živočichů dokonalých, kteří se pohybují postupujícím pohybem : pohybují se totiž k nějakému pojatému a nepřítomnému předmětu. Je tedy nejen třeba, aby živočich skrze smysl přijal podoby smyslových věcí, když je měněn v jejich přítomnosti, nýbrž také, aby je podržel a zachovával. Avšak při tělesných předmětech přijímati a podržeti se uvádí na různé původy : neboť vlhké dobře přijímají a špatně drží, kdežto u suchých je to naopak. A tak jelikož smyslová mohutnost je uskutečnění tělesného ústrojí, musí býti jiná mohutnost, která přijímá podoby smyslových předmětů a která je zachovává. — Dále jest uvážiti, že kdyby se živočich pohyboval jen kvůli tomu, co jej těší nebo rmoutí, nebylo by třeba v živočichu stanoviti leč vnímání tvarů, které přijímá smysl, z nichž se těší nebo jichž se děší. Ale živočichu je nutné, aby hledal nebo odmítal některé věci nejen proto, že jsou vhodné nebo nevhodné smyslu, nýbrž i pro nějaké jiné výhody a užitky nebo škody, jako ovce, vidouc přicházeti vlka, prchá, ne pro nepěknou barvu nebo postavu, nýbrž pro přirozené nepřátelství ; a podobně pták sbírá stéblo, ne že by lahodilo smyslu, nýbrž proto, že je užitečné na hnízdění. Je tedy živočichu nutné, aby vnímal ty pojmy, které nevnímá vnější smysl. A je třeba, aby to vnímání mělo nějaký jiný původ, ježto vnímání smyslových tvarů má základ ve smyslové změně, ale nemá v něm základ vnímání zmíněných pojmů. Tak tedy na vnímání tvarů smyslových je zařízen smysl vlastní

a obecný, na podržení pak nebo zachování těch tvarů je zařizena fantasie čili obrazivost, což je totéž : je totiž fantasie čili obrazivost jako nějaký sklad tvarů přijatých skrze smysl. Na vnímání pojmů, které se nepřijímají skrze smysl, je dále zařizena síla hodnotící. Na zachování pak jich síla pamatující, která je jakýmsi skladem takových pojmů. A známkou toho je, že začátek pamatování u živočichů nastává z nějakého takového pojmu, třebaže je škodlivé nebo příhodné. A sám pojem minulého, jehož dbá paměť, se počítá k takovým pojmům « (S th 1 q 78 a 4).

Zkoumání vyšších smyslových schopností duše nás vede na práh činnosti rozumové. Schopnosti hodnotící (*aestimativa* — výraz značící přibližně totéž, co instinkt), kterou zvířata rozlišují, co je jim užitečné a co škodlivé, odpovídá u člověka jednotlivostní um (*ratio particularis*), který srovnává jednotlivostní pojmy podobně jako rozum pojmy obecné ; zvířecí paměti odpovídá u člověka rozpomínání (*reminiscentia*). Ale to ještě nejsme u rozumu v pravém smyslu. Jednotlivostní um je vlastně rozum trpný a to je mohutnost smyslového řádu, poněvadž vnímá jen jednotlivostní předměty, kdežto rozum ve vlastním významu se vyznačuje schopností pojmut obecné. Podobně rozpomínání se liší od spontánního probouzení vzpomínek, které je vlastní paměti živočišné : předpokládá totiž jakousi sylogistickou dialektiku, kterou přecházíme od jedné vzpomínky k druhé, jakési vyhledávání minulých věcí — ale to se děje podle jednotlivostních představ (*intentiones*), nikoli podle obecných pojmů, takže o poznání rozumovém nemůže být ještě řeči. Lze tedy říci, že smyslové mohutnosti duše jsou u člověka přesně téže povahy jako u zvířat, aspoň máme-li na zřeteli to, co je v nich vskutku smyslové ; zvláštní hodnota, kterou ty mohutnosti mají u člověka, je jim dána od rozumu, s nímž jsou spřízněny.

4. *Poznání rozumové*

Dokonalost a vznešenost duše je v rozumu. Přesto však není duše rozumem ve vlastním smyslu, poněvadž kromě činností rozumových vykonává také činnosti vegetativní a sensitivní. Hned na počátku svého pojednání o rozumových mohutnostech zdůrazňuje svatý Tomáš, že náš rozum má trpnou, receptivní povahu. Trpností se zde nerozumí ani utrpení ani fysická alterace, nýbrž prostě přechod z možnosti do uskutečnění. Lidský rozum stojící na nejnižším stupni v říši duchových bytostí a v největší vzdálenosti od rozumu božského, je v možnosti vzhledem ke všemu, co je rozumově poznatelné, obrazně s Aristotelem řečeno, je jako » vyhlazená deska, na níž nic není napsáno « (S th 1 q 79 a 2). Na druhé straně však nelze vysvětlit lidský rozum jinak než jako mohutnost zároveň i činnou (*intellectus agens*). Jelikož trpný rozum (*intellectus possibilis*) je vzhledem k poznatelným skutečnostem v možnosti, je třeba, aby ty skutečnosti nějak hýbaly tím rozumem a tak se uskutečnilo poznání. Nic se neuvádí z možnosti do uskutečnění leč skrze něco, co už v uskutečnění je. Je tudíž třeba stanovit nějakou sílu na straně rozumu, která by uskutečňovala poznání odloučením podob od hmotných podmínek a tou silou je rozum činný (*Ibid.* a 3). Smysly totiž vnímají vnější skutečnosti jen v jejich individuální a hmotné podobě. Ty smyslové vjemy nejsou inteligibilní v uskutečnění, nýbrž jen v možnosti. A aby se inteligibilními staly, musí být zbaveny individuálních a hmotných vlastností. A to je úkol rozumu činného, který ze smyslových představ tvoří rozumové pojmy. Ta činnost se nazývá abstrakcí.

Svatý Tomáš se zabývá dále otázkou, zdali činný rozum je mohutnost duševní nebo síla převyšující duši, jak se domnívali někteří filosofové. Je zřejmé, že nad rozumovou duší je rozum vyšší, od něhož má duše rozumovou schopnost. To, co má podíl na něčem, co je

pohybováno a co je nedokonalé, předpokládá vždy existenci toho, co svou bytností je nehybné a dokonalé. Avšak lidská duše je intelektivním principem jen účastí na rozumu vyšším : a známkou toho je, že její rozumění je vždy jen částkové a nedokonalé a že se dobírá pravdy diskursivním postupem (dovozováním). Je tedy třeba, aby byl nějaký vyšší rozum, který by duši uschopňoval k rozumění (S th 1 q 79 a 4). Tím vyšším odděleným rozumem není činný rozum, jak se někteří domnívali : činný rozum není něco odděleného, jak svědčí sama jeho schopnost abstrakce. Žádná činnost nepřísluší nějaké věci leč skrze prvek tkvící v ní tvarově. Musí tedy být v duši síla, která je původem té činnosti, jinými slovy činný rozum je vlastní schopnost duše. A tím vyšším rozumem, od něhož lidská duše má schopnost rozumění, je sám Bůh, jak svědčí doklady zjevení (S th 1 q 79 a 4). Činný rozum není jen jediný, jak učili Arabové, nýbrž činných rozumů je tolik, kolik je duší, neboť by bylo nesmyslné připisovat jeden a týž činný princip velkému počtu různých subjektů (S ph 2 q 76).

K rozumovým schopnostem duše náleží podle svatého Tomáše především paměť. Avicenna v důsledku své nauky o jednotě činného rozumu to popírá. Náзор Avicennův odporuje nejen učení Aristotelovu, nýbrž i rozumu. Neboť co se v něčem přijímá, přijímá se v něm podle způsobu přijímajícího (*quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis*). Rozum však je stálejší a méně pohyblivý než tělesná hmota. A vidíme-li, že tělesná hmota nejen že drží tvary, které přijímá, ale že je drží i dlouho potom, kdy přestala působit skrze ně, tím spíše rozum přijímá nepohnutelně a neztratitelně rozumové podoby, ať převzaté od smyslů nebo také od nějakého vyššího rozumu. A tak vezme-li se paměť pouze jako síla přechovávající podoby, musí se uznat, že paměť je v rozumu. Kdyby se však paměť brala jako schopnost uchovávat minulé jako minulé, nebyla by v rozumu, nýbrž ve smyslové mohutnosti

duše. Neboť minulé jakožto minulé znamená bytí v určitém okamžiku času a náleží tudíž do podmínek věcí jednotlivých. Postřeh tělesného a jednotlivého však přísluší smyslové mohutnosti duše. Patří-li paměť minulého duši smyslové, plyne z toho, že existuje kromě toho paměť ve vlastním smyslu rozumová, která uchovává pojmy a jejímž vlastním předmětem je obecné, od všech jednotlivostních podmínek odloučené (S ph 2 q 74 ; *De verit.* q 10 a 2 ; S th 1 q 79 a 6).

Paměť takto vymezená není nová mohutnost v rozumu, neboť v rozumu není jiného rozdílu než rozdíl mezi mohutnostmi činnou a trpnou. K pojmu trpné mohutnosti pak náleží přechovávat a přijímat — a to je vlastní obor paměti (S th q 79 a 7). Totéž platí o umu (ratio). Ani um není zvláštní mohutnost rozumová, což je zjevné, uváží-li se úkon rozumu a umu. Rozumět znamená prostě pojmut rozumovou pravdu. Avšak pracovat umem znamená od jednoho rozuměného postupovat k jinému, aby se poznala pravda. Proto poměr mezi umem a rozumem je týž jako mezi pohybem a klidem nebo mezi nabýváním a držením ; z nichž jedno je nedokonalé, druhé dokonalé. Lidský um postupuje od prvních zásad a usuzováním zjišťuje pravdu ; a když ji nalezne, opět ji srovnává s prvními zásadami — čili vychází od něčeho nehybného a končí v něčem klidném :

» Je pak jasné, že klid a pohyb se neuvádějí na rozličné mohutnosti, nýbrž na jednu a touž, a to i v přírodních vědách : protože skrze touž přirozenost je něco pohybované k místu a odpočívá na místě. Tedy mnohem spíše skrze touž mohutnost rozumíme a pracujeme umem. A tak je patrné, že v člověku rozum a um je táž mohutnost « (S th q 79 a 8).

Podobně popírá svatý Tomáš, že by vyšší a nižší rozum byly rozličné mohutnosti, dále že by rozumění (*intelligentia*) bylo jinou mohutností než rozum, že by rozum bádavý (*intellectus speculativus*) a rozum činorodý (*intellectus practicus*) byly zvláštní mohutnosti (Ibid a 9-13).

K nauce o rozumu jako mohutnosti poznávací připojuje svatý Tomáš výklad o souvislosti mezi smyslovým vnímáním a duchovým poznáním, počínající otázkou, zdali a jakým způsobem rozum poznává hmotné předměty. Zjišťuje nejprve, že duše poznává tělesa způsobem nehmotným, všeobecným a nutným. Proti Platonovi, který učil, že rozum nepoznává tělesa, nýbrž jen jejich oddělené podoby, zdůrazňuje svatý Tomáš jednak, že náš rozum vskutku tělesa poznává, jednak že to poznání má určitě ráz nehmotný, všeobecný a nutný. Kdyby nepoznával předmětů hmotných, nebylo by vůbec žádné vědy o nich. K tomu, aby rozum poznával tělesa, není nutné, aby přijímal v tom stavu bytí, v jakém jsou mimo rozum. Rozum přijímá *species*, představové podoby těles způsobem odpovídajícím své povaze, to jest nehmotně a nehybně. Jestliže smysl přijímá podobu zlata bez skutečného zlata a je-li tak zlato jinak v mohutnosti smyslové a jinak mimo duši, tím spíše přijímá rozum podobu těles, která o sobě jsou hmotná a pohyblivá, způsobem nehmotným a nepohyblivým, jak to odpovídá jeho duchové bytnosti. I tu platí zásada, že přijaté je v přijímajícím na způsob přijímajícího (S th 1 q 84 a 1).

Další otázka je, zdali v poznání těles je mediem poznání vlastní bytnost duše. Svatý Tomáš odpovídá záporně a prohlašuje, že jedině Bůh poznává svou bytností, ne však lidská duše a také ne anděl, neboť je-li nějaký rozum, který všechno poznává svou bytností, musí ta bytnost mít všechno v sobě nehmotně — to však je vlastní jen Bohu, poněvadž je první příčinou věcí a tudíž má v sobě jejich idey (S th 1 q 84 a 2). Na otázku zdali duše poznává vše jak tělesa tak netělesa, skrze přirozené podoby do ní vložené, odpovídá svatý Tomáš, že ne, a dovolává se jednak již dříve vyloženého potenciálního a trpného rázu naší poznávací mohutnosti, jednak zkušenosti: kdyby duše poznávala něco na základě vrozených podob, nemohla by

zapomínat. Chybí-li určitý smysl, chybí i příslušné poznání : slepý od narození nemá ponětí o barvách — musil by je však mít, kdyby rozumu byly vrozeny podoby všech věcí. (*Ibid* a 3.) Také novoplatonskou teorii, podle níž rozumové podoby plynou do duše z nějakých oddělených tvarů (inteligencí), svatý Tomáš odmítá, poněvadž kdyby tomu tak bylo, nepotřebovali bychom k poznání smyslů a spojení duše s tělem by bylo neúčelné (*Ibid.* a 4).

Další otázka, poznáváme-li tělesa a ovšem i netělesa ve věčných pravdách (*in rationibus aeternis*), poskytuje svatému Tomáši příležitost, aby se vyrovnal s augustinsko-františkánským pojetím problému poznání. Františkánská škola (svatý Bonaventura, Matouš z Aquasparty, John Peckham, Roger Marston, Vilém Falgar a jiní) vyvozuje jistotu poznání ze styku lidského ducha se světlem nejvyšší pravdy. Věčné světlo božských pojmů ozařuje náš rozum a činí jej formálně způsobilým poznat pravdu. Svatý Tomáš sice přijímá pojem *cognitio in rationibus aeternis*, ale vykládá jej ve smyslu své aristotelsky orientované psychologie poznání. Odmítá myšlenku, že by duše zde na zemi všechno poznávala ve věčných pojmech asi tak jako když vidíme v zrcadle věci, jež se v něm odrážejí, ale tvrdí, že naše duše poznává všechno ve věčných pojmech jako v prvním principu poznání, asi tak jako když v slunci vidíme to, co sluncem je ozařováno, poněvadž světlo rozumu je účastí na světle božském a poněvadž věci jsou jakožto nápodoby věčných pojmů pravdivé a poznatelné (S th 1 q 84 a 5).

Že by thomistické pojetí věčně souhlasilo s augustinsko-františkánským, nelze tvrdit. Právě učení o věčných pojmech označuje John Peckham za rozlišný bod mezi školou františkánskou a svatým Tomášem. Roger Marston výslovně polemizuje s Tomášovým výkladem nauky Augustinovy a dává najevo, že podle jeho názoru svatý Tomáš nepochopil učení svatého Augustina.

Nečerpá-li lidský duch své poznání věcí jak hmotných, tak nehmotných ani z hlubin své bytnosti, ani z věčných pojmů, zbývá jediný zdroj a tím je smyslová zkušenost, poněvadž představy, které činný rozum abstrakcí přetváří v rozumové pojmy, obsahově pocházejí z vnímání smyslového. V důsledku toho je i naše duchové poznání, pokud jde o poznávací materiál, závislé na smyslové zkušenosti. Jelikož představy nebývají pojmového rázu teprve úkonem činného rozumu, nelze ovšem smyslovou zkušenost označit jako výhradní a úplnou příčinu rozumového poznání; smyslová zkušenost je jen látkou příčiny (S th 1 q 84 a 6). Thesi o smyslovém původu rozumového poznání rozvádí svatý Tomáš do všech důsledků. Považuje za nemožné, aby náš rozum zde na zemi ve svém spojení s tělem něco aktuálně poznával, aniž by se obracel k představám. Zkušenost učí, že porucha tělesných orgánů, jež znemožňuje činnost obraznosti, způsobuje i poruchy ve vyšším duševním životě a to je důkaz, že činnost rozumová předpokládá činnost obraznosti. Dalším důkazem je zkušenost, že k tomu, abychom něco duchově pochopili, si tvoříme přiměřená podobenství a analogie — podobně si počínáme, chceme-li jiným učinit něco pochopitelným: předkládáme jim příklady a přirovnání, jež vyvolávají odpovídající představy a tak umožňují duchové rozumění. Hlubší důvod souvislosti mezi činností rozumu a obrazností je v úměře poznávajícího podmětu k poznanému předmětu. Lidskému rozumu, který je spojen s tělem v přirozenou jednotu, je vlastním předmětem bytnost tělesné hmoty (*quidditas in materia corporali existens*). Ten specifický předmět lidského poznání je však v oblasti skutečna vždy jen cosi ojedinělého. Ve skutečnosti, mimo náš rozum, neexistuje obecná přirozenost kamene, nýbrž jen ten neb onen určitý kámen. Bytnost tělesa může tedy být rozumově poznána jen na základě vnímání konkrétní a individuální věci. Poznávat jednotliviny je vlastní úkon smyslů

a obraznosti ; aby rozum mohl poznat svůj vlastní předmět, totiž bytnost v jednotlivině, musí se obrátit k představám (S th 1 q 84 a 7).

Zbývá ještě nastínit, čemu učí svatý Tomáš o poznání jednotlivin a o sebepoznání lidské duše. Co se týče jednotlivin, tvrdí svatý Tomáš, že hmotná jednotlivina jako taková nemůže být prvním a přímým předmětem našeho rozumového poznání a to z toho důvodu, že původem jednotlivin ve hmotných věcech je ojedinělá hmota. Náš rozum však něco poznává právě tím, že abstrakcí vyvozuje z té hmoty rozumový pojem (*species intelligibilis*). Ale to, co je tak abstrahováno, je všeobecné. Proto náš rozum může přímo poznávat jen všeobecně. Ovšem nepřímě, jakousi zvratností (reflexí) může rozum poznávat jednotliviny, poněvadž právě těmi rozumovými pojmy může být přiveden k úkonu poznání, jen když se obrátí na představy (S th 1 q 86 a 1). To pojetí se setkalo s odporem františkánské školy. Tak na příklad Matouš z Aquasparty tvrdí zcela rozhodně, že náš rozum poznává jednotliviny přímo skrze jednotlivé podoby a polemisuje s Tomášem, ač ho výslovně nejmenuje ; jeho učení v té věci označuje jako málo srozumitelné.

Otázku, jak duše poznává sebe samu, řeší svatý Tomáš opět odlišně od školy františkánské, která zastávala názor, že lidský duch poznává sebe a své nejvnitřnější nitro ne svými akty, nýbrž svou bytností, ne úsudkem, nýbrž přímým nazíráním. Podle svatého Tomáše duše poznává sebe samu zrovna tak jako vše ostatní. Náš rozum nepoznává sebe svou bytností, nýbrž svými úkony. Důvod toho je v trpné a možnostní povaze našeho ducha. Něco je totiž něčím jen v té míře, v jaké je uskutečněním (*actus*). Ani naše oko nevidí to, co jen v možnosti je barevné, nýbrž jen to, co je barevné v uskutečnění (*in actu*). První látka (*materia prima*) může být poznána jen ve svém vztahu k podstatnému tvaru. Náš rozum je mohutnost potenciální, je to rozum

možný (*intellectus possibilis*), má schopnost něco poznat, ale sám může být poznán, jen pokud je v uskutečnění. A poněvadž každý rozumový úkon se uskutečňuje jen na základě představ, může rozum sám sebe poznat jen tehdy, je-li uveden v činnost pojmy, které jsou abstrahovány z představ. Poznává se tudíž rozum svým aktem, ne svou bytností (S th 1 q 87 a 1): Nový doklad, jak svatý Tomáš s železnou důsledností rozvádí své učení o trpné povaze rozumu a o původu rozumového poznání ze zkušenosti smyslové a vytváří tak uzavřenou soustavu psychologie poznání.

5. *Žádost a vůle*

Bytosti obdařené poznáním přijímají své bytí od svého podstatného tvaru, který je sice jejich vlastním tvarem, ale zároveň je způsobilý vnímat podoby jiných věcí : tak smysl vnímá podoby věcí smyslových a rozum podoby věcí rozumových, takže duše člověka je jaksi vším, jelikož má smysly i rozum : a v tom se podobá Bohu, v němž jsou vzory všech věcí. Jsou-li tvary bytostí poznávajících vyšší než tvary bytostí nemajících poznání, vyplývá z toho, že i jejich žádost (*appetitus*) je vyšší než jakákoliv žádost přírodní. A jako žádostivá síla duše zvířecí je vyšší než žádost bytostí nemajících poznání smyslového, tak žádostivá síla duše lidské je vyšší než duše zvířecí, poněvadž je to duše rozumová.

Žádost je vázána na stupeň poznání. Je tudíž nutné přičítat duši tolik mohutností žádostivých, kolik má mohutností poznávacích. A jelikož duše poznává věci smysly a rozumem, je třeba v člověku rozeznávat žádost smyslovou a žádost rozumovou. Žádost rozumová se nazývá vůle.

Žádost smyslová nebo smyslnost je sice rodově jedna, ale dělí se na dychtivou (*appetitus concupiscibilis*), která má s přírodní žádostí to společné, že směřuje

vždy k tomu, co je bytosti příhodné a prospěšné, a náhlivou (*appetitus irascibilis*), kterou se bytost odvrací od toho, co je jí protivné a co jí škodí. Žádost náhlivá je v určitém smyslu bojovnicí a obhájkyň žádosti dychtivé, poněvadž povstává proti tomu, co dychtivé žádosti překáží. Žádost dychtivá se tak jeví jako žádost základní a prvotní (S th 1 q 81 a 2).

Smyslové žádosti poslouchají jak rozumu, tak vůle. Rozumu poslouchají co do samých svých úkonů, poněvadž smyslová žádost přijímá sice pohyb od síly hodnotící (*aestimativa*), ale síla hodnotící je v člověku nahrazena silou poznávající (*cognitiva*) a proto v člověku je smyslová žádost řízena rozumem, jak učí zkušenost: nějakými všeobecnými úvahami se zmírní hněv nebo bázeň a podobná hnutí. Vůli pak podléhá smyslová žádost co do výkonu. U zvířat následuje hned po hnutí smyslové žádosti pohyb — tak ovce bojíc se vlka hned prchá — neboť v nich není žádost, která by odporovala. Ale člověk nejedná hned podle žádosti dychtivé nebo náhlivé, nýbrž čeká na rozkaz vyšší žádosti, a to je vůle (S th 1 q 81 a 3).

Jako u zvířat je žádost neomylně zaměřena k tomu, co je vnímáno jako vhodné, podobně u člověka je předmětem vůle dobro a je pro ni naprosto nutné toužit po něm. Nutnost však má několiký význam. Nutné je to, co nemůže nebyť. Tak je nutné, aby v trojúhelníku byly tři úhly rovné dvěma pravým. To je nutnost přírodní a naprostá. Jiná je nutnost cílová, když totiž je něco nezbytné k dosažení určitého cíle: tak je nutný pokrm k životu. A konečně je nutnost činitele vnějšího, když totiž někdo od jiného je nucen jednat tak, že nemůže opak. To je nutnost přinucení. Nutnost přírodní a cílová neodporují vůli, ale odporuje jí nutnost přinucení, poněvadž co je proti náklonnosti, je násilné; násilnost pak odporuje vůli (S th 1 q 82 a 1). Vůle chce dobro nutně. Ta nutnost neznamená nic jiného než že vůle nemůže nebyť vůlí, neboť chtít dobro náleží

k její podstatě. Plyne z toho, že vůle nutně chce vše, co chce ? Rozhodně ne. Jako rozum vrozeně a z nutnosti se drží prvních zásad, tak vůle vrozeně a z nutnosti směřuje k dobru. A jako rozum nepřisvědčuje nutně nahodilým větám, nepoznal-li na základě důkazů jejich spojitost s prvními zásadami, tak ani vůle nelne k věcem, které nemají nutnou spojitost s blažeností, ba ani k Bohu nebo božským věcem nelne, dokud není dokázána spojitost Boha a božských věcí s blažeností. A tak je patrné, že vůle nechce z nutnosti, cokoli chce (S th 1 q 82 a 2).

Dobra nutně spjatá s blažeností jsou všechna dobra, jimiž se člověk oddává Bohu, v němž je jediná a pravá blaženost. Vůle lidská nemůže nechtít ta dobra. Ale poněvadž zde na zemi nepoznáváme s nutkavou evidencí, že Bůh jako svrchované dobro je naše jediná blaženost, jak to poznávají svatí v nebi, je možné, že vůle chce blaženost, ale nic víc a že nejen nutně nechce vše, co chce, ale že nutně chce jen nejvyšší Dobro ; a poněvadž její nedokonalost je taková, že se jí přímo nabízejí jen dobra částková a pozemská, lze usoudit, že kromě Dobra nejvyššího, které nemůže nechtít, nikdy není nucena chtít, co chce (*De verit.* 22, 6). Ta pravda vynikne ještě jasněji, zjistíme-li, v jakém poměru je rozum a vůle.

Rozum je přednější než vůle, poněvadž předmět rozumu je jednodušší a prostší než předmět vůle ; předmětem rozumu je totiž sám pojem dobra žádoucího : dobro pak žádoucí, jehož pojem je v rozumu, je předmětem vůle. Avšak čím je něco jednodušší a prostší, tím je dokonalejší a vyšší. V tom smyslu, bere-li se to podle podstaty, je rozum přednější než vůle, poněvadž srovnáme-li předměty obou mohutností, jeví se nám mohutnost rozumová jako absolutní, kdežto mohutnost volní jen jako relativní.

V určitém smyslu však lze říci, že někdy je vůle vyšší než rozum, když totiž předmět vůle je v něčem

vyšším než je rozum. Když však věc, ve které je dobro, je nižší než duše, je rozum vyšší než vůle. Proto lepší je milovat Boha než Boha poznávat : a naopak lepší je poznávat věci tělesné než je milovat (S th 1 q 80 a 3).

Jelikož cíl vůle je dobro chápané rozumem, je třeba říci, že rozum pohybuje vůlí. Ale také je pravda, že vůle pohybuje rozumem, poněvadž mohutnost, která směřuje k cíli obecnému, hýbe i mohutnostmi, které jsou obráceny k cílům jednotlivým. Předmětem vůle je dobro vůbec. Ostatní mohutnosti duše jsou však zaměřeny jen k dobru jednotlivému, na příklad zrak k vnímání barev, rozum k poznání pravdy. Z toho plyne, že vůle hýbe všechny mohutnosti duše k jejich úkonům, kromě přírodních sil vegetativní části, které nejsou podrobeny našemu rozhodování (S th 1 q 82 a 4).

Že vůle člověka je svobodná, lze pokládat za samozřejmé, když se uváží, že jinak by neměly smyslu rady, napomínání, příkazy, zákazy, odměny a tresty. Ale aby to bylo zřejmé, je třeba si uvědomit, že bytosti nemající poznání jednají bez soudu — jako kámen padá ; některé bytosti však jednají soudem, ale ne svobodným — jako ovce prchá před vlkem ; ale člověk jedná soudem svobodným, může se obrátit k různým předmětům a není omezen na jeden (S th 1 q 83 a 1). Názor, že vůle není svobodná, pokládá svatý Tomáš za nefilosofický (*extranea philosophiae*), a to proto, že popřením lidské svobody pozbývá smyslu mravnost podobně jako popřením pohybu by pozbyla smyslu všechna přírodní věda. (*De malo* 6 a un.) Popírání svobodné vůle má základ buď v neschopnosti určitých lidí ovládat své vášně nebo v různých sofismatech a v neznalosti úkonů lidské duše vůbec.

Rozum a vůle jsou základní síly mravního života, ale vedle nich a s nimi má na mravním jednání podíl i stránka citová. Člověk je totiž synthesis duše a těla a jako smyslové vnímání je nezbytným předpokladem našeho duchového poznání, tak i na mravní život má

nesmírný vliv smyslová žádostivost se svými touhami a afekty. Právě v citovém životě se projevuje důvěrný vztah mezi prvkem duchovým a smyslovým, vzájemné prolínání vyšší a nižší části lidské psyche, ohlas duchových představ ve smyslové žádosti právě tak jako pudící a brzdící vliv vášní v oboru vůle. Významu vášní pro mravní život věnoval svatý Tomáš 27 otázek své *Summy theologické* (1-2 q 22-48.) a uložil v nich množství pronikavých psychologických postřehů.

Základní vášní v člověku je podle svatého Tomáše láska (*amor*). Slovo láska je tu třeba brát ve smyslu nejširším : jako sklon, tíhnutí, které se projevuje vznětem (*affectus*) a snahou (*tendentia*). Podle stupně dokonalosti se rozeznává trojí druh lásky : láska přírodní (*appetitus naturalis*), láska smyslná (*appetitus sensitivus*) a láska rozumová (*appetitus rationalis seu intellectivus*). Ty rozdíly vykládá svatý Tomáš takto :

» Láska je něco patřícího k žádosti, ježto předmětem obou je dobro ; proto podle odlišnosti žádosti je odlišnost lásky. Je totiž jakási žádost, která nenásleduje vnímání žádajícího samého, nýbrž druhého : a taková se nazývá žádost přírodní. Věci přírodní totiž žádají, co se jim hodí podle jejich přirozenosti, ne vlastním vnímáním, ale vnímáním původce přirozenosti. Jiná však je žádost, která následuje vnímání samého žádajícího, ale z nutnosti, ne ze svobodného úsudku ; a taková je žádost smyslová u zvířat, která však v lidech má něco ze svobody, pokud poslouchá rozumu. Jiná pak je žádost, která následuje vnímání žádajícího podle svobodného úsudku ; a taková je žádost umová nebo rozumová, která se nazývá vůle « (S th 1-2 q 26 a 1).

Láska je vašeň základní. Předmětem lásky je dobro. Je-li dobro vzdáleno, vzniká touha. Dosáhne-li láska dobra, vzniká radost. Od zla se odvrací láska nenávisť. Nezdaří-li se lásce odvrátit se od zla, vzniká smutek. O dobra těžko dosažitelná usiluje láska vzněty výbojnými, jejichž účelem je překonat obtíže. Je-li nesnadné

dobro dosažitelné, rozvíjí se vašeň naděje. Jeví-li se však jako nedosažitelné, zachvacuje duši zoufalství. Veliké zlo se jeví buď jako přemožitelné — i budí odvahu, nebo jako nepřemožitelné — i budí strach. Proti nevyhnutelnému a velikému zlu se brání láska hněvem.

V té stupnici vášní není ani jediná, jejíž vlastní hybnou silou by nebyla láska (S th 1-2 q 27 a 4). Hlavní vášně jsou čtyři : radost, smutek, naděje a bázeň. Všechny ostatní lze převést na ty čtyři. Vzhledem k dobru počíná hnutí v lásce, postupuje k touze a končí v naději. Vzhledem ke zlu počíná hnutí v nenávisti, postupuje k útěku a končí v bázni (S th 1-2 q 25 a 4). Radost a smutek se vztahují k přítomnosti : z dobra budoucího je naděje, z budoucího zla je bázeň. Radost a smutek pocházejí ze snahového napětí, jež se nazývá toužebností (*appetitus concupiscibilis*). Naděje a bázeň se rodí ze snahového napětí, jež možno nazvat vznětlivostí (*appetitus irascibilis*).

V lidských vášních nalézá svatý Tomáš dvojí protikladnost. Především je protiklad mezi vášněmi vztahujícími se k dobru a vášněmi vztahujícími se ke zlu, tedy protiklad vzhledem k předmětu. Druhý je protiklad vzhledem k pohybu. Vášně toužebné mají jen jeden pohyb — buď přístup k dobru nebo odstup od zla. Avšak vášně vznětlivé, jejichž předmětem je nesnadné dobro nebo nesnadné zlo, mají pohyb dvojí : přístup i odstup. Je-li předmětem nesnadné dobro, směřuje k němu vznětlivost a vzniká naděje, současně však od něho odstupuje a vzniká zoufání. A je-li předmětem nesnadné zlo, odstupuje duše od něho a tak vzniká bázeň, avšak také k němu přistupuje jakožto k něčemu obtížnému a tak vzniká odvaha. Jen jedna vašeň nemá protivy, a to je hněv (S th 1-2 q 23 a 2-3).

Mravní činy, jimž vášně dávají lidské zabarvení, předpokládají vnitřní a vnější principy. Vnitřní principy jsou přirozené a nadpřirozené habity ctností, které trvale zaměřují síly duše k poslednímu cíli. Vnější principem

mravních činů, který je mimo člověka a nad člověkem, je Bůh a to v dvojím smyslu : jednak proto, že nám svým zákonem ukládá pravidlo, obsah a sankci mravního života (S th 1-2 q 90-108), jednak proto, že nás svou milostí hýbe, povznáší a podporuje (S th 1-2 q 109-114). Řídící a zavazující moc božského zákona — a v tom kráčí svatý Tomáš ve šlépějích svatého Augustina — má základ v zákoně věčném (*lex aeterna*), v nejvyšší moudré a svaté vládě Boží nad světem. Z toho zákona vyvěrají všechny zákony, tomu zákonu jsou podrobeny všechny rozumné i nerozumné bytosti. Bytosti nerozumné se podřizují věčnému zákonu tím, že nevědomě a nutně jsou činné podle sil a schopností Tvůrcem jim daných. V člověku však, rozumné a svobodné bytosti, se odráží věčný zákon tak, že člověk poznává svůj cíl a svobodně jej sleduje. Odraz věčného zákona v lidském duchu se nazývá přirozený zákon mravní. Již s probouzejícím se rozumem poznává člověk snadno nejvyšší principy mravnosti, jež lze převést na větu : » Čiň dobro a varuj se zlého. « Tu schopnost rozumu nazývá svatý Tomáš *synderesis*. *Synderesis* se rozvíjí dále ve svědomí, které uplatňuje mravní principy při jednotlivých úkonech.

Přirozený mravní zákon se doplňuje a rozšiřuje zjevením Starého a Nového Zákona, jež obsahuje pozitivní nadpřirozené normy, cíle a motivy. Je-li Bůh jako původce přirozeného a nadpřirozeného mravního zákona vnějším principem mravního života, je jako původce milosti hybným, pomáhajícím a povznášejícím principem ovlivňujícím nitro lidské duše.

V rámci obecné nauky o mravnosti, která vyplňuje první díl druhé části *Summy theologické* vytváří svatý Tomáš v druhém dílu obraz křesťanských ctností soustředěný kolem tří ctností božských a čtyř ctností základních. Ve středu toho bohatého a barvitého obrazu stojí jako královna *caritas*, nadpřirozená láska k Bohu a bližnímu, která jako útvary prvek a kořen všech

ctností obrací a přivádí člověka k poslednímu cíli, neprostřednímu, oblažujícímu a věčnému patření na božskou podstatu.

G. K. Chesterton lituje — a my s ním — že slovo » antropologie « bylo sníženo na označení studia antropoidů, omezeného konec konců na hmotné věci, jež nejsou příliš lidské :

» Většina » antropologů « se musí honit v historii a prehistorii za něčím, co rozhodně není homo sapiens, nýbrž je ve skutečnosti vždy chápáno jako simius insipiens. Homo sapiens může být pojmán jen ve vztahu k sapientia, a jen v takových knihách, jaké napsal svatý Tomáš, může být sapientia ve svém vnitřním pojetí pravým předmětem studia. Slovem, měla by existovat zvláštní věda zvaná antropologie a odpovídající theologii. A v tom smyslu je svatý Tomáš Akvinský více než kdokoli jiný velkým antropologem « (G. K. Chesterton, *Svatý Tomáš Akvinský*. Universum, Praha 1947, p. 177-8).

Tu vědu antropologickou, po níž volá Chesterton, je třeba znát : není možné říci, jak má člověk žít a co má dělat, neví-li se, co je člověk — a přesněji řečeno neví-li se, co je člověk celý. Žádná otázka pedagogická, hospodářská, sociální a politická nemůže být správně řešena leč na základě vědecké, kritické a synthetické antropologie. Pravíme-li synthetické — je to pravé slovo, máme-li vystihnout nauku svatého Tomáše. Svatý Tomáš vidí člověka celého v částech a celého v úhrnu ; nevyklučuje z lidské bytosti tělo, jak činili platonikové, ani z ní nevyklučuje duši, jak činí materialisté, ani neodlučuje duši od těla a tělo od duše, jak činí Descartes. Vidí člověka celého jako bytost hmotnou i duševní, smyslovou i rozumovou, smrtelnou i nesmrtelnou, časnou i věčnou.

Podle výroku Leibnizova jsou filosofické soustavy obyčejně pravdivé v tom, co tvrdí, ale mylné v tom, co popírají. To je zhruba správné. Tak je materialismus pravdivý, pokud tvrdí, že hmota existuje a že jako

taková je poznatelná, ale bludný, pokud popírá ducha ; a obráceně je spiritualismus idealistický nebo immaterialistický, jako na příklad Berkeleyův, pravdivý v tom, že věří v ducha, ale bludný v tom, že popírá hmotný svět. Svatý Tomáš vychází ve svých úvahách zpravidla z různých námitek : předkládá si různé jednostrannosti a protichůdnosti, aby ani ne tak mezi nimi, jako spíše nad nimi vybudoval syntesu, která zahrnuje celou skutečnost. V tom smyslu lze jeho filosofii nazvat integrálním realismem.

Ve svých výkladech o člověku se jeví svatý Tomáš z počátku jako nějaký materialista — tak na příklad jeho učení, že nic není v rozumu, co nebylo před tím ve smyslech, že vášně jsou hybné síly mravní vůle, a že vůbec člověk bez těla není člověkem, je jistě velmi blízké moderní úctě k hmotě a tělu, ale to učení je jen nejnižší příček žebříku, po němž vystupuje stále výš až k intelektuálním mohutnostem duše. Kdo zná jen tělo a smyslové ústroje člověka, je sice biolog, ale není ještě antropolog. Pouhé poznatky biologické a fyziologické netvoří ještě vědu o člověku a poznání tělesné stránky není to jediné a hlavní, nač se člověk ptá a co musí vědět, aby mohl žít. Je třeba vědět, je-li člověk pouhé zvíře anebo něco víc, je-li smrtelný či nesmrtelný, svobodný či nesvobodný, odpovědný či neodpovědný. Žádná nauka, která se chce vydávat za vědu o člověku, se nemůže a nesmí těm otázkám vyhýbat.

Postup svatého Tomáše bychom mohli označit jako postup zdola nahoru, od hmoty k duchu, od smyslů k rozumu, od časnosti k věčnosti. Tím nás osvobozuje od platonismu, v němž mají základ všechny spiritualistické herese, nepravé zduchovňování člověka, protihmotné a protitělesné šílenství a falešný mysticismus. Je-li nazýván učitelem andělským, je to pocta jeho geniu : ale kdybychom měli vystihnout to, co je z jeho díla nejvýznamnější, museli bychom ho nazývat *doctor humanus*.

BIBLIOGRAFIE

- André Cresson, *Saint Thomas d'Aquin*. Presses universitaires de France, Paris 1942.
- Reginald Garrigou-Lagrange, *La synthèse thomiste*. Desclée de Brouwer, Paris 1947.
- Léon Gautier, *Ibn Rachod (Averroës)*. Presses universitaires de France, Paris 1948.
- Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*. J. Vrin, Paris 1932.
- Étienne Gilson, *Le thomisme*. Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. J. Vrin, Paris 1927.
- Étienne Gilson, *Moral Values and the Moral Life*. The System of St. Thomas Aquinas. B. Herder Book, St. Louis 1931.
- Étienne Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*. J. Gabalda, Paris 1927.
- Martin Grabmann, *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin*. Paulus Verlag, Fribourg 1949.
- Martin Grabmann, *Thomas von Aquin*. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. Jos. Kösel & Friedrich Pustet, München 1935.
- Johannes Hessen, *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin*. Strecker & Schröder, Stuttgart 1926.
- A. Horvath, *La sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino*. Marietti, Roma 1932.
- G. K. Chesterton, *Svatý Tomáš Akvinský*. Universum, Praha 1947.
- Georg Koepgen, *Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken*. Kirchheim, Mainz 1928.
- Edelbert Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin*. Kösel & Pustet, München 1932.
- Robert Linhardt, *Die Sozialprinzipien des Hl. Thomas von Aquin*. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten. Herder, Freiburg im Br. 1932.
- Jacques Maritain, *Le docteur angélique*. Desclée de Brouwer, Paris 1935.
- Jocques Maritain, *Vybrané stati filosofické*. L. Kuncíř, Praha 1931.
- Josef Pospíšil, *Filosofie podle zásad svatého Tomáše Akvinského*. Tiskárna benediktinů rajhradských, Brno 1914.

- Bernard Roland-Gosselin, *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*. Rivière, Paris 1928.
- J. Ruther, *Gemeinschaft und Wirtschaft nach ausgewählten Stücken aus den Werken des Thomas von Aquin*. F. Schöningh, Paderborn 1925.
- A. D. Sertillanges, *La morale de saint Thomas d'Aquin*. F. Aubier, Paris 1941.
- A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*. Alcan, Paris 1910.
- A. D. Sertillanges, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. F. Aubier, Paris 1940.
- Aemilian Schöpfer, *Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft*. Tyrolia, Innsbruck 1925.
- Karl Schulte, *Staat und Gesellschaft im Denken des Thomas von Aquin*. F. Schöningh, Paderborn 1925.
- Ernilián Soukup - Artur Pavelka, *Úvod do Summy theologické svatého Tomáše Akvinského*. Edice Krystal, Olomouc 1941.
- E. Crewdson Thomas, *History of the Schoolmen*. Williams & Norgate, London 1941.

5. ČLOVĚK PODLE NAUKY SVATÉHO BONAVENTURY

Svatý *Bonaventura* se narodil jako *Joannes Fidanza* v Bagnorei u Viterba 1221. V dětství byl uzdraven modlitbou svatého Františka z těžké nemoci a jako jinoch vstoupil do jeho řádu. Skončiv studia v Paříži jako žák Alexandra Haleského, přednášel tam až do 1255. Na návrh Jana z Parmy byl ve věku 35 let zvolen generálem řádu 1257 a řídil jej až do 1273, kdy jej Řehoř X. jmenoval kardinálem a pověřil přípravou a vedením druhého koncilu lyonského. Ten úkol splnil svatý Bonaventura úspěšně, ale zemřel před ukončením koncilu 15.7.1274 v Lyonu. Sixtus IV. jej zapsal 1482 do seznamu církevních učitelů, Sixtus V. mu určil název »učitele serafínského.«

Jeho četné spisy vyšly v mnoha vydáních (kritické vydání v Quaracchi v deseti svazcích 1882-1902) obsahují především *Komentář k sentencím Petra Lombarda* vynikající jak bohatstvím a hloubkou myšlenek, tak vřelostí výrazu. Jeho *Breviloquium* je soustavný výklad věrouky. Drobné spisy kazatelské a mystické, zejména *Itinerarium mentis ad Deum*, *De sex alis Seraphim*, *De triplici via*, *Incendium amoris*, *Apologia pauperum*, jsou mistrovská díla zkušenosti, moudrosti a zbožnosti.

O jeho vědění a ctnosti se vyslovil jeho učitel Alexandr Haleský, že budily dojem, jako by Adam nebyl zhřešil (Salimbene, *Analecta franciscana* III/324.) Vědění svatého Bonaventury je tak jednotné, že soustřeďuje všechny problémy do ohniska lásky k Bohu, a cesta, kterou dospívá moudrosti, je táž cesta, po které šel k svatosti. Nelze u něho rozlišit, kde končí filosofie a kde začíná mystika — tak jeho filosofie dychtí po mystice a jeho mystika je tak uspořádána jako filosofie. Studovat znamená pro něho modlit se, myslet znamená přijímat a vědět znamená být osvícen. Každá věda má v svém řádu cosi božského, neboť obráží trojí naučení Písma : theo-

logické (zrození Slova), mravní (pravidlo života) a eudaimonologické (radost ze spojení duše s Bohem.) Nejvyšší pravdy nelze dosáhnout ani studiem, ani činností, nýbrž opravdovou a účinnou láskou. Vlastním dílem svatého Bonaventury je soustředění vší vědy ve Slově a z něho odvozená neodlučitelnost moudrosti a svatosti, vědění a života.

Až do poloviny třináctého století představovala původní církevní tradici nauka svatého Augustina. Teprve když svatý Tomáš Akvinský narouboval křesťanské učení na pláň ducha Aristotelova, objevil se v křesťanské filosofii a theologii nový souběžný směr intelektualistický zastupovaný řádem dominikánským, kdežto františkáni se přidržovali směru platonského, ovšem ne původního, nýbrž v té podobě, v jaké jej středověk převzal od církevních Otců, a tak vznikla uvnitř scholastiky samostatná škola, jejímž největším učitelem je svatý Bonaventura.

Zvolením za generála svého řádu byl svatý Bonaventura předčasně vytržen ze samoty a zatížen vnějšími starostmi a úkoly a proto se nestal průkopníkem ve vývoji theologie. Ale byl věrnou ozvěnou učitelské tradice augustinské a uvedl veškeré myšlenkové bohatství své doby v nedostižně jasnou a láskou horoucího srdce provanutou soustavu, o níž v plné míře platí jeho vlastní slova : » A v tom je ovoce všech věd, aby se ve všem vzdělávala víra, uctíván byl Bůh, napravovaly se mravy, získávaly útechy plynoucí ze spojení Ženicha a Nevěsty, které se uskutečňuje láskou, k níž směřuje všechen smysl Písma svatého a tudíž i veškeré osvícení sestupující shůry a bez něhož všechno poznání je marné. « (*Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, honorificetur Deus, componantur mores, hauriantur consolationes quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio Sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio*

vana est. — De reductione artium ad theologiem 26, ed. min. p. 385.)

Hluboká láska svatého Františka k Bohu se proměňuje u svatého Bonaventury v redukci všech věd v ohnisko theologie a v klanění Tomu, jenž je středem všeho stvoření a vši vědy. Proto i jeho antropologie je ryze theocentrická: svatý Bonaventura nebere člověka o sobě, nýbrž jako tvora a obraz Boží. Člověk je stvořen k obrazu Božímu a proto bytnost božská se obráží v úkonech paměti, rozumu a vůle, v problému poznání a chtění, z nichž první je ozářen světlem věčné pravdy, druhý zažehnut plamenem věčné lásky. Duše je zrcadlo Boha. Ale zrcadlo samo je předmět trpný a chladný. Aby obraz Boží v nás nebyl jen něčím statickým, nýbrž i dynamickým, aby to nebyla podobnost jen v řádu bytí, nýbrž i v řádu činnosti, je třeba Oživovatele a Prostředníka, který vzal na sebe lidskou přirozenost — a tím je Ježíš Kristus, Syn Boží. Jak filosofie, tak theologie svatého Bonaventury je nejen theocentrická, nýbrž i christocentrická. Máme-li se však omezit na výklad jeho antropologie, musíme si všimnout více filosofické než theologicko-mystické stránky jeho díla.

1. *Podstata duše*

Jsou jen dva druhy bytostí: bytost od sebe a bytosti od jiného. S tím každý souhlasí, ale ne každý z toho vyvozuje důsledky. Bytost od sebe nepřijímá inteligenci: *je* inteligencí; nepřijímá život: *je* životem. Bytost od jiného má inteligenci a život, ale není inteligencí a životem, nýbrž *přijímá* oboje. Avšak aby je mohla přijmout, musí mít obecný základ vši receptivity a tím je *látka*. A tak jsme nuceni volit mezi dvěma protivnými závěry: buď vše, co nazýváme tvorem, není nutně složeno z látky a tvaru a pak může tvar existovat v témž smyslu jako Bůh, a v tom případě je třeba mu

připisovat látku, aby byl schopen přijmout to, čím není a co nemá. A ani není možné si myslet řešení střední, poněvadž sám pojem stvořeného tvaru, který by byl zároveň látkovým subjektem svých vlastností, je protirečný : je-li tvarem a není-li sám sebou vším, čím může být, nestane se tím nikdy ; nutně je třeba k němu připojit látku, aby se stal schopným všech postupných determinací. A to je právě případ lidské duše. Duše není obdařena jen schopností oživovat tělo, nýbrž má i schopnost činnosti ryze vnitřní, která vyžaduje látku, aby se mohla rozvíjet (2 *Sent* 17, 1, 2, fund. 6 ; t. 2 p 414).

Složení duše z tvaru a látky je svatému Bonaventurovi základem její substanciality a samostatnosti : slovem, buď lidská duše není substance, anebo má látku právě tak jako má tvar. Sledujeme-li se svatým Bonaventurou problém individuace, dospíváme k závěru, že individuace sice není možná bez hmoty, ale že přesto individuum neustavuje hmota, nýbrž spojení tvaru a látky. Na druhé straně je zřejmě těžké připustit, že individuace podstaty duchové, nesmrtelné a schopné poznávat a milovat Boha, by měla záviset na prvku tak odlišném jako je hmotné tělo. Ale ta nesnáz se objevuje jen když si někdo myslí, že hmotné tělo individuuje jednoduchý tvar. Je zřejmé, že tělo sice má účast na individuaci duše, ale individuace je výtvar vlastních principů duše, to jest její duchové látky a tvaru (2 *Sent* 18, 2, 1, fund 2, t 2 p 414).

Aby duše byla substancí, i když se od těla odloučí, musí mít látku. A substancí musí být, poněvadž její hodnota je v tom, že je duch a ne v tom, že je spojena s tělem. Spojení s tělem a schopnost hýbat tělem sice duši přísluší, ale není to její hlavní úkol : *propter hoc non est substantia spiritualis principaliter facta* (2 *Sent* 18, 2, 1, ad 6., t 2 p. 447).

2. Duše a tělo

Duše je útvárným prvkem těla, s nímž je podstatně spojena. A tu se vynořuje námitka : jak může duše, která je už složena z tvaru a látky, být současně tvarem jiné látky ? V soustavě svatého Tomáše se ta nesnáz nevyskytuje, poněvadž svatý Tomáš pokládá duši za ryzí tvar bez látky a tudíž za podstatu neúplnou, která se spojuje s jinou podstatou neúplnou, totiž tělem, a vytváří tak jednu lidskou přirozenost. Jinak u svatého Bonaventury. U něho je duše podstatou již v důsledku své hylomorfní skladby. Ústřední problém individuace netkví pro svatého Bonaventuru v příčině číselné mnohosti, nýbrž v příčině formální dokonalosti : co je vznešenější, nejvíc se vzdaluje látky a nejvíc se přibližuje tvaru — říká doslova. (2 *Sent* 3, 1, 2, 3, fund 3 ; t 2 p 108.) A kromě toho nauka o pluralitě tvarů je mu již připraveným útočištěm před námitkami toho druhu. Utváří-li duše svou duchovou látku, není tím její útvárná schopnost vyčerpána : je schopna utvářet nad to i jiné látky : » Ačkoliv rozumová duše je složena z látky a tvaru, přece má sklon zdokonalovat tělesnou přirozenost ; jako ústrojné tělo je složeno z tvaru a látky, a přece má sklon přijmout duši « (2 *Sent* 17, 1, 2, ad 6. ; t 2 p 415).

Původ duše je v Bohu. Duši prvního člověka stvořil Bůh a oživil jí tělo Adamovo. Podobně tvoří postupně duše ostatních lidí. Preexistence duší je domněnka neodůvodněná, odporující dokonce zkušenosti a rozumu. Kdyby duše existovaly již před zrozením, byl by jejich nynější stav úpadkem, cítily by se v těle jako v žaláři a toužily by z něho uniknout : ve skutečnosti však duše lne k tělu a ničeho se tak nebojí jako ztráty těla, které je jí životním společníkem a přítelem. A dále : kdyby nauka o preexistenci byla pravdivá, musila by být pravdivá i nauka o reminiscenci (*anamnesi*). Podobně jako padlí andělé musili bychom i my mít vzpomínku na

Boha již spatřeného, a kdybychom se úsilně a trpělivě rozpomínali, musili bychom přes tíhu hmotného těla nalézt aspoň nějaké stopy dřívějšího poznání ve své paměti. Víme však, že tomu tak není. Duše si nepřináší na svět žádné poznatky : známe jen to, čemu jsme se naučili po svém zrození prostřednictvím smyslů (2 *Sent* 18, 2, 2 ; concl, t 2 p. 449-50).

Ne všichni filosofové uznávají, že duše je stvořena od Boha. Někteří se domnívají, že nějaký duchové tvoří duši, jiní zase, že duše vzniká odloučením od duše rodičů při samém plození. Stvoření duše je dílo Boží a to platí vzhledem k její důstojnosti, neboť je obrazem Božím a je schopna lásky k Bohu : proto musí přijmout od Boha celé své bytí, aby byla vázána Boha cele milovat ; dále i vzhledem k její nesmrtelnosti, neboť Bůh jediný má nevyčerpatelný život a on jediný může vytvořit princip nesmrtelného života. Ostatně je jasné, že vytvoření neporušitelné substance přesahuje síly stvořené bytosti. Tvoříme vždy jen tak, že přirozenou nebo umělou činností dáváme tvar nějaké látce. Měnitelná látka je však látka trpná a rozkladná. Vytvořit podstatu neporušitelnou by znamenalo vytvořit podstatu složenou z nezměnitelné látky. Tak tvořit však může jen bytost, která sama není nijak podrobena změně, totiž Bůh (2 *Sent*. 18, 2, 3, concl. t 2 p 453).

Je možno se tázat, jakým způsobem Bůh tvoří duši a zejména, zdali ji tvoří celou anebo jen její stránku rozumovou. Problém je vskutku nevyhnutelný, uvážíme-li, že duše zvířecí je podle svatého Bonaventury sdělitelná plozením. Máme se domnívat, že rodiče přenášejí na děti svou duši sensitivní a že Bůh jim tvůrčím úkonem uděluje duši rozumovou, anebo si myslit, že Bůh tvoří celou duši lidskou ? K objasnění té otázky je třeba si uvědomit, že smyslovost právě tak jako rozumovost jsou vlastnosti jedné a téže duše lidské. Domnívat se, že jsme obdrželi nejprve duši zvířecí a potom teprve rozumovou, by znamenalo, že jsme se stali

nejprve zvířaty a potom teprve lidmi, což je nesmysl. Zbývá tedy jediné rozumné vysvětlení : že Bůh stvořil duši jako jedinou substanci schopnou úkonů jako sensitivních, tak intelektivních.

V semeni, jímž se uskutečňuje plození, je podle svatého Bonaventury nějaký podstatný a osobní prvek, který je nositelem oněch vlastností, jež přecházejí s otce na dítě. Tou představou předjímá svatý Bonaventura objevy Mendelovy a učení moderní genetiky o genech, submikroskopických částicích živé hmoty, jež jsou nositelkami dědičnosti. Ten prvek je možno si představit jako nějaký kvas pronikající těsto a proměňující každou jeho část v nový kvas schopný nového kynutí v novém těstě. A jako je možné z nepatrného množství kvasu získat nespočetné chleby, tak je možno si představit že všechna těla byla preformována v těle Adamově a že každé dítě získává něco z těla Adamova prostřednictvím svého otce, neboť *ratio seminalis* (zárodečná vložka), kterou svatý Bonaventura v duchu Augustinově připsuje hmotě, stačí organisovat jakékoliv množství těl, jen když nalézá látku, kde se může množit (2 *Sent* 30, 3, 1, concl. t 2 p 730-1). Vlití duše v lidské tělo pak si lze představit tak, že plozením se přenáší nejen určitá tělesná látka, životní teplo a určité životní schopnosti, nýbrž i něco ze síly duše, jež uschopňuje zárodek, aby se vyvíjel a přijal od Boha svou lidskou podobu. Vše se děje tak, jako by símě mělo hybnou sílu obdobnou síle hozeného kamene : životní síla duše otcovy je v semeni jako síla hybatele v kameni ; proto také útvárná síla semene zaniká, jakmile dosáhne svého cíle a její činnost ustává jako ustává pohyb padajícího kamene. Teprve v tom okamžiku se objevuje vlastní duše sensitivní. Ten okamžik nastal, poněvadž živočišné tělo dosáhlo stupně organisace, který je vhodný, aby duše rozvíjela své schopnosti. Jde-li o zvíře, sensitivní duše se vyvíjí náhle ze zárodečné vložky uzavřené v látce a dřímající v ní ; jde-li o člověka, je duše se svými schop-

nostmi sensitivními a intelektivními vlita do zárodku zvenčí tvůrčím úkonem božským (2 *Sent* 31, 1, 1, concl. dt ad 4. et 2 p 472).

Nelze tedy říci, že by člověk před tím byl zvířetem; je nejdříve zárodkem člověka a potom člověkem; v každém údobí jeho vývoje lze zjistit vlastnosti, které jej povyšují nad pouhou zvířeckost.

Kde je sídlo duše? Svatý Bonaventura zná učení Chalcidiovo z komentáře k *Timaiovi*, podle něhož duše sídlí v určité části těla, ale je schopna vykonávat vliv na celé tělo asi tak jako pavouk ze středu pavučiny postřehuje každý pohyb způsobený hmyzem v jejích vlákních. Sídlem duše by mohlo být srdce, ústroj ve středu těla, z něhož pocházejí city a hnutí a jehož zničení znamená odluku duše od těla. Mohl by to však být i jiný ústroj. To je řešení nejprostší, ale ne uspokojující. Svatý Augustin učí, že duše je přítomna v celém těle celá a celá v každé jeho části. Dovozuje to ze zkušenosti, že duše stejně rychle pocituje vzdálené části těla jako blízké; a dokazuje to i důvody rozumovými, neboť duše je útvárným prvkem celého těla a proto musí být přítomna v každé jeho části a jako tvar jednoduchý nemůže být leč celá v každé části těla. Zbývá jen určit podmínky, za nichž je takové utváření těla možné. Jsou tvary, které utvářejí svou hmotnou látku, ale nabývají její rozlohy a stávají se závislými: ty tvary jsou v celku, poněvadž je utvářejí, ale nesdělují se všem jeho částem, leda že se dělí podle nich. Jiné tvary mají stejnou rozlohu jako látka, kterou utvářejí, ale nezávisí na ní; jsou tedy v celku a v každé jeho části, ale ne celé. Oheň je tvar prvního druhu: každá část ohně je oheň a hřeje; zvířecí duše je tvar druhého druhu: žádná část zvířete není zvíře a přece žije. Lidská duše je však tvar třetího druhu: jakožto vyšší podstata utvářející tělo je přítomna v každé jeho části; nejsouc rozložena nesděluje částem dokonalost celku; jsouc nezávislá nesděluje jim ani svou činnost,

poněvadž žádná část těla není schopna poznání ; ale duše činí každou část těla částí skutečně lidského těla a propůjčuje mu lidskou důstojnost (1 *Sent* 8, 2, un 3, concl, t 1 p 171).

Nejvýznačnější vlastností duše je nesmrtelnost. Svatý Bonaventura zná tradiční důkazy nesmrtelnosti lidské duše a souhlasí s nimi ; zejména schopnost reflexního poznání duše, skutečnost, že duše zůstává mladá, roste věděním a moudrostí, i když tělo stárne a chátrá, jsou mu doklady nezávislosti duše na těle a možnosti existovat bez těla. Nesmrtelnost duše vyžaduje touha duše po spravedlnosti. Všechna náboženství a všechny filosofie se shodují v názoru, že člověk má raději obětovat život než zradit pravdu a právo — avšak spravedlnost, kterou duše nosí v sobě a pro kterou člověk umírá, by zanikla, kdyby okamžik odluky duše od těla znamenal konec duše.

Ale ty důkazy nejsou specificky bonaventurské. Pokládaje duši za podstatu složenou z látky a tvaru nemůže svatý Bonaventura připisovat duši onu neporušitelnost, která se jí obecně přiznává jako podstatě jednoduché. Duše lidská není duše platonská, kterou činí neporušitelnou její příbuznost s ideami : spíše se podobá bohům, které tvoří demiurg v *Timaiovi*. Duše je stvořena k obrazu Božímu, a proto důvodem její neporušitelnosti je její bohopodobnost. Co je méně podobno neporušitelnému než porušitelné? Látka duše není nehodna tvaru, který ji aktualizuje : právě dokonalost tvaru ji zušlechťuje a povznáší. Sjednocena s tvarem tak dokonalým netouží již látka duše po ničem. A poněvadž Bůh nechce rozloučit, co je tak dokonale sjednoceno, zachová duši bytí týmž úkonem lásky, kterým jí je propůjčil.

Nesmrtelnost duše je metafysicky nutná i se zřetelem na její cíl. Obecná zkušenost, kterou nikdo se neodvažuje popírat, učí, že každý člověk chce být šťasten. Svatý Bonaventura, který tu touhu po štěstí

činí základem vší své mystiky i své filosofie, si nedovede představit štěstí jinak než jako trvalé požívání nejdokonalějšího dobra. Není možné pokládat lidskou duši za opravdu schopnou štěstí, není-li schopna dosáhnout konečného stavu, v němž jí dobro, k němuž tíhne, bude náležet tak, že jí nebude moci být odňato. Trvalost toho stavu vyžaduje nesmrtelnosti.

Učení svatého Bonaventury o duši, rozptýlené v různých jeho spisech, na první pohled kolísá mezi umírajícím augustinismem a stále rostoucí autoritou Aristotelovou. To kolísání však lze pozorovat snad spíše u jeho vykladačů, kteří svedení počáteční nesoustavnosti jeho názorů spatřují ji nakonec všude. I svatý Bonaventura užívá aristotelské formule o duši jakožto první entelechii organického těla (cituje ji v 2 *Sent* 18, 2, 1, fund 1, t 2 p 445), ale ta formule, kterou aristotelikové pokládají za definici duše, vyjadřuje v jeho soustavě jen nejskromnější funkci duše, totiž oživování těla je to část definice duše, nikoli definice sama. Ve své bytnosti je mu duše duchovou podstatou, jejíž složení z tvaru a látky jí zajišťuje subsistenci, nezávislost na těle a nesmrtelnost. Duše jest, žije, poznává a svobodně chce (*Breviloq* 2, 9, 1 ; ed min p 82). Podstatně lne duše k tělu, které oživuje, ale nezávisí na něm tak, aby zcela sdílela jeho osud anebo aby se tělu podařilo odloučit ji od Boha. Jednota duše a těla se v pojetí svatého Bonaventury uskutečňuje shora dolů a to pohybem, který připomíná sestup Boží milosti: v obou případech vyšší tvar se zmocňuje nižší látky, vnitřně ji obnovuje a zdokonaluje a v obou případech úkony vyššího tvaru nemění nic na jeho přesažnosti a nezbavují jej jeho vznešenosti. To pojetí nelze pokládat jen za případkový výsledek úsilí kolísajícího mezi aristotelismem a platonismem, nýbrž za specifický a autentický výraz Bonaventurova myšlení.

3. *Schopnosti duše*

Jako žák Augustinův vidí svatý Bonaventura v duši lidské nejen obraz božské podstaty, nýbrž i obraz vnitřního božského života. Bůh je jeden ve třech osobách ; duše lidská je obrazem Božím, to víme z Písma. V tom smyslu skladba lidské duše není problém ryze zkušenostní, jehož řešení by záleželo jen na pozorování, nýbrž problém, k němuž se přistupuje s řídící hypotézou přijatou odjinud a kterou zbývá jen ověřit. Schopnosti duše podle té hypotézy nemohou být totožné s bytností duše, neboť Bůh je jeden ve třech různých osobách, ale také nemohou být odloučeny od bytnosti duše a nezávislé na ní, poněvadž ty tři různé osoby jsou jeden a týž Bůh.

Učení Bonaventurovo o zrcadlení Trojice v duši je však přesnější než Augustinovo, poněvadž Bonaventura se musil vyrovnávat s protivnými naukami, kterých Augustin neznal. Jednak měl co činit s theologií a mystikou, kteří byli augustínštější než Augustin a kteří zdůrazňovali jednotu duše tou měrou, že v různých jejích činnostech spatřovali jen různé její vztahy k různým předmětům : na příklad *Alcher z Clairvaux*. Na druhé straně pak byla filosofická škola, jejíž představitelé pokládali schopnosti duše za pouhé její případy, tak na příklad *Hugo a Sancto Victore* a sám Tomáš Akvinský, který učil že mohutnosti duše jsou jen případy duše, ovšem ne obyčejné případy, nýbrž cosi uprostřed mezi podstatou a případy, jakési přirozené vlastnosti duše (S th 1, q 77 a 1 ad 5).

Svatý Bonaventura se kloní k řešení středověkému, jak je přijal od Alexandra Haleského. Rozum a vůle jsou různé schopnosti sloužící každá jinému účelu, ale v úkonu poznání má účast i vůle podobně jako v úkonu vůle má účast i poznání rozumové, poněvadž vůle se obrací jen k poznatému. Zhruba lze přirovnat duši k dělníku, který má dva různé nástroje k různým pra-

cím, třeba sekeru a kladivo, ale to není překážkou, aby kromě účelu prvotního, k němuž jsou určeny svým tvarem, jich neužíval i k pracím, k nimž se hodí jen druhotně. Pojmově vyjádřeno : hlavní schopnosti duše, rozum a vůle, nejsou totožné s duší tou měrou, že bychom je mohli pokládat za její vnitřní a podstatné principy, ale nejsou tak odlišné od duše a nerůzní se navzájem tak, jak by se různily odlišné podstaty. Nejsou totožné navzájem ani nejsou totožné s podstatou duše (2 *Sent* 24, 1, 2, concl ; t 2 p 560).

Na první ráz je patrné, že v tom bodě se liší svatý Bonaventura od svatého Tomáše jen odstínem : přes zásadní shodu nerozumí svatý Bonaventura případy totéž, co svatý Tomáš. Podle svatého Tomáše, odezírali se od všech případků duše, není duše schopna sebe poznávat ani sebe milovat, podle svatého Bonaventury však ano. Rozdíl nepřilíš závažný, o němž svatý Bonaventura sám říká, že je spíše zajímavý než užitečný. Důležitější je si uvědomit, že v obojím pojetí vzájemný vztah schopností určuje poměr mezi duší a schopnostmi. Svatý Tomáš připouští skutečný rozdíl mezi schopností duše vegetovat, hýbat se, cítit, chtít a poznávat, kdežto svatý Bonaventura rozeznává v duši samé pouze dvě schopnosti, totiž poznání a vůli ; v úhrnu duševních činností však rozeznává činnost vegetativní, sensitivní a intelektivní, kterou pak dále dělí na poznání a chtění. Schopnosti nejsou podle něho podstatou duše, neboť z ní vycházejí — a jakmile z ní vyjdou, již nejsou totéž, co duše : přitom však schopnosti nejsou nějaké od duše odlišné bytosti, poněvadž duše působí v nich a skrze ně — jinými slovy jsou soupodstatny s duší : *istae potentiae sunt animae consubstantiales*. To platí podle svatého Bonaventury nejen o rozumu a vůli, ale na příklad i o schopnosti plození : *naturalis potentia quae naturaliter egreditur a substantia et immediate, sicut potentia generandi*. Vidíme, že svatý Bonaventura se ve svých výkladech důsledně drží theologické analogie božské trojo-

sobnosti a neváhá užít výrazu *consubstantialis*, kterým sněm nicejský vystihuje soupodstatnost Syna s Otcem, ve smyslu číře psychologickém.

Do určité míry mluví svatý Bonaventura o smyslové schopnosti duše téměř týmiž slovy jako svatý Tomáš. Je to podle jeho názoru skutečná schopnost nebo mohutnost (*potentia*), a to odlišná od rozumu, poněvadž jejím orgánem je ústroj smyslový. Smyslů je pět. První skupinu mezi nimi tvoří hmat a zrak, jejichž činnost je přímá a neprostřední. Zrak pokládá svatý Bonaventura za smysl neprostřední, poněvadž světlo působí přímo na oko — vidění je jakési hmatání na vzdálenost. Druhou skupinou pak jsou smysly, jejichž činnost je zprostředkována, totiž sluch, čich a chuť. První dva smysly náleží k podstatné dokonalosti duše a budou činné i po vzkříšení těl; tři poslední snad kromě sluchu mají jen za úkol pomáhat duši v její činnosti zde na zemi a nebudou činné po vzkříšení.

Smysly vnímatelný předmět, byť vzdálený, působí na smysly. Jak vysvětlit ten pochod? Patrně pod vlivem františkánských fysiků oxfordských Roberta Grossatesty a Rogera Bacona pokládá svatý Bonaventura světlo za nejvznešenější ze všech hmotných forem a soudí, že všechna hmotná tělesa mají účast na povaze světla. Tu oxfordskou intuici potvrzuje moderní fysika, podle níž podstatným živlem fysiky a prazjevem je světlo. Výslovně říká Louis *de Broglie*: »Věděli bychom mnoho věcí, kdybychom věděli aspoň, co je paprsek světla« (André George, *Dílo Ludvíka de Broglie a fysika dneška*. Stará Říše na Moravě 1937, p. 74). Postup zrakového vnímání je poměrně snadno vysvětlitelný: světlo se šíří všude a může tedy neprostředně působit na zrakový orgán. Ostatní smyslové vjemy však nevznikají přímým působením. Každý hmotný předmět nějak září. To záření není ani pouhý tvar ani pouhá látka, nýbrž něco, co se dá vysvětlit redukcí a proto je svatý Bonaventura nazývá podobností. Podobnost neexistuje o sobě, nýbrž

redukuje se na svůj princip. Nevstupují tedy vnější hmotné předměty do duše svou podstatou (*per substantias suas*), nýbrž svou podobou (*per similitudines suas*. *Itinerarium* 2, 4 ; ed min p 305-6).

Tážeme-li se, jak se uskutečňuje styk mezi vjemem (*species sensibilis*) a duší, nabízí se dvojí výklad. První je výklad svatého Augustina, který jako platonik zdůrazňuje naprostou přesažnost duše a nemožnost působení těla na duši. Vyšší nemůže přijímat od nižšího. Smyslové vnímání se pak dá vysvětlit tak, že vnější předmět působí na tělo, ale duše není dotčena činností ani vnějšího předmětu ani těla, nýbrž sama se stává činnou a z dojmu těla poznává povahu vnějšího předmětu. Vjem je tedy po stránce tělesné pasivní, po stránce duševní aktivní. I svatý Tomáš se dovolává zásady, že nižší nemůže působit na vyšší, když upírá hmotným předmětům schopnost působit na rozum. Jde však o to, není-li v duši schopnost, která je na tomtéž stupni bytí jako hmotný předmět, takže působnost tohoto předmětu na duši by tak byla vysvětlena. A takovou schopnost duše má. Je to schopnost vnímání a představování. Svatý Bonaventura se odchyluje od svatého Augustina tvrzením, že předmět je vnímán, jen když jeho podoba se spojí se smyslovým ústrojem a zároveň s vnímací schopností: *nisi uniatur cum organo et virtute, et cum unitur, nova fit perceptio* (2 *Sent* 24, 2. 2 concl ; t 2 p 578). Ale v témž okamžiku kdy vnímací schopnost přijímá účín předmětu, působí na něj — a v tom smyslu se svatý Bonaventura odchyluje od názoru aristotelského, že vjem je něco ryze trpného. A poněvadž naše schopnosti se neliší od duše jako se liší případy od podstaty, je vnímací schopnost duše způsobilá postřehnout obsah vjemu. A tak je duše, jež sice oživuje tělo, ale není v něm uvězněna, právě pro své spojení s tělem schopna vnímat vnější svět. Trpný prvek je na straně těla, činný na straně duše. Ne tělo, nýbrž duše vnímá. Právem říkáme, že oko vidí : ale máme právo to říci

jen proto, že duše propůjčuje tělu schopnost vnímati: *actum sentiendi dicitur communicare anima corpori* (2 Sent 25, 2, un, 6, concl ; t 2 p 623).

Kromě částkových smyslů je v člověku i smysl společný, který srovnává vjemy jednotlivých smyslů a spojuje je v jediný obraz. A prostřednictvím společného smyslu i schopnost poznávací se uplatňuje v každém vjemu, neboť člověk nejen vnímá, ale *ví*, že vnímá, nejen že vidí, ale *ví*, že vidí. Smyslové vjemy, které prostřednictvím společného smyslu vstoupily do vědomí, počínají žít vlastním životem : uchovávají se v obraznosti — *virtus imaginaria* (*Itinerarium* 2, 5 ; ed min p 306-7), aby se rozum mohl k nim obrátit a užít jich podle potřeby. Obraznost není nic jiného než obrazová paměť. Od ní se ovšem liší paměť rozumová, která není mohutností jen trpnou a konservující, nýbrž i činnou a tvůrčí.

4. Lidský rozum

Svatý Bonaventura přijímá běžné rozlišování mezi rozumem možným (*intellectus possibilis*) a rozumem činným (*intellectus agens*), ale odmítá názor arabských filosofů, že by rozum činný byl inteligencí přesažnou a všem lidem společnou, poněvadž lidská duše nemůže přijímat svou dokonalost od jiné bytosti než od Boha. Bližší je mu ovšem myšlenka některých současných augustinovců, že Bůh sám je *intellectus agens* podle Jana 1, 9 : » Bylo světlo pravé osvěcující každého člověka přicházejícího na tento svět, « ač to v jádře znamená krajní omezení, ne-li potlačení vlastní lidské činnosti i rozumové. I když je Bůh prvotním činitelem v životě každého tvora, je jisté, že dal každé bytosti vlohy k vlastní činnosti. A tak je to i s naší mohutností rozumovou — a aby to tak bylo, je třeba, abychom měli nejen rozum možný, nýbrž i činný. Nelze tedy připustit, aby

rozum možný a rozum činný náležely dvěma různým subjektům.

Jiná myšlenka, blízká svatému Bonaventurovi a takřka svůdná pro něho bylo ztotožnění rozumu možného s látkou a ztotožnění rozumu činného s tvarem duše. Jakmile se připustí, že duše se skládá z tvaru a látky, není vlastně nic logičtějšího. Na druhé straně však víme, že svatý Bonaventura, inspirován svatým Augustinem, nemůže připustit v duši prvek ryzí trpnosti: podle jeho přesvědčení není možný rozum, mohutnost ryze trpná, nýbrž i činná a to je důvod, proč neztožňuje možný rozum s látkou duše. Rozum, který by byl totéž, co látka, to jest ryzí trpnost, by nezasloužil jména rozumu — sice jinak by bylo možno přisuzovat rozum kterékoliv bytosti složené z látky a tvaru.

A konečně by bylo možné ještě třetí řešení, radikální a prosté zároveň: rozum by byla jedna a táž schopnost duše, která sama o sobě by byla rozumem činným, ale ve vztahu k tělu a ve své závislosti na smyslových vjemech a představách rozumem možným. To řešení by se mohlo opírat o některé výklady Aristotelovy, podle nichž činný rozum je stále v uskutečnění (*in actu*), kdežto rozum možný někdy v uskutečnění (*in actu*), někdy v možnosti (*in potentia*). Nedostatek aktuality v duši by pak pocházel z jejího spojení s tělem. Od toho řešení zrazují svatého Bonaventuru některé nesnáze theologické: duše odloučená od těla podržuje poznání: má tedy rozum možný i činný, ačkoliv nemá těla — a z toho je třeba usuzovat, že spojení duše s tělem není dostatečným důvodem trpnosti rozumu.

Musí se tedy hledat řešení, které by se vyrovnalo se všemi těmi názory. Především je jisté, že je určitý vztah mezi činným rozumem a tvarem na straně jedné a rozumem možným a látkou na straně druhé. Avšak nelze tvrdit, že by činný rozum byl ryze aktuální, poněvadž na příklad poznání vnějšího světa je mu možné jen na základě smyslových představ uchovávaných

obrazností. Jistě je možné se svatým Tomášem připisovat veškeru pasivitu výhradně na účet rozumu možného, ale z hlediska svatého Bonaventury zůstává pravdou, že mohutnost, která nemá sama o sobě všechny podmínky své činnosti, není plně aktuální.

Svatý Bonaventura pozměňuje poněkud běžný pojem rozumu činného a ještě více pojem rozumu možného. Činný rozum není ryze aktivní a také možný rozum není ryze pasivní. Ani jeden ani druhý nemůže rozvíjet svou činnost bez účasti druhého. Máme-li přesně vyjádřit názor svatého Bonaventury, musíme říci především, že rozum možný nedovede svou vlastní silou, bez pomoci rozumu činného vytvářet pojmy ze smyslových představ: *non potest sua conversione nec speciem abstrahere nec de specie judicare nisi adjutorio ipsius agentis*. A naopak zase činný rozum nedovede abstrahovat bez součinnosti rozumu možného. A dále je třeba říci, že podle nauky svatého Bonaventury rozum činný a rozum možný nejsou dvě mohutnosti od sebe rozdílné — už proto ne, že žádný z nich není ryze činný ani ryze trpný, jak učí svatý Tomáš, který z toho důvodu je rozlišuje.

Zbývá vysvětlit názor svatého Bonaventury na úkon poznání. Svátý Bonaventura stále připomíná, že naše duše je z počátku jako prázdná tabule, na které není nic napsáno a že i nejhlubší myslitel by se mohl umyslit a přece by nevymyslíl nejmenší smyslový předmět, pak-li ho sám předtím nikdy neviděl. Naše poznání počíná smyslovým vnímáním (2 *Sent* 16 un 2, fund 1 ; t 1 p 281) a tudíž zkušeností. V tom smyslu má Aristoteles pravdu. Avšak není-li rozumu vrozen žádný smyslový vjem, lze se tázat, není-li mu vrozeno poznání prvních principů. To minimum innatismu je tak nepatrné, že někteří autoři je připisují i svatému Tomáši. Mnozí filosofové, zejména Aristoteles, se domnívají, že první principy jsou vrozeny rozumu činnému a že rozum možný je *tabula rasa*. To mínění svatý Bo-

naventura zavrhuje, neboť kdyby rozum činný měl vrozené poznání prvních principů, byl by schopen je dát i rozumu možnému bez pomoci nižších smyslů. A kromě toho, kdyby první principy byly vrozeny, byla by duše od počátku vědoucí a ne nevědomá, což odporuje zkušenosti. A konečně je v tom mínění rozpor v termínech, neboť není možné, aby nějaké rozumové pojmy se uchovávaly v rozumu činném, jehož úkol, jak jméno naznačuje, není uchovávat, nýbrž tvořit.

Jiné řešení by bylo v myšlence, že první principy jsou v určitém smyslu vrozeny, v určitém pak získány. Vrozeny ve své obecné podobě, získány v jednotlivých poznatcích, které z nich lze vyvodit. Ale i v tom je rozpor, poněvadž by to znamenalo, že ty principy jsou nám známy a zároveň neznámy. A kromě toho duše, která by měla vrozené poznání, by se ve výkonu svých schopností obešla bez Boha. Jinými slovy: innatismus může být platonský, ale nemůže být augustinský.

Svatý Bonaventura řeší problém v tom smyslu, že pokládá principy za vrozené potud, pokud je nám vrozeno přirozené světlo, jehož pomocí je získáváme, ale za získané potud, pokud si je osvojujeme smyslovou zkušeností. Jistota rozumových poznatků se zakládá na součinnosti přirozeného světla a smyslového vnímání. Není tedy vrozen obsah těch principů, nýbrž jen nástroj, jimiž je lze získat. Kdybychom se postavili na stanovisko ryze thomistické, byl by problém rozřešen. Ale z hlediska bonaventurského není. Skutečnost, že poznání věcí smyslových nám není vrozeno, neznamená ještě, že nám není vrozeno vůbec žádné poznání. Svátý Bonaventura je přesvědčen, že je nám vrozeno poznání ctností a Boha. První případ: má-li někdo lásku, je třeba říci, že ví, co je láska. Ale je možné, že někdo nemá lásku a přece po ní touží, což by nebylo možné, kdyby ji neznal.

» Ze zkušenosti zná lásku jen ten, kdo ji má ; ale z přemýšlení jistě zná lásku i ten, kdo ji nemá. Ale způsob toho poznání nemůže vyvěrat z podstaty lásky ani z podoby získané smysly ; je tedy nutné, aby pocházel z podoby vlité nebo vrozené. Poznatek (*species*) však může být vrozen dvojím způsobem : buď jako pouhá podoba nebo jako taková podoba, že je v ní i nějaká pravda. První poznatek je jako obraz — a takového poznání stvořená duše nemá. Druhý poznatek je jakýsi vtisk nejvyšší pravdy do duše, jako na příklad je duši od přirozenosti dáno jakési řídící světlo a jakýsi přirozený směr — a jest jí dán i sklon vůle. Poznává tedy duše, co je správnost a co je sklon, poznává duše lásku na základě určité pravdy, která je podobou lásky : ráz podoby má proto, že je přijímána od rozumu, a ráz pravdy má proto, že je v duši « (1 *Sent* 17, 1 un 4, concl ; t 1 p 301).

Co se týče idey Boha, je zřejmé, že nazírání na božskou podstatu je nám v tomto životě odepřeno, Nikdo na tomto světě Boha nevidí a vidět nebude. Tu je třeba připomenout, že nauka svatého Bonaventury nemá nic společného s ontologismem, který ztotožňuje řád ontologický a psychologický a přisuzuje lidskému duchu habituální poznání Boha, přesněji řečeno nazírání na jeho vlastnosti již v tomto životě. Otázkou poměru svatého Bonaventury k ontologismu se v novější době zabývali četní autoři, zejména Krause, Deleau, Lutz a Hessen a naznačili přesnou linii, jež odlišuje moderní ontologismus, jak strohý Giobertiho, tak mírný Gratryho, od nauky svatého Bonaventury. Pravda je, že svatý Bonaventura neuznává, že by idea Boha byla utvořena podle věcí smyslových. Z jeho hlediska musíme buď říci, že náš rozum vůbec nemá poznání Boha, nebo připustit, že to poznání preexistuje v lůně duše. Duše poznává Boha tak, že přemýšlí sama o sobě, jelikož je stvořena k obrazu Božímu ; rozum, kterým poznává, vůle, kterou miluje, paměť, kterou uchopuje samu sebe, směřují k Bohu, předpokládají ho a nutně obsahují : vrozenost toho poznání záleží v možnosti utvořit je bez pomoci vnějšího světa :

» Je totiž jisté samému chápajícímu, že Bůh je, poněvadž poznání té pravdy je vrozeno rozumové mysli, pokud má povahu obrazu, jímž je jí vštípena přirozená touha po tom, znalost a paměť toho, k jehož obrazu byla učiněna a k němuž přirozeně směřuje, aby v něm mohla být oblažena « (*De myst. Trin.* 1, 1, concl ; t 5 p 49).

A jiný text :

» Z toho plyne odpověď na otázku, zdali veškeré poznání má základ ve smyslech. Musíme říci, že ne. Nutně je třeba zdůraznit, že duše zná Boha, sebe samu a to, co je v ní samé, bez přispění vnějších smyslů. A tak říká-li Filosof, že nic není v rozumu, co nebylo dříve ve smyslech a že veškeré poznání má důvod ve smyslech, je třeba to brát o těch poznatcích, které vznikly abstrakcí : o těch se říká, že jsou v duši jako písmo. A proto velmi významně praví Filosof, že v duši není nic vepsáno ne proto, že v ní není žádného vědění, ale že v ní není žádný obraz nebo podoba abstrahovaná. A to říká Augustin v knize *De civitate Dei* : Bůh nám vštípil přirozenou soudnost, jíž se poznává, co je světlo, co tma, z knihy světla, která je pravda, poněvadž pravda je přirozeně vtisknuta v srdce lidské « (2 *Sent* 39, 1, 2, concl ; t 2 p 904).

Ve vnějším světě může duše nalézt jen vědění o vnějším světě, ale jen v sobě nalezne vědění mravní. Vrozeným poznáním ví duše, že je třeba milovat Boha a vrozenou touhou k němu směřuje, aby dosáhla blaženosti. Z toho je také patrné, že přirozená touha duše po Bohu může být důkazem existence Boží podle svatého Bonaventury, ale nikoli podle svatého Tomáše.

5. *Lidská vůle*

Svobodnou vůli mají bytosti rozumné. Vůle předpokládá hodnocení a to je činnost neodlučitelná od rozumu. Vůle je v podstatě touha. Každá živá bytost touží především po tom, čeho je jí třeba k životu (*bonum*

utile), kromě toho i po tom, co je jí příjemné (*bonum delectabile*) a konečně i po tom, co je čestné (*bonum honestum*). Předmětem vůle tedy není jen to, co je potřebné nebo příjemné tělu, nýbrž i to, co o sobě je cenné a vzácné a co může být poznáno jen rozumem. Vůle může směřovat i k tomu, co dříve zavrhovala, a odvrátit se od toho, co dříve vyhledávala. To u zvířat není. Zvířata nutně směřují k tomu, co je jejich dobrem: *magis aguntur quam agunt*.

Není svobodné vůle bez rozumového hodnocení. Podstatou svobodné vůle je právě shoda rozumu a vůle, vzájemná jejich souhra : *consensus rationis et voluntatis*. Kdyby duše měla jen rozum, byla by schopna jen uvažovat a kdyby měla jen vůli bez rozumu, neměla by vlády nad sebou. Jako umění psát je založeno na společné činnosti oka a ruky, jíž ani oko samo ani ruka sama není schopna, tak i ze součinnosti rozumu a vůle se rodí schopnost, která není nic jiného než svoboda. Svoboda se může definovat jako *totum potentiale*, jehož složkami jsou rozum a vůle (2 *Sent* 25, 1, un ad 6 ; t 2 p 600).

Svoboda není pouhý případek duše, poněvadž má kořen v samé její podstatě a nemůže od ní být odlučována, i když její uplatnění je někdy znemožněno. Nelze ji však zcela potlačit; ani mocí božskou to není možné, poněvadž Bůh nemůže učinit něco protismyslného, tedy v tomto případě způsobit, aby svoboda svobodou nebyla. Zrušit svobodu lidskou by znamenalo zrušit člověka. Tím však není řečeno, že lidská svoboda nemá mezí : její činnost je tím nejvyšším, co je pod Bohem, ale je to právě činnost pod Bohem, a to znamená, že Bůh ji jako první příčina udržuje, podporuje a řídí k dobrému.

Vůle je dobrá nebo špatná podle toho, směřuje-li k správnému cíli nebo se od něho odvrací. Nejvyšším a konečným cílem dobré vůle je Bůh, ale může se také říci, že láska, neboť všechna dobrá vůle směřuje k tomu,

aby člověk požíval Boha a měl Boha ; nepožíváme však Boha a nemáme ho leč láskou a tudíž mít lásku není nic jiného než mít Boha ; směřuje-li tedy všechna dobrá vůle k tomu, aby měla Boha, zdá se, že cílem vši dobré vůle je láska (2 *Sent* 38, 1, 2, fund 3 ; t 2 p. 883). Je-li Bůh posledním cílem člověka, je patrné, že všechny ostatní se musí tomu cíli podrobit. Vůle může sice sledovat současně více cílů, ale ne více cílů hlavních. Je-li hlavní cíl dobrý, jsou dobré i cíle podřízené. Špatný cíl, je-li chtěn sám pro sebe, stává se hlavním a činí špatnými i cíle ostatní.

Bylo řečeno, že lidská svoboda je výsledek součinnosti rozumu a vůle. Ptáme-li se, jakého rozumu, musíme si nejprve připomenout rozdíl mezi rozumem bádačským (*intellectus speculativus*) a rozumem čínorodým (*intellectus practicus*). To nejsou dva různé rozumy, nýbrž jeden a týž rozum, který se nazývá bádačským, směřuje-li k poznání věcí, čínorodý, směřuje-li k jednání. A poněvadž čínorodý rozum je zařízen k jednání, má schopnost určit pravidla jednání. Ta schopnost se nazývá svědomí. Svědomí je habitus čínorodého rozumu pro řád činnosti odpovídající přesně vědění, což je habitus rozumu bádačského pro řád poznání ... Svědomí neuschopňuje rozum poznávat určité pravdy, nýbrž určovat zásady správného jednání. Svědomí vládne vůli. V případě, kdy svědomí stanoví pravidlo shodné s božským zákonem, zavazuje vůli naprosto, neboť zákon Boží je naprostý. V případech, kdy svědomí ukládá něco, co zákon Boží nevyžaduje, je člověk povinen to splnit, pokud mu to svědomí ukládá : jakmile se však úvahou dobere poznání, že božský zákon to nepředepisuje, závaznost svědomí přestává. Svědomí určuje, co je povinností člověka, ale neomezuje se na pouhé stanovení povinností, nýbrž tříbí se a zjemňuje, až dosahuje nejkrásnějšího a nejživotnějšího tvaru v duchovní lásce.

Jak rozum, tak i vůle se definuje nejprve jako vrozená vloha a dále determinuje jako získaný habitus.

Hybnou a řídící silou, v níž má základ sklonnost duše k dobru, je *synderesis*. Synderesis není příčinou všech pohybů a sklonů naší vůle, ale pouze náklonností zaměřených k dobru. Synderesis pudí k dobru: *synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum* (2 *Sent* 39, 2, 1, concl; t 2 p 910). A proto je to takřka vrchol, podstatný, neodlučitelný, nezničitelný a neomylný základ duše. V pojetí svědomí se svatý Bonaventura poněkud odchyluje od svatého Tomáše. Svatý Tomáš klade svědomí výhradně do rozumu: *non in alia potentia existit quam in ratione* (*De verit* 16, 1) a nazývá je synderesis, kdežto svatému Bonaventurovi je svědomí schopnost vůle vejít ve styk s rozumovou stránkou svědomí, na základě něhož vzniká přirozené hnutí vůle, které buď podněcuje k dobrému nebo odvrací od zlého. Nazývá tudíž synderesi *scintilla conscientiae*, jiskrou svědomí, a to proto, že svědomí, pokud je na něm, nemůže hýbat ani pudit leč prostřednictvím synderese, která je jaksi jeho ostnem a ohniskem (2 *Sent* 39, 2, 1, ad 3). Přes výrazovou různost věcně souhlasí svatý Bonaventura se svatým Tomášem v tom, že mravní pravdy a pravidla náleží do oboru rozumu a to ne teoretického, nýbrž praktického. Synderesis svatého Tomáše je u svatého Bonaventury *conscientia*. Učení svatého Bonaventury o synderesi, která jako přirozená dokonalost nemůže zaniknout, představuje zřejmě hlubší pojetí svědomí než intelektualistický názor thomistický (Theodor Munker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*. L. Schwann, Düsseldorf 1934, t 2, p 16-18).

Hlavní otázka bonaventurské morálky je v tom, zdali je možné, aby člověk, který je neschopen poznat vlastní silou pravdu, dovedl konat dobro bez přímého Božího přispění. Že filosof jako Aristoteles nedovedl rozluštit ten problém, nemůže udivovat: metafysická slepota, kterou byl postižen, mu zakrývala hluboké prameny vnitřního života. Ale jiní filosofové to dokázali i bez pomoci zjevení. Je nesmyslné, praví Plotin, se

domnívat, že v Bohu jsou pravzory všech věcí a že v něm nejsou vzory ctností. Týž filosof je přesvědčen, že v Bohu jsou čtyři ctnosti základní a tudíž i ostatní ctnosti, které se z nich odvozují. A jako na nás působí božské archetypy v oboru poznání, tak nás ovlivňují i v oboru činnosti: *haec imprimuntur in anima per illam lucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam* (*In hexaem.* 6, 10 ; t 5 p 362). To mravní osvětlení duše se uskutečňuje tímž způsobem jako osvětlení rozumové: svatý Bonaventura je přirovnává k paprsku, který kolmo dopadá na plochu, opět se odráží a vrací k světelnému zdroji, z něhož vyšel (*In hexaem.* 6, 29 ; t 5 p 363).

Získávání základních ctností a ctností jim přidružených je sice především činnost přirozená, jak dokazují příklady lidí, kteří těch ctností nabyli bez světla zjevení a bez přispění milosti, ale ty přirozené ctnosti samy o sobě nejsou úplné a nejsou záslužné. Ctnost bez milosti je jako vědění bez zjevení: vratké a plné nejistot. A podle toho jsou přirozené ctnosti zcela plané, neposílí-li a nepřetvoří-li je Bůh ctnostmi božskými. Samy o sobě totiž ty ctnosti nás činí schopnými mravních skutků, ale nečiní nás chopnými nejmenší zásluhy, poněvadž zásluha je dar Boží a vychází z milosti a ne z přirozenosti. Mravní ctnosti, jak je definují filosofové, mají tedy přirozený kořen v naší duši, ve vloze vůle konat dobro ; ta vrozená schopnost se rozvíjí cvičením a opakováním mravních skutků, ale teprve milostí tří božských ctností se přirozené ctnosti utvrzují a zdokonalují (3 *Sent* 33, un 5, concl ; t 3 p 723).

Ale je nutno jít ještě dále. Milost nejenže je způsobilá dovršit a zdokonalit přirozené ctnosti, nýbrž je způsobilá vyvolat je i tam, kde je pouhý jejich základ a kde není rozvoje cvikového a návykového *gratia existens in ipsa anima potest facere germinare habitus virtutum* (3 *Sent* 23, 2, 5, concl ; t 3 p 498). Jako déšť svlažující půdu, v níž jsou uložena semena, způsobuje,

že z nich vzklíčí rostliny, a přivádí je až k plné plodnosti, tak i milost sestupujíc do lůna duše probouzí zárodečné vlohy (*rationes seminales*) ctností, které v ní dosud dřímají, a přivádí je k plnému rozvoji.

Srovnáme-li nyní nauku svatého Bonaventury o mravním osvětlení s odpovídajícími názory o osvětlení rozumovém a snad ještě pochybujeme o jednotnosti jeho filosofie, je to sám svatý Tomáš, který nám může dosvědčit, že jednotná je. Rozdíl mezi křesťanským aristotelismem a křesťanským platonismem vidí totiž svatý Tomáš ve třech bodech : v nauce o vývodu tvaru z látky (*eductio formae e materia*), v nauce o získávání vědomostí a v nauce o nabývání ctností (*De verit* 11, 1). V těch třech případech vskutku jde o to, zdali princip činnosti je schopnost vyvíjející se zevnitř anebo schopnost vnější. Podle thomistické nauky se tvar vyvozuje z látky, v níž je potenciálně obsažen, společným působením příčiny účinkující a látkové a to tak, že účinkující příčina jej vyvozuje činně, prvá látka toliko trpně ; podle nauky bonaventurské se v látce probouzí tvar, který je v ní obsažen v možnosti. Podle nauky thomistické jsou smyslový vjem, rozumový pojem a příčina první principy, na kterých spočívá celá budova vědy ; podle nauky bonaventurské duše má i poznání, které neutvořila ze smyslových vjemů, nýbrž přijala z vlastního nitra. Podle nauky thomistické získává vůle přirozené ctnosti, které jako přirozené se rozvíjejí jen cvikem a návykem ; podle nauky bonaventurské přirozené ctnosti, právě že jsou jen přirozené, čekají na působení milosti, aby se staly úplnými a dokonalými. Lze se tázat, zdali ten trojí nesouhlas se nedá vysvětlit z jedné a téže příčiny. Přirozenost thomistická nemá nic, co by neobdržela od Boha ; od Boha ustavena a jím podporována má v sobě dostatečný důvod svých činností. Přirozenost bonaventurská však neobdržela od Boha dostatečný vklad, aby pouhý obecný vliv Boží mohl být vysvětlením jejích nejvyšších úkonů. Sklon

svatého Bonaventury hledat v činné bytosti vrozené schopnosti se nevysvětluje snahou oslavit a vyvýšit bytost stvořenou : naopak, právě že tvar nemá, z čeho by vytvářel tvar, proto jej svatý Bonaventura vyvozuje ze zárodečné vlohy ; právě že rozum nemá z čeho tvořit pojmy a vůle nemá v sobě ctností, činí svatý Bonaventura jak poznání, tak mravní jednání závislým na božském osvětlení.

Bůh svatého Tomáše může jen » hýbat « přirozeností jako přirozeností, kdežto Bůh svatého Bonaventury stále » zdokonaluje « přirozenost jako přirozenost. Duše thomistická právě pro svou dostatečnost nemůže vystoupit nad sebe — její dokonalost ji drží dole ; je to ona, která vytváří tvar, objevuje pravdu a uskutečňuje ctnost. Duše bonaventurská je právě pro svou nedostatečnost nahoře jakoby otevřena : a je to Bůh, který vyplňuje všechny její mezery a odčिňuje její nedostatky, aby byla schopna dokonalé činnosti. V tom smyslu lze označit filosofii svatého Bonaventury jako *illuminismus*. A také jeho antropologie je illuministická : člověk je tvor zdokonalovaný Bohem a to osvětlením rozumovým a mravním.

Z hlediska moderní filosofie je nauka svatého Bonaventury zcela středověká : žádný myslitel třináctého století neusiloval soustavněji převést vědy na teologii a podrobit je službě teologie než svatý Bonaventura. Naproti tomu thomismus byl moderní od svého zrození :

» Byl moderní v tom smyslu, že se vědomě postavil na společnou půdu lidského rozumu a snažil se řešit filosofické problémy metodami, které byly společné všem. Přijímajíce Aristotelovo *Organon* za sudidlo pravdy a bludu ve filosofii svatý Albert Veliký a svatý Tomáš umožňovali křesťanským theologům, aby se jako filosofové stýkali se všemi, kteří byli jen filosofové. Mezi thomistou university pařížské, neapolské nebo kolínské a Arabem, židem nebo averroistou byl možný rozhovor : co bylo důkazem pro jednoho, bylo důkazem i pro druhého a vskutku mnohé nauky jim byly společné jakožto nauky dokázané rozumově. Postavme však proti těm filosofům

svatého Bonaventuru: jeho nauka jako filosofie neexistuje. Nepřijímajíc společnou půdu rozumu vylučuje se ze společenství duchů ryze lidských. Jen úkon víry zjednává k ní přístup; nutně tedy stojí proti ní i ti, kteří nevěří, i ti, kteří věří, ovšem kteří věří, aby spasili svou duši a ne aby filosofovali. Je-li filosofie věda ryze rozumová, není filosofie bonaventurské a z toho hlediska je jen správné jednat s ní, jako by neexistovala» (Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*. J. Vrin, Paris 1943, p. 387).

Kdyby se někdo tázal svatého Bonaventury, pokládá-li se za filosofa, odpověděl by pravděpodobně, že se pokládá za křesťana a titul filosofa že ho nezajímá. Ve století třináctém nebylo kromě averroistů nikoho, kdo by pěstoval filosofii bez vztahu k teologii. Svatý Bonaventura jistě pokládal filosofii v mezích pouhého rozumu za věc možnou — kdo by o tom pochyboval po Platonovi a Aristotelovi? A konečně říkají-li i někteří moderní thomisté, že augustinismus není filosofie, stačí připomenout, že středověcí augustinisté je předešli tvrdíce, že thomismus není *křesťanská* filosofie.

Popírat základní souhlas thomismu a učení Bonaventurova by bylo nesmyslem. Jsou to dvě křesťanské soustavy a proti každému věroučnému bludu stojí svorně v jedné řadě: proti pantheismu hlásají stvoření z ničeho, proti ontologismu popírají možnost nazírání na Boha v tomto životě, proti fideismu zdůrazňují schopnost a oprávněnost rozumu dokázat jsoucnost Boží a vykládat zjevené pravdy. Proti racionalismu hájí účast rozumu na úkonu víry na straně jedné a vliv víry na úkony rozumu na straně druhé. Je tu hluboká a neporušitelná shoda: svatý Tomáš a svatý Bonaventura se nevyklučují, nýbrž doplňují: Tomáš učitel teorie, Bonaventura učitel praxe, Tomáš křesťanský Aristoteles, Bonaventura věrný žák Augustinův, Tomáš učitel rozumu, Bonaventura učitel srdce, oba pak podle výroku papežů Sixta V. a Lva XIII. dvě olivy a dva svícny v domě Božím svítící: *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia*.

BIBLIOGRAFIE

- Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*. Giraudon, Paris 1923.
- A. Dietershagen, *Von der Philosophie des hl. Bonaventura*. In: *Wissenschaft und Weisheit*, Vierteljahresschrift für franziskanische Philosophie und Theologie der Gegenwart I., 1934.
- D. Dobbins, *Franciscan Mysticism*. A Critical Examination of the Mystical Theology of the Seraphic Doctor, with special references to the sources of his doctrines. New York 1927.
- Hilarin Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*. Herder, Freiburg im Br. 1904.
- Hilarin Felder, *Ideály svatého Františka Serafínského*. L. Kuncíř, Praha 1948.
- Agostino Gemelli, *Františkánské poselství světu*. L. Kuncíř, Praha 1948.
- Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*. J. Vrin, Paris 1943.
- Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*. J. Vrin, Paris 1943.
- Martin Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Herder, Freiburg im Br. 1933.
- L. Lemmens, *Der heilige Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer*. Jos. Kösel, Kenpten und München 1909.
- P. Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*. Arch. Francisc. Histor. 14, 1921.
- B. A. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*. Beiträge XXIII, 3/4, Münster W. 1923.
- Bernhard Rosenmöller, *Philosophia S. Bonaventurae*. Aschen-dorf, Monasterii 1933.
- E. Smets, *Saint Bonaventura*. Dict. théol. cath. col. 962/986.
- Leo Veuthey, *S. Bonaventurae Philosophia Christiana*. Offi-cium libri catholici, Roma 1944.

6. ČLOVĚK V SOUSTAVÁCH SEDMNÁCTÉHO A OSMNÁCTÉHO STOLETÍ

Starý spor mezi nominalisty, kteří pokládali obecné pojmy za bezpodstatné vymyšleniny, a realisty, kteří přisuzovali obecným pojmům objektivní platnost bez zřetele ke zkušenosti, skončil vítězstvím nominalismu, který sice vznikl na půdě scholastiky, ale ne z její podstaty. Zdánlivě překonán již v jedenáctém století, ožívuje nominalismus opět ve století čtrnáctém v myšlení Viléma Ockhama. Podle něho neodpovídá obecnému ani mimo ducha ani v duchu samém žádná skutečnost rozdílná od úkonu mysli. Obecnina je jen znamení pro větší počet podobných věcí. Vlastní formou lidského poznání je »intuitivní« postřeh individuálního jsoucná. V důsledku toho není jiného poznání než to, které lze vyvodit ze smyslové zkušenosti.

Nominalistickým výkladem obecných pojmů je otřesena hodnota a nosnost jak metafysiky, tak teologie. Důkazy jsoucnosti Boží, jedinnosti, nekonečnosti a všemohoucnosti Boží jsou uvedeny v pochybnost. Pojmům substance a příčiny se přiznává jen subjektivní význam, dokonce je popírán i zákon příčinnosti (Mikuláš z Autrecourtu). Víra a věda se od sebe odlučují, rozum nemůže dát víře pražádnou oporu. Proti předmětnému myšlení scholastickému hledá nominalistická skepse pravdu v subjektu, proti scholastickému theocentrismu nabývá vrchu nominalistický anthropocentrismus. Ne *divinum*, nýbrž *humanum* se stává středem pozornosti. Renaisanční humanismus není jen zájem o literární a umělecké hodnoty pohanského starověku,

nýbrž především sebezduřaznění člověka. Touha po slávě a moci, hledání krásy, kult vlastního já, » probuzení osobnosti « a individualismus jsou podle Burckhardta hlavní známky renaissančního humanismu (Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Th. Knaur, Berlin 1928, p. 131 sq, 303 sq). Podobně míní Ferrero, že středověk měl své umění plné mízy, proti němuž jsou umělecké výtvořky renaissance spíše známkou úpadku, a že ve staré literatuře hledala renaissance ne tak vzor, jak tvořit umělecká a literární díla, jako spíše vzor, jak řídit stát a vést válku (Guglielmo Ferrero, *La fin des aventures*. Éditions Rieder, Paris 1931, p. 265-7). Člověk svobodný, nespoutaný, svůj vlastní osud určující a život ovládající vystupuje na jeviště světa a ústy Huttenovými se chvástá: *Es ist jetzt eine Lust zu leben*. Člověk pronikající do záhad přírody, objevující nové kontinenty, člověk obsáhlého vědění, umělecky tvůrčí a politicky úspěšný nabývá nebývalého sebevědomí proti člověku středního věku, který se cítí před Bohem pouhým červem.

Odezíráme-li kriticky od směšného naparování a vědomých afektací, pantagruelismu a macchiavellismu mnohých humanistů, nemůžeme jim upřít sílu ducha, nadšení, píli, vědění, dovednost a velikost, jež vnukají Shakespeareovi, největšímu a poslednímu básníku renaissance, nadšená slova: *How beauteous mankind is!* a jež inspirují jednoho z největších theologů Tridentina Salmerona k panegyrickému kázání o hodnotě dobrých skutků k nemalému pohoršení kardinála Moroneho.

Nominalisté si jistě dobyli určitých zásluh tím, že odhalili mnohé slabiny tradiční filosofie a že zdůrazněním individuálního prvku před universálním jakož i pěstováním matematiky a experimentu položili základy k moderním vědám přírodním (Kard. Fr. Ehrle, *Scholastika a její úkoly v naší době*. A Jemelka, Praha 1937, p. 26). I když není správná osvícenská these o rozkladu scholastiky — rozkvetla znovu v šestnáctém století ve

Španělích zásluhou Vitoriovou a Canovou — je pravda, že nominalistická skepse a renaissanční anthropocentrismus znamená hluboký přerыв ve vývoji filosofie. Odklonem od scholastiky se evropští myslitelé vzdalují i od nejhlubších základů, které jsou v ní obsaženy — od dědictví ducha Platonova a Aristotelova. Filosofové sedmnáctého a osmnáctého věku jsou kromě Leibnize myslitelé netradiční. Že to není jejich přednost, ukazují nejen jejich nezdary v úsilí o novou metafysiku, ale i jednostrannost v pojetí člověka jakožto myslícího subjektu, jehož spojení s tělem je předmětem znehodnocujících tendencí, v řeči Kantově » patologickým « prvem lidské přirozenosti.

1. René Descartes

René *Descartes* (lat. Renatus Cartesius) se narodil 31.3. 1596 v La Haye v kraji Touraine. Základního vzdělání nabyl v jezuitské koleji v La Flèche. V letech 1613 — 17 žil v Paříži nejprve v šlechtické společnosti, později v ústraní, kde se oddal studiu věd, zvláště matematiky a filosofie. 1617 se věnoval vojenské službě, 1620 se zúčastnil bitvy na Bílé Hoře. Nakonec se uchýlil do Holandska a tam v letech 1629-40 napsal svá hlavní díla jsa v stálém písemném styku s celým učeným světem. Na pozvání švédské královny Christiny odejel 1649 do Švédska, ale tam vlivem drsného podnebí po několika měsících zemřel 11.2.1650.

Vedle filosofie se Descartes zasloužil i svým bádáním matematickým a fysikálním, zvláště pak zavedením analytické geometrie. Uzavíraje metodicky a obsahově myšlenkové úsilí renaissance rozchází se Descartes s tradiční filosofií, zejména scholastickou, a činí východiskem poznání subjekt. K jistému poznání chce dospět metodou pochybování, jež sice nesměruje proti dosažitelnosti vědění, nýbrž jen proti domněnce, že ho již bylo dosaženo.

Anonymně v Leydenu 1637 vydal Descartes proslulou rozpravu o metodě *Discours de la méthode*, k níž přidružil pojednání o optice, meteorech a geometrii. Latinsky napsal

Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur, Paříž 1641. Soustavně vyložil svou filosofii v *Principia philosophiae*, Amsterdam 1644. O vášních duše pojednal v *Traité des passions de l'âme*, Amsterdam 1649. Posmrtně vyšly : *Traité de l'homme*, Paříž 1662 ; *Le monde ou traité de lumière*, Paříž 1664 ; *Regulae ad directionem ingenii*, Amsterdam 1701 ; *La recherche de la vérité*, Amsterdam 1701.

Z Descartových dopisů je patrné, že jeho oblíbenou četbou bylo Písmo svaté a Summa svatého Tomáše Akvinského (*Oeuvres morales et philosophiques de Descartes. Précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages* par M. Amédée Prévost. Firmin Didot, Paris 1855, p. 16). Podobně i nápis na jeho pomníku ve Stockholmu : *Nullius antiquorum obtrektor* by mohl svádět k domněnku, že si vážil starých filosofů a že pokračoval v jejich díle. Pravý opak je pravda. Co mu rozhodně chybí, je smysl pro dějinnou stránku problémů. V antické filosofii vidí jen cvičení ducha, jakž takž snáší Platóna, ale pohrdá Aristotelem. Scholastiky sice kritizuje, ale jejich díla nezná : v dopise Mersennovi 1640 doznává, že již přes dvacet let nečetl žádného scholastického filosofa. Je myslitel vědomě netradiční : v první kapitole *Rozpravy o metodě* vyslovuje téměř faustovské zklamání ze studia různých věd a rozhoduje se hledat pravé poznání v sobě samém. To zní jako ozvěna Augustinova výroku : *Deum et animam scire cupio*. Zcela augustinské je, co píše Mersennovi 15. dubna 1630 : » ... myslím, že všichni ti, jimž dal Bůh rozum, jsou povinni ho užívat především k tomu, aby poznávali Boha a sebe samy. Tím jsem se snažil začít svá studia ». Přesto by bylo zcela nesprávné pokládat Descarta za pouhého žáka Augustinova. Augustin sice říká : » Chci znát Boha a duši », ale dodává : » Nic více ? Vůbec nic ». Ale Descartes se nemíní spokojit s poznáním Boha a duše, jak patrně z pokračování citovaného listu Mersen-

novi : » Tím jsem se snažil začítí svá studia ; a řeknu vám, že bych nedovedl najítí základy fysiky, kdybych je nebyl hledal tou cestou. « Descartes se obrací k Bohu a k duši, aby vybudoval metafysiku ; a buduje metafysiku, aby vybudoval fysiku. Zvykli jsme si pokládat *Rozpravu o metodě* za samostatné pojednání z oboru metafysiky. Ve skutečnosti je to jen úvod k velké knize o 527 stranách in 4^o obsahující pojednání o optice, zjevech atmosférických a geometrii, jejíž úplný název je : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui sont les essais de cette méthode* (Leiden 1637).

Přírodní vědy nejsou Descartovi oblastí autonomní : věda potřebuje metafysiky, ba více : věda musí začít metafysikou :

» Abych poznal skutečnost, musím nejprve zavřít oči, zacpat si uši, přestat hmatat ; musím se obrátit k sobě a hledat ve své mysli ideje, které jsou pro mě jasné. Jen tak najdu základy přírodních věd a objevím jazyk, jímž mluví příroda. Tím jazykem — to jest jazykem matematiky — odpoví příroda na otázky, které jí na základě svých zkušeností položí věda « (Alexandre Koyré, *Entretiens sur Descartes*. Brentano's, New York 1945, p. 97-8).

Descartes bývá pokládán za zakladatele bezpředpokladné filosofie. Avšak jeho metodická skepse, připouštějící jen jedinou věc, o níž nelze pochybovat, totiž vlastní existenci (cogito, ergo sum), je vlastně jen homeopatický lék, jehož užívá, aby se chránil proti nebezpečí skepse zásadní. I v tom je blízký svatému Augustinovi, který podobně ukazuje, že není možno pochybovat o svém vlastním životě : » Pochybuje-li někdo, žije, rozpomíná se na to, o čem pochybuje, je si vědom, že pochybuje, chce nabýt jistoty, myslí a ví, že nic neví, a soudí, že nesmí nic ukvapeně brát za pravdu « (*De trin.* X/14). Trojice *esse, nosse, velle* je Augustinovi

dosvědčena vlastním vědomím (*De civ. Dei* XI/26). Ale na rozdíl od Augustina nechává Descartes zcela stranou předmět poznání, *cogitatum*. Neuvědomuje si, že *cogitare* je sloveso přechodné a že tedy jeho věta *cogito, ergo sum* (myslím, tedy jsem) musí být doplněna větou *cogito aliquid, ergo est aliquid cogitatum vel cogitabile* (myslím něco, tedy je je něco myšleného nebo myslitelného). Všímaje si jen svého vlastního vědomí a pokládaje větu *cogito, ergo sum sive existo* za tak jistou a zřejmou, že proti ní nelze vymyslet žádný důvod, domnívá se Descartes, že našel pevný a neochvějný základ, o nějž by mohl opřít budovu své filosofie, a prohlašuje, že pravda je to, co jasně a zřetelně (*clare et distincte*) chápeme. Jenže jasné a zřetelné chápání není ještě důkazem pravdivosti. Můžeme totiž mít ideje, a to velmi jasné, věci, které přesto neexistují, ba ani nemohou existovat. Tak máme velmi jasnou ideu přímočarého pohybu. A přece se takové pohyby ve skutečném světě nevyskytují. Aby bylo něco pravda, musí to být objektivně evidentní, poněvadž pravda ve smyslu logickém je shoda poznání se skutečností. Je-li něco jen subjektivně evidentní, nemusí to být pravda. Descartes zaměňuje prostě pojem jistoty a pojem pravdy. Jistota je vnitřní stav poznávajícího subjektu, kdežto pravda je shoda rozumu s věcí poznávanou (*adaequatio intellectus et rei*). Místo objektivní evidence stanoví Descartes za kritérium pravdy evidenci subjektivní — jeho teorie poznání není tudíž nic jiného než čirý subjektivismus. Další krok k subjektivismu činí Descartes naukou o vrozených ideách. Ideje rozděluje na ideje vrozené (*innatae*), na ideje přistupující zvenčí (*adventitiae*) a na ideje námi samými vytvořené (*a me ipso factae* — *Med.* III. A. T. VII/37-8). Za ideje vrozené pokládá například ideu Boha, pravdy, myšlení a existence. Ty ideje nejsou nám vrozeny v tom smyslu, že by byly od počátku v naší mysli, nýbrž v tom smyslu, že vznikají jedině ze schopnosti naší mysli bez ohledu na vnější zkušenost, nezá-

visle na věcech. A nejsou nám vrozeny jen jednotlivé ideje, nýbrž i obecné zásady, jež náš rozum chápe opět bez ohledu na vnější zkušenost. Descartovo učení o vrozených ideách vychází ze snahy osvobodit filosofii od jařma diskursivního myšlení a zdlouhavého postupu od smyslových vjemů k představám a od představ k obecným pojmům. Maritain upozorňuje, že takové intuitivní, vrozené a na věcech nezávislé ideje mohou mít jen čirí duchové a že Descartovo učení o vrozených ideách se dokonale shoduje s těmi částmi Summy svatého Tomáše, kde je řeč o poznání andělů. Připisuje-li Descartes takové poznání člověku, lze to nazývat angelismem (Jacques Maritain, *Trois réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau*. Plon, Paris 1930, p. 75-128).

Jako ideje andělské, tak i kartesiánské pocházejí od Boha a ne od věcí. Naše přirozenost nás sice puď k tomu, abychom měli za to, že ideám odpovídají věci mimo nás, ale skutečnou jistotu o tom můžeme mít jen víme-li, že existuje Bůh. Idea Boha náleží k lidské přirozenosti jako její neztratitelné vlastnictví. V duchu Descartově by mohl být člověk definován: tvor, který má ideu Boha. A jelikož je Bůh původcem naší přirozenosti, je i původcem naší pravdy:

» Neboť především již to, co jsem dříve vyslovil jako pravidlo, že totiž věci, které zcela jasně a zřetelně chápeme, jsou všechny skutečné, je podepřeno toliko tím, že Bůh jest čili existuje, že je dokonalou bytostí, a že vše, co je v nás, vychází od něho. Z čehož vyplývá, že naše ideje nebo poznatky, jsouce reálnými věcmi a vycházejíce od Boha, ve všem, v čem jsou jasné a zřetelné, nemohou po této stránce nebýti pravdivé. Takže, máme-li někdy i takové ideje, jež obsahují nějakou nesprávnost, může to býti jen u těch, jež mají něco zmateného a temného, ježto v tomto směru pocházejí z nicoty, to jest, že jsou v nás tak zmatené toliko proto, že my nejsme naprosto dokonalí. A zřejmě je stejně nesmyslné, že by klamnost nebo nedokonalost svou podstatou vycházela od Boha, jako je nesmyslné, že by pravdivost nebo dokonalost pocházela,

z nicoty. Avšak kdybychom nevěděli, že vše, co je v nás reálného a pravdivého, vychází z dokonalé a nekonečné Bytosti, tu i kdyby naše ideje byly jakkoli jasné a zřetelné, neměli bychom žádného důvodu, jenž by nám zaručoval, že jsou tak dokonalé, aby byly pravdivé » (*Rozprava o metodě*. Jan Laichter, Praha 1947, p. 45-6).

Je-li Bůh nejvyšší a poslední zárukou pravdivosti našich jasných a zřetelných idejí, nemůže dopustit, abychom se klamali tam, kde jsme přesvědčeni o tom, co jasně a zřetelně chápeme. Ovšem existence Boha jako záruky pravdivosti se Descartes dovolává jen tehdy, kdy mysl není nucena jasností svého poznání přijmout jako pravdivé a jisté to, co právě jasně poznává. Existenci Boží, která je zárukou pravdivosti idejí, dokazuje Descartes na základě ideje nekonečné a nejdokonalejší Bytosti, která je nám podle jeho mínění vrozena. Nepostřehuje však, že tou cestou existenci Boží dokázat nelze. A neumí-li dokázat existenci Boží, nedovede ani zachránit objektivitu našeho poznání. A tak přes svou snahu obhájit objektivní pravdu proti skepticismu, klade základy moderní skepse a moderního subjektivismu.

Angelismus Descartovy teorie poznání má odraz i v jeho antropologii. Já čili můj duch — tak by bylo možno ve zkratce vyjádřit Descartův názor na člověka. Duch (*res cogitans*) a tělo (*res extensa*) stojí k sobě v příkré protivě. Lidské tělo je jako každý organismus pouhý stroj. I kdyby v něm nebylo duše, mělo by tytéž pohyby, které v něm nyní možno pozorovat a které nepocházejí od vůle, tedy od duše (*Med. de prim. phil.* VI/43). Běžné mínění, že duše tvoří s tělem ústrojnou jednotu, je podle Descarta mylné. Tělo musí nejprve být živé, aby se duše mohla s ním spojit. Smrt je porucha tělesného stroje, mrtvola je pokažený stroj, odluka duše od těla je následek smrti. Život těla lze vysvětlit z pohybu a z tepla. Z krve vznikají nejjemnější, nejohnivější a nejpohyblivější částice, tak zvaní » životní duchové » (*spiri-*

tus animales sive corporales), vystupují až do mozku, soustřeďují se v šišince (*conarion, glans pinealis, glandula*), a odtud vcházejí do nervů a uvádějí v činnost svalstvo. Jediné, čím člověk převyšuje zvíře, je rozumná duše Bohem neprostředně stvořená. Spojení duše nebo ducha (*anima sive mens*) s tělem je jen nahodilé, nikoli organické: je to jen jednota skladebná (*unio compositionis*). Ačkoliv je duše spojena s celým tělem, přece hlavním styčným místem duše a těla je šišinka; výjimkou je paměť, kterou Descartes pokládá za spíše hmotnou než duševní činnost a o které se domnívá, že jejím sídlem je celý mozek.

Duševní život redukuje Descartes na jedinou základní mohutnost, a to je rozum. Z aristotelské trojice *aisthesis, nus* a *orexis* odpadá první a poslední člen a zůstává jen *nus, cogitatio*. *Cogitatio* je dvojí: činná a trpná. Činnost je vše, co pochází z duše samé a je v její moci. Trpnost je vše, co duše přijímá zvenčí, co se jí vnucuje a na čem nemůže nic měnit. V dalším uplatňování toho rozlišení se kříží nejrůznější hlediska a mají za následek mnoho nejasností a rozporů. Descartes přímo hýří slovíčkem *sive* a výrazů *actio, passio, perceptio, affectio, volitio* užívá velmi nepřesně. Nejprve ztotožňuje činnost a chtění, poněvadž vůle vychází přímo z duše a jen ve chtění je duše zcela nezávislá. Podobně ztotožňuje trpnost s představou a poznáním, poněvadž duše netvoří své ideje, nýbrž je přijímá. Rovnice *actio* = praktická činnost, *passio* = teoretická činnost však brzy omezuje a přizpůsobuje. Přirozené popudy a afekty jsou sice určité druhy chtění, ale nejsou to svobodné výtvořiny ducha, nýbrž vznikají ze spojení ducha s tělem. Obírá-li se duše sama sebou, pozoruje-li svou rozumnou přirozenost, není vůbec trpná. A také každý úkon vůle je provázen vědomím, že chci. *Volitio* je činnost, *cogitatio volitionis* je trpnost, takže duše je v témž okamžiku činná a trpná zároveň. Ne každé chtění, například smyslová žádost, je činné, a ne každé

představování, například představování čistého rozumu, je trpné. A konečně určité duševní úkony spadají jak pod pojem představování, tak pod pojem chtění, jako bolest, která člověku něco nejasně představuje a zároveň hledá únik od sebe samé.

Pomineme-li takové nejasnosti a nepřesnosti, můžeme s Descartem rozeznávat šest stupňů duševní činnosti: 1) vnější smyslové vnímání, 2) přirozené pudy, 3) vášně (které s přirozenými pudy tvoří vnitřní smysly a které se odlišují od duševních hnutí způsobených rozumem), 4) obraznost, jež se dělí na trpnou paměť a činnou fantasii, 5) mysl čili rozum a 6) vůle. Ty různé stupně nejsou však zvláštní mohutnosti ve smyslu staré psychologie, nýbrž je to jedna a táž duševní síla, která vykonává vyšší a nižší, rozumové a smyslové, praktické a teoretické činnosti.

Z duševních úkonů, ať jsou to představy, vjemy nebo žádosti, se jedny vztahují k tělu, druhé k duši. Uprostřed mezi nimi jsou ony úkony vůle, které sice vycházejí z duše, ale vztahují se k tělu, a to jsou vášně. A poněvadž vášní je schopna jen bytost, skládající se nejen z duše, nýbrž i z těla, jsou vášně specificky lidské pochody. Descartes vypočítává šest základních vášní, a to jsou: *admiratio*, *amor et odium*, *cupiditas* (désir), *gaudium et tristitia*.

Teorii vášní přechází Descartes od psychologie k etice. Žádná duše není tak slabá, aby nemohla zcela ovládnout vášně a řídit je tak, aby z nich nevyvěrala rozumu odpovídající radostná nálada. Svoboda vůle je neomezená. I když nemá vůle přímého vlivu na vášně — nemůže je totiž prostým rozkazem zničit a jen tak beze všeho umlčet — má nad nimi přesto moc nepřímou. Pokud trvá afekt, nemůže jej vůle sice znemožnit přímo, ale může zvládnout tělesná hnutí, jež ten afekt (například strach) vyvolává, a po uklidnění se zajistit proti novému náporu vášně. Místo aby stavěla jednu vášeň proti druhé, což by znamenalo jen zdánlivou

svobodu, ve skutečnosti však další otroctví, má duše bojovat vlastními zbraněmi, pevnými, na bezpečném poznání dobra a zla založenými zásadami (*iudicia*). Vůle přemáhá afekty zásadami, jasným a zřetelným poznáním odhalujícím nepravé hodnoty, jež propůjčují věcem hnutí vášně.

Kdo koná to, co poznal jako nejlepší, dosahuje moudrosti. Ctnost je vytrvalost v moudrosti, hřích je kolísání. Cílem lidského snažení je klid svědomí, jehož dosahuje jen ten, kdo žije ctnostně, to jest v souhlase sám se sebou. Avšak kromě praktického úkolu má vůle i teoretický úkol kladu nebo záporu. Tvrdit, popírat, pochybovat jsou různé způsoby chtění (*Affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi. Princ, phil. I/32, p. 9*). Vůle má účast na úkonu poznání. Ne jednotlivá představa, nýbrž jen úsudek, vztah ideje k předmětu, může být klamný. Úsudek či souhlas je věcí vůle. Vinu na nesprávném úsudku nemá rozum, nýbrž vůle, a to proto, že náš rozum je omezený, kdežto vůle je neomezená. Ve vůli je možnost bludu a také možnost blud překonat. Vůle má moc oddálit ano a ne, zdržet úsudek, dokud by představy nebyly zcela jasné a zřetelné. Nejvyšší dokonalost je možnost nemýlit se (*libertas non errandi*). Poznání se tak stává činností mravní, pravda a dobro jsou nakonec totéž.

Posmrtný život je Descartovi zaručen naukou o samostatnosti a svébytnosti duše. Jen Bůh by mohl zničit duši — to však není při jeho naprosté dobrotě myslitelné. Myšlení Descartovo je zakořeněno v náboženském optimismu. Boží dobrota určuje způsob a trvání světa. Oddat se Bohu je Descartovi pravou podstatou zbožnosti.

Descartova filosofie má hned z počátku úspěch. Kriterium pravdy, to jest jasnost a zřetelnost, se zdá velmi přirozené, důkazy Boží jsoucnosti, přesvědčení o svobodě vůle a nesmrtelnosti duše získávají Descartovi příznivce i mezi augustinsky orientovanými theology,

zejména oratoriány. Fénelon schvaluje metodickou pochybnost a Bossuet nazývá *Rozpravu o metodě* nejznamenitějším dílem století. Zapomíná se však, že kromě poměru Boha k světu zůstává ve filosofii Descartově neobjasněn a nedořešen poměr duše a těla. Někteří cartesiani (Louis de la Forge, Géraud de Cordemoy, Balthasar Becher) se domnívají, že vzájemné působení duše a těla je myslitelné jen prostřednictvím třetího jsoucna, totiž Boha. Bůh se tak stává znenáhla jedinou účinnou příčinou dějství duševního i tělesného. Jak tělo, tak i duše jsou jen příčinou příležitostnou (*causa occasionalis*) toho dějství. Tak vzniká směr myšlení, zvaný okkasionismus, jehož přední zástupci, *Geulincx* a *Malebranche*, převádějí všechnu příčinnost (i působení příčin tak zvaných druhotných) na přímé a ustavičné zasahování Boží. Odtud je již jen krůček k úplnému pantheismu Spinozovu. Bůh je pak vše, člověk jen jeho loutka nebo pouhý fantóm.

2. Baruch Spinoza

Baruch (Benedikt) Spinoza se narodil v Amsterdamě 24.11.1632 jako potomek židovské, z Portugal uprchlé rodiny. Jeho prvním učitelem byl učený talmudista Mojžíš Morteira. Náboženské pochybnosti v něm vyvolala četba starších židovských skeptiků jako byl Ibn Esra a Chasdai Crescas, jakož i například jeho svobodomyšlného učitele latiny lékaře van Endena. Studium Descartových spisů v něm probudilo zájem o přírodní vědy. Od svých souvěrců byl obžalován z ateismu a vyloučen z náboženské obce. Odstěhoval se pak do Haagu a tam odmítaje jakoukoli podporu svých ctitelů se živil broušením optických skel. Také povolání na heidelberskou universitu odmítl. Zemřel v Haagu 21.2.1677.

Spinozova filosofie je racionalistický pantheismus. Z jeho ztotožnění Boha a přírody vyplývá naprostý determinismus a fatalismus a tím i popření jakéhokoliv mravního řádu. Noetický základ Spinozovy soustavy je nejasný a jeho filo-

sofie přes zdánlivou exaktnost obsahuje množství pojmových nepřesností a logických rozporů.

Za svého života vydal Spinoza pod svým jménem pouze *Principia philosophiae Cartesianae* 1663. První nástin jeho vlastních myšlenek obsahuje *Tractatus brevis de Deo et homine eiusque felicitate* 1658-60. Před rokem 1662 vznikl *Tractatus de intellectus emendatione*. Anonymně 1670 vyšel *Tractatus theologico-politicus*. Hlavní jeho spis je *Ethica ordine geometrico demonstrata*, napsaný v letech 1662-65, skládající se z pěti knih, z nichž první tři jsou teoretické, dvě další praktické.

Spinozovo myšlení se rozvíjí směrem naznačeným filosofií Descartovou a okkasionismem. Descartův dualismus Boha a světa nahrazuje Spinoza identitou Boha a světa, Descartovu formuli *Deus et natura* formulí *Deus sive natura*. Podobně i dualismus duše a těla nahrazuje monistickým pojetím lidské bytosti: duch a tělo jsou jedna a táž bytost s různými atributy (*Eth.* II/7 sch.). Lidský duch je idea lidského těla: poznává sám sebe tím, že vnímá afekce svého těla; představuje si vše, co se děje v těle, ovšem ne adekvátně. Jako se lidské tělo skládá z hmotných těles, tak duše z mnohých idejí. Jelikož duše a tělo jsou totožné, není svobodné vůle; úkony vůle jsou jen hnutí těla pozorovaná podle atributu myšlení, podrobená však zákonu příčinnosti. A poněvadž duch si uvědomuje vše, co koná, není jen *idea corporis humani*, nýbrž zároveň i *idea ideae corporis humani* nebo *idea mentis*.

Spinoza rozeznává dva druhy a orgány poznání. Schopnost poznávat empirické jevy jednotlivých věcí nazývá *imaginatio*, schopnost poznávat pravou skutečnost, všeobsahující substanci, *intellectus*. *Imaginatio* (obraznost, smyslová představivost) vytváří inadekvátní, nejasné a zmatené ideje, k nimž kromě vjemů a pamětních obrazů náleží i abstraktní pojmy. Předmětem vjemů jsou afekce těla, ty však nejsou jasné a zřetelné, poněvadž neznáme dobře jejich příčiny. Pokud duch vnímá jen smyslově, má o vnějších věcech, o svém těle

a o sobě samém jen zmatené a kusé představy. Takové představy však nejsou samy o sobě bludné, nýbrž stávají se bludnými, pokládáme-li je za úplné a pravdivé a nejsme-li si přitom vědomi jejich nedostatečnosti. Hlavní příklady bludných představ jsou obecné pojmy, idea účelu a idea svobodné vůle. Čím obecnější a abstraktnější je idea, tím méně je zřetelná : proto druhové pojmy vzniklé odezíráním od rozdílů jsou bezcenné. Poznání pomocí obecných pojmů a jejich znaků, totiž slov, nevede k pravdě, nýbrž jen k domněnkám. Bezcen-
ný a škodlivý je pojem účelu. Myslíme si, že příroda má na zřeteli nějaké pravzory a chce je uskutečnit ve věcech ; zdá-li se, že její úmysl se zdařil, mluvíme o věcech ošklivých a nedokonalých. Taková hodnocení jsou pouhé fikce. Podobně je to s ideou svobody vůle, jež se zakládá na neznalosti toho, co nás nutí. » Vůle «, jejíž idea náleží do říše neskutečných abstrakt, je ve skutečnosti jen souhrn volních pohybů. Dojem, že jsme svobodni, to jest že jednáme bez příčiny, vzniká tím, že si uvědomujeme své jednání jakož i jeho neprostřední pohnutku, ale nikoli jeho předchozí determinující příčinu. Kdyby padající kámen měl vědomí, pokládal by se také za svobodný a své padání by považoval za následek nedeterminovaného rozhodnutí.

Člověk je schopen i poznání adekvátního a přesného a to se zakládá buď na rozumovém usuzování nebo na vnitřní, immanentní intuici. Druhy věcí neexistují, ale něco je všem věcem společné. Všem tělesům přísluší prostorovost a všichni duchové a všechny ideje jsou stavy vědomí. A všem věcem je to společné, že jsou *modi* božské podstaty. Ideje prostorovosti, myšlení, věčné a nekonečné božské podstaty, jsou adekvátní. Adekvátní idea každé jednotlivé věci, nejsouc myslitelná bez Boha, zahrnuje v sobě i ideu Boha. Všechny ideje jsou pravdivé, pokud se vztahují k Bohu. Naše mysl, pokud vskutku poznává věci, je částí nekonečného rozumu ; a proto jasné a zřetelné ideje jsou nutně prav-

divé jako ideje Boží (*Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti intellectus ; adeoque tam necesse est, ut mentis clarae et distinctae ideae verae sint ac Dei ideae. Eth. II, prop. 43 schol*). Myšlenka zřejmě převzatá z Descarta, jen výraz *pokud* (*quatenus*) je vlastní Spinozovo kouzelné slovo, které má odklidit všechny noetické a kosmologické obtíže. Ve starším spise *Tractatus de intellectus emendatione* 1656 vykládá Spinoza, že pravdivé představy pocházejí z přirozenosti myslícího jsoucna (*de natura entis cogitantis*), kdežto bludné prý vznikají tím, že jsme jen částí myslící bytosti, jejíž některé myšlenky ustavují naši mysl cele a některé jen zčásti (ed. Gfroerer 1830, p. 510). To je myšlenka averroistická — ač si toho Spinoza sotva byl vědom — ovšem Averroovi je měřítkem všech poznatků i jejich obsah.

Více než kde jinde je Spinoza závislý na Descartovi v nauce o afektech. Liší se ovšem od něho pojmem svobody. Všichni, kdo dosud psali o vášních, se jim vysmívali nebo je odsuzovali, místo aby zkoumali jejich podstatu. Spinoza chce pozorovat hněv, nenávist, závist a jiné vášně ne jako nedostatky, nýbrž prostě jako vlastnosti lidské přirozenosti, jako by se jednalo o linie, plochy a tělesa. Východiskem jeho úvah je myšlenka, že podstatou (*essentia*) každé věci je sebezáchovný pud. Uvědomuje-li si bytost ten pud, nazývá se žádostí (*cupiditas*); ta žádost je původem všech ostatních afektů. Jsou-li okolnosti sebezáchovnému pudu příznivé, vzniká afekt slasti a radosti (*laetitia*), jsou-li nepříznivé, povstává bolest a smutek (*tristitia*). Všechny ostatní afekty jsou jen kombinace těch tří původních: žádosti, radosti a smutku. Prvně se k nim druží láska (*amor*) usilující zachovat předmět, který působí radost, a nenávist (*odium*), která se snaží oddálit nebo vykořenit příčinu bolesti a smutku. Jinou obměnou afektů radosti a bolesti jsou naděje (*spes*), jež se rodí z představy budoucího dobra, a bázeň (*metus*), jež vzniká z představy budoucího zla. Oba ty afekty souvisí: pokud doufám,

bojím se, a pokud se bojím, zároveň i doufám. Je-li naděje tak mocná, že vylučuje bázeň, vzniká důvěra (*fiducia*) a naopak, vzroste-li bázeň tou měrou, že naděje mizí, povstává zoufalost (*desperatio*). Další afekty jsou sebevědomí (*gloria*) vyplývající z představy o vlastní hodnotě, a závist (*invidia*) vznikající z pocitu vlastní méněcennosti ve srovnání s někým jiným. Zkoumáme-li blíže lásku, poznáváme, že v její podstatě je vzájemnost: láska chce být opětována a milována výlučně — jinak se předmět lásky stává příčinou bolesti a podnětem k nenávisti. Láska odepřená a jiné osobě věnovaná budí žárlivost (*zelotypia*). Z přímých afektů vyvozených z pudu sebezáchovného dedukuje Spinoza i afekty nepřímé. Štěstí nebo neštěstí milované bytosti je i naším štěstím nebo neštěstím — a tak vznikají nepřímé afekty souslasti a soustrasti. Při nenávisti je to obráceně. Štěstí nás těší (škodolibost). Spinoza rozeznává dále afekty činné, které nás vzněcují a sílí, a trpné (*passiones*), které nás kruší a oslabují. K činným afektům čítá statečnost (*fortitudo*) a dělí ji na duševní sílu (*animositas*) a šlechetnost (*generositas*). První se týká sebezáchovy vlastní, druhá sebezáchovy cizí.

Již Descartes přisuzoval vůli funkci tvrzení a záporu: Spinoza jde dále. Souhlas nebo nesouhlas vůle nelze vůbec odloučit od ideje — rozum a vůle je totéž a mravní činnost splývá v jedno s činností rozumovou. Dvojímu druhu poznání, obraznosti a rozumu, odpovídá dvojí druh chtění. Obraznosti odpovídá smyslová žádost a rozumu odpovídá vůle ve vlastním smyslu. Trpné afekty smyslové žádosti jsou zaměřeny k pomíjivým věcem, kdežto činné afekty rozumové mají předmět věčný: poznání pravdy, nazírání na Boha. Trpné afekty jsou nejasné ideje. Přestávají však býti trpné, změní-li se nejasná představa tělesné afekce v představu jasnou. Afekty ovládneme tím, že je jasně poznáme. Představa je jasná, poznáváme-li její předmět ne jako jednotlivou věc, nýbrž v její souvislosti, jako článek

příčinného řetězu, jako nutnou a jako modus Boha. Poznání Boha a láska k němu (*amor Dei intellectualis*) je nejvyšší dobro a nejvyšší ctnost (*Eth.* IV prop. 28). Láska k Bohu rozumem probuzená je jediný trvalý a cenný afekt. Ale v té lásce není Bůh nějakým předmětem mimo člověka : naše láska k Bohu je totožná s láskou, kterou Bůh miluje sebe sama. Láska Boha k lidstvu a láska lidí k Bohu je jedno a totéž. V té lásce vidíme sebe samy a všechny věci ve světle věčnosti (*sub specie aeternitatis*).

Spinozova etika je nejen intelektualistická, nýbrž zároveň i naturalistická : mravnost je nutný a fyzický produkt lidské přirozenosti, nikoli výraz svobodné vůle. Základ mravního života je v pudu sebezáchovném. Vše užitečné je dovolené. » Čím lépe kdo dovede hledat, co je mu užitečné (*sum utile*), to jest zachovat svůj život, tím je ctnostnější ; naproti tomu pokud kdo zanedbává svůj prospěch, to jest zachovu svého života, potud není sebe mocen (*impotens*) « (*Eth.* IV, prop. 20). » Dobré je to, o čem jsme si jisti, že nám prospívá ; zlé je to, o čem jistě víme, že nám překáží v dosažení dobra « (*Eth.* IV, def. 1 a 2). Jednat ctnostně znamená řídit se v úsilí sebezáchovném rozumem (*Eth.* IV, prop. 24). Rozum má za úkol řídit a opravovat, co se děje z pouhých afektů, předvídat na základě zkušeností a stanovit zásady mravního jednání. Dále je úkolem rozumu poznávat, že všechny světové děje jsou nutné a neodvratné. Pravý mudrc, do jehož antického hávu odívá Spinoza svůj filosofický ideál, zná lidskou přirozenost, ví, že se v ní nic nedá změnit právě tak, jako v běhu světa, nevzpírá se tomu, neprotiví se a tak si zachovává vnitřní klid (*tranquillitas animi*).

V názorech politických se drží Spinoza Hobbesovy nauky o válce všech proti všem. Každý má právo hledat a žádat, co je mu užitečné. Každému náleží vše, každý smí zničit, co mu překáží. Následkem smyslných žádostí a afektů vládne v přirozeném stavu (*status natura-*

lis) lidstva svár (*homines ex natura hostes*), který nutně vyžaduje, aby byla založena společnost (*status civilis*), schopná donutit každého zákony a tresty, aby konal to, co prospívá celku. Stát má však ještě vyšší úkol, totiž sloužit rozumovému rozvoji: jen ve státě je možná pravá mravnost a pravá svoboda a mudrc žije raději ve státě než v samotě, poněvadž ve státě má větší možnost svobody.

Spinozova nauka je monistický synkretismus plný vnitřních rozporů a ustavičného kolísání mezi realismem a nominalismem. Ideál adekvátních idejí je doprovázen stíny nejtemnějších myšlenkových zmateností. Bůh je Spinozovi *res cogitans* a zároveň *res extensa*, Boží vlastností je jak myšlení, tak i prostorovost. V psychologii je Spinoza především materialista: lidské individuum je individuem jen proto, že trvají pohybové vztahy hmotných částic v něm (*Eth.* II, lemma, 3, prop. 13), ale současně je duše pouhou ideou těla, tedy něčím abstraktním. Člověk nemá svobodné vůle, poněvadž vše se děje z nutnosti, ale zároveň má mravně žít, to jest, řídit se rozumem. Stát se zakládá na donucení, ale je dobře v něm žít, poněvadž je v něm svoboda. Ctnost se zakládá na sebezáchovném pudu, dobro je to, co je užitečné, ale vzápětí se dociluje altruistických ctností požadavkem rozumového řízení. Člověk Spinozův není už ústrojná ani uspořádaná bytost, nýbrž konfuse: konfuse ducha a hmoty, rozumu a vůle, svobody a nutnosti, egoismu a altruismu.

3. Gottfried Wilhelm Leibniz

Gottfried Wilhelm Leibniz se narodil 1.7.1646 v Lipsku. V patnácti letech vstoupil na universitu a zabýval se právnickým, filosofií a matematikou. Odmítl nabízenou universitní docenturu a vstoupil 1667 do služeb mohučského kurfirsta. V letech 1672-76 dlel v Paříži a kratší dobu i v Londýně

jako diplomat. 1676 se stal dvorním radou a bibliotekářem vévody brunšvicko-lüneburského v Hannoveru. V letech 1687-1690 navštívil Rakousko a Itálii. 1700 založil Akademii věd v Berlíně a stal se jejím prvním presidentem. 1711 dal podnět k založení Akademie věd v Petrohradě a v letech 1712-14 pobýval ve Vídni a pracoval na založení tamní Akademie věd. Zemřel neženat a téměř zapomenut v Hannoveru 14.11.1716.

Leibniz byl muž universálního vědění. Jako spoluobjevitel diferenciálního počtu 1684 otevřel s Newtonem nové dráhy vyšší matematice, státní a právní vědy naplnil etickým duchem, dal bohaté podněty studiu jazykovědnému, archivním bádáním obohatil historickou vědu o nové obory a jako státník vyvíjel úsilí o politický a náboženský mir. Přesto, že vybíral ze všech filosofických soustav zrnka pravdy, aby tak dokázal, že existuje pravá, všemi věky se vinoucí *philosophia perennis*, není jeho soustava čirý eklektismus. Leibniz toužil překlenout dřívější rozpory mezi filosofy a uskutečnit tak synthesu rozumu a víry, vědy a náboženství.

Jeho rozsáhlé dílo, zejména spisy historicko-politické a státovědné a pak rozsáhlá korespondence, bylo dosud jen zčásti uveřejněno. Jeho hlavní filosofické spisy jsou : *Disputatio metaphysica de principio individui* 1663, *De arte combinatoria* 1666, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* 1684, *Discours de métaphysique* 1686, *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* 1694, *Système nouveau de la nature et de la grâce* 1695, *De ipsa natura* 1698, *Monadologie* 1714, *Principes de la nature et de la grâce* 1718. Nejčtenější jeho díla jsou : z rozhovorů s pruskou královnou Sophií Charlottou vyšlá *Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* 1710 a Lockeovým empirismem kriticky se obírající *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, jež byly vydány až 1765.

Na rozdíl od Descarta a Spinozy se Leibniz vyznačuje vysloveným smyslem pro filosofickou tradici a nedává se mást neologismy novějšího myšlení zaujímaje kritický postoj jak k Descartovi, tak i k Spinozovi. Významný je jeho dopis Remondovi de Monfort :

» Již jako dítě jsem poznal Aristotela a ani scholastikové mne neodpudili a já toho nelituji. Avšak i Platon a Plotin mi byli

zdroji uspokojení, nemluvě o jiných starých filosofech, u nichž jsem se učil. Když však jsem odrostl triviální škole, počal jsem se zabývat moderními filosofi a vzpomínám si na procházku v Rosenthalu, háji u Lipska, kde jsem rozvažoval, mám-li podržet substantiální formy. Ale mechanismus nabyl převahy a vedl mě ke studiu matematiky, do jehož hlubin jsem však vnikl teprve v Paříži, když jsem se stýkal s Huygensem. Když však jsem pátral po posledních důvodech mechanismu a zákonů pohybu, zjistil jsem s úžasem, že není možné je najít v matematice, nýbrž že se musím vrátit k metafyzice ; a to mne vedlo zpět k entelechiím, od látky k tvaru (*au formel*) « (*Op. phil.* ed Erdmann, p. 702 a).

Citovaný text ukazuje zároveň, že základním problémem je Leibnizovi podobně jako Descartovi, Spinozovi a Lockovi substance. Descartes definuje substanci jako věc, která existuje tak, že k své existenci nepotřebuje jiné věci : *per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* (*Princ. phil.* I/51). Ač ta definice může mít i správný smysl, přece ji nelze v tom všeobecném znění připustit. Scholastické odlišení : *nulla alia re tamquam subjecto, cui inhaereat* Descartes prostě pomíjí. Substance, která nemá mimo sebe jinou příčinu své existence, je jen jedna : a to je Bůh. Descartes zaměňuje bytost od sebe (*ens a se*) a bytost skrze sebe (*ens per se*) existující. Podobnému omylu propadá Spinoza. I jemu je substance bytost naprosto neodvislá, jsoucí v sobě a myšlená o sobě (bez pomoci pojmu jiné bytosti) : *per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur ; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptus alterius rei, a quo formari debeat* (*prop.* 10, schol ; *prop.* 14, cor. 1). Jinými slovy : Bůh čili podstata (*deus sive substantia*). Jiný současník Leibnizův Locke pokládá substanci ne za něco předmětně existujícího, nýbrž za pouze myšlený souhrn jakostí předmětu poznávaných smysly.

To vše je odklon od scholastické přesnosti. Ve smyslu scholastickém je substance jsoucno, které samo

o sobě a sebou existujíc nepotřebuje jiného subjektu (podmětu), v němž a na němž by existovalo. *Substantia est ens ita per se existens, ut non indigeat ad existendum alio tamquam subjecto, cui inhaereat* (Thomas de Aq., *Tract. de praedic. subst.* c. 2). Práví-li se, že substance existuje sama sebou (*per se*), znamená to pouze, že substance neexistuje skrze jiné jsoucno, ale nikoli, že existuje od sebe (*a se*). Pojmy *per se* a *a se* jsou zcela různé.

Descartovské nejasnosti, spinozovským monistickým důsledkům a lockovské irreálnosti se snaží Leibniz uniknout tím, že na místo neodvislého bytí staví neodvislou činnost: substance není to, co samo od sebe je, nýbrž to, co je samo sebou činné. Substance je činná síla (*substance est un être capable d'action*). Ztotožněním činnosti a existence (*quod non agit non existit*) vrací Leibniz jednotlivým věcem substancialitu, kterou jim odňal Spinoza (*quod agit est substantia singularis*). Substance je jednotlivá bytost obdařená silou. V tom smyslu ji lze po aristotelsku nazývat *dynamis* nebo *entelecheia*. Nejmenší jednoduchá podstata je monada — výraz vypůjčený pravděpodobně od Giordana Bruna. Monada však není totéž, co atom. Hmotná věc, byť sebe menší, je podle Leibnize dělitelná do nekonečna. Máme-li nalézt nedělitelné jednotky, musíme přejít do oblasti nehmotné. Monady nejsou nic jiného než představující síly. Není na světě nic skutečného kromě monad a jejich představ. Slovo představa má u Leibnize širší význam, než se mu obyčejně přikládá. Leibniz rozlišuje mezi představou neuvědomělou (*perception*) a uvědomělou (*apperception*) a vykládá ten rozdíl na příkladu hukotu vln. Hukot vln se skládá z velkého množství šumů jednotlivých vln. Jednotlivý šum je příliš slabý, aby byl slyšen. Přesto na nás nějak působí, sice jinak by celkový hukot byl součtem pouhých nicot. Ojedinělý šum je slabá, nejasná, neuvědomělá a nepostižitelně malá percepce (*petite, insensible perception*), která se musí spojit s jinými podobnými, aby se stala silnou a jasnou a

mohla překročit práh vědomí. Šum jednotlivé vlny je percipován, ale ne appercipován. V tom smyslu se percepce definuje jako vnějšek ve vnitřku a množství v jednom (*repraesentatio multitudinis in unitate*).

Každé individuum v sobě obsahuje nekonečno (*substantia infinitas simul actiones exercet*), každá monada je zrcadlem universa, avšak zrcadlem živým (*miroir vivant de l'univers*). Monady nejsou všechny stejně jasné a stejně zřetelné. Jen Bůh (*actus purus*) má představy naprosto jasné a zřetelné. Navzájem se liší monady stupněm jasnosti a zřetelnosti. Na nejnižším stupni jsou ryzí nebo holé monady, které nikdy nedocházejí uvědomění a jsou navždy pohříženy ve spánek. Na druhém stupni se percepce stává vnímáním provázeným smyslovou pamětí — monady s takovým vnímáním se nazývají duše. Povznese-li se duše až k sebevědomosti, rozumu a poznání obecných pojmů, nazývá se duchem. Vyšší stupeň obsahuje v sobě nižší a tím si lze vysvětlit, že i duchům jsou mnohé představy nejasné a zmatené.

Všechny monady jsou činné samy sebou a jednají spontánně, ale jen myslící monady jsou svobodné. Svoboda je spontaneita duchů. Spontaneita monad se projevuje v rámci Bohem předzjednané harmonie. Nesčíslné divy, které okkasionalismus uložil Bohu, jsou nahrazeny divem jediným — předzjednanou harmonií. S tou harmonií souvisí řada zákonů. Nejzákladnější z nich je *lex continui* : každá monada má své místo v souvislém sledu bytostí, takže jsou vyloučeny jakékoliv přeryvy a skoky. Proto také není ve světě druhových rozdílů, nýbrž jen rozdíly stupňové. Všechny protiklady mizí ; klid a pohyb nejsou protiklady, poněvadž klid je nekonečně nepatrný pohyb. Podobně trpnost je zastavená činnost, zlo umenšené dobro, temná představa je méně jasná představa, zvíře je člověk s nekonečně malým rozumem, rostlina je zvíře s mizející sebevědomostí, tekutina je nižší stupeň pevnosti etc. Všude a ve všem je podobnost (zákon analogie).

Dalším důsledkem zákona souvislosti je princip totožnosti věcí neodlišitelných (*principium identitatis indiscernibilium*). Není dvou věcí ani dvou zjevů, které by byly naprosto stejné. Kdyby byly naprosto stejné, nebyly by to dva zjevy, nýbrž jeden. Rozdíl není nikdy pouze číselný nebo pouze místní a časový, nýbrž vždy vnitřní.

Živá bytost je stroj složený z nekonečného množství ústrojů. Je to komplex monad, z nichž jedna, duše, převládá a ostatní jí slouží a tvoří tělo. Neprostředních vztahů mezi duší a tělem není, nýbrž jen Bohem stanovená shoda. Duše a tělo se podobají dvěma hodinovým strojům, které ukazují stejný čas, aniž by musily být regulovány jeden podle druhého.

Není neoduševněných těles, není mrtvé hmoty. Ale také není beztělných duší. Duše je vždy spojena se souborem podřízených monad. Ustavičně vstupují nové monady do jejího těla a jiné je opouštějí. Ta výměna je zpravidla pozvolná. Děje-li se rychle, mluví lidé o zrození nebo smrti. Skutečné smrti není právě tak jako není skutečného vzniku. Nejen duše, nýbrž vše živé je nepomíjející. Smrt je umenšení a involuce, zrození je vzrůst a evoluce. Umírající organismus ztrácí jen část svého tělesného stroje a navrácí se tak do zárodečného a spánkového stavu involuce, v němž byl před zrozením a z něhož byl počtem probuzen k evoluci. Jak zvířatům, tak lidem je třeba přiznat preexistenci i postexistenci. Od trvání monad se liší nesmrtelnost člověka vzhledem k jeho důstojnosti tím, že je mu po smrti zachována vzpomínka a sebevědomost jeho mravní osobnosti.

Rozumový život člověka se vyznačuje reflexí nebo sebevědomostí, poznáním Boha, poznáním obecného a věčných pravd; kdežto zvíře je omezeno na smyslové vnímání a pamětní sdružování představ. V duševním životě člověka platí *lex continui*. Hlavní jeho důsledky jsou: 1) duch myslí stále; 2) každá představa před-

pokládá představu předchozí, z níž vyšla ; 3) vnímání a myšlení se od sebe liší jen stupněm ; 4) rozumové představy následují časově po představách smyslových.

Svou poznatkovou teorii rozvíjí Leibniz ve formě komentáře k Lockovu hlavnímu dílu *Essay concerning human understanding* 1670. Podle Descarta jsou vrozeny některé ideje, podle Locka žádné, podle Leibnize všechny. K vrozenému obsahu monady náleží například i všechny její budoucí poznatky, tedy něco, co není v jejím vědomí ani ve formě temné. Virtuálně je vrozen každé monadě všechen psychický obsah jejího Tvůrce, jenž je prototypem universa. Dále jest jí vrozen úhrn představ o všem dění světa od věků do věků. Každá monada je mikrokosmos, v němž se zrcadlí makrokosmos v nekonečné šíři a složitosti. Avšak žádná stvořená monada si to neuvědomuje s onou adekvátní zřetelností, která je vyhrazena Bohu. V podstatě monady je princip temného odporu, trvalá inhibice, kterou Leibniz nazývá » hmotou « monady. Tou » hmotou « však není nic materiálního. Spíše je tu analogie s Aristotelovou » látkou « a » tvarem ». Leibniz nazývá monady entelechiemi, ač ten výraz celou monadu plně nevystihuje. Naukou o virtuálně vrozeném se Leibniz snaží překlenout rozdíl mezi Descartem a Lockem.

Nevědomé nebo nepatrné představy, kterými chce Leibniz oslabit Lockovy námitky proti vrozenosti idejí, se uplatňují všude, kde si myslíme, že jednáme libovolně a bezdůvodně nebo proti působícím pohnutkám. Vůle je vždy determinována a to účelovou představou, která je zpravidla velmi složitá a v níž rozhoduje některá její silnější stránka. Naprostá rovnováha pohnutek ve smyslu Buridanovy bajky o oslu je nemožná. Přes tu nutnost svého rozhodování jsme bytostí svobodné a to z dvojího důvodu. Předně jsou naše činy nutné jen fysicky nebo morálně, ale ne metafysicky ; vskutku nemohou být jiné než jsou, ale jejich opak neobsahuje logický rozpor a je myslitelný. Za druhé determinace

vůle je vnitřní, v přirozenosti každé bytosti založené nutkání, a ne vnější nutnost. Jednající se rozhoduje sám podle své vlastní bytnosti, ale za tu bytnost odpovídá každý sám, neboť Bůh povolav monadu z pouhé možnosti k uskutečnění ponechal ji tak, jak byla před stvořením jako věčná idea v jeho rozumu. Tím způsobem odlišuje Leibniz své učení od fatalismu Spinozova, ale má ještě jiný pojem svobody, který se úplně kryje s názorem Spinozovým. Rozhodnutí vůle je tím svobodnější, čím jasnější jsou představy, z nichž vychází. Člověk je tím svobodnější, čím více podrobuje svou vůli vládě rozumu a čím lépe ji vyprošťuje z vlivu vášní, to jest nejasných představ. Absolutně svobodný je jen Bůh, poněvadž má jen jasné představy.

Mravnost je výsledek přirozeného vývoje jedince. Každá bytost směřuje k dokonalosti nebo zvýšené činnosti, to jest k jasnějším představám. Zjasňování představ přetváří sklon k pomíjejícím smyslným slastem v sklon k trvalé radosti z duchovní dokonalosti a otvírá výhled na souvislost všech bytostí v harmonii světa, takže člověk kromě vlastní dokonalosti usiluje i o dokonalost druhých, to jest miluje druhé, neboť milovat znamená těšit se z cizího štěstí. Tím přispívá člověk k světové harmonii, k uskutečnění Božích záměrů a přirozeného práva, v němž Leibniz rozeznává tři stupně: 1) *ius strictum* (se zásadou nikomu neubližuj), 2) *aequitas* (se zásadou: každému, což jeho jest) a 3) *probitas sive pietas* (s požadavkem čestného a zbožného života).

Leibnizova filosofická soustava vycházející jednak z kritiky dřívějších soustav, jednak ze snahy překlenout jejich rozpory, působí dojmem »pojmové básně« (*Begriffsdichtung*) jak ji nazval Herder. I když je tvrdé vytýkat mysliteli jeho formátu synkretismus, je to zdůvodněno vzhledem k jeho tendenci smířit nesmiřitelné: ideální principy a mechanické názory, učení o entecheích a atomistiku, dědictví velkých myslitelů a domněnky nedouků.

V Leibnizově pojetí substance jako činnosti je část pravdy — scholastikové učili vždy, že *agere sequitur esse* a že činnost (*operari*) je nutný následek bytnosti (*esse*), ale nesprávné je, že Leibniz ztotožňuje individuálnost s fysickou a dokonce s metafysickou jednoduchostí, že popírá trpnost a receptivitu substancí, že činnost chápe jako vnímání a rozdíl hmotného a duševního jsoucna jako pouze stupňový. Samočinnost monad podvazuje jednak naukou o předzjednané harmonii, jednak hypotézou, že všechny ideje jsou vrozeny (i s inhibicemi, které brání jejich uvědomování). Monady sice jednají podle své přirozenosti a jsou prosty jakýchkoli vnějších vlivů, ale ten pojem svobody se rovná pojmu Spinozovu — nauka Leibnizova, je-li domyšlena, dává fatalismus. V učení o poměru duše a těla se Leibniz nepovznáší nijak nad descartovský a okkasionalistický dualismus, a třebaš ve svých *Animadversiones* napadá Spinozovy názory na duši, nedovede překonat jeho determinismus. Jako Spinozovi, tak i Leibnizovi je duše konec konců *automaton spirituale*, jakýsi hodinový stroj (*Theod.* 403; *Op. phil.* p. 430a, 620), jehož chod je nezměnitelně dán a určen. Stejně jako Spinoza ani Leibniz nemyslí pro člověka. Myslí jen o člověku.

4. I m m a n u e l K a n t

Immanuel Kant se narodil 22.4.1724 v Královci. Chodil nejprve do latinské školy, ale nevynikal tam. 1740 vstoupil do královecké university, aby tam studoval teologii, ale brzy si oblíbil studia matematicko-přírodovědná a filosofická. V letech 1745-55 byl vychovatelem v různých občanských i šlechtických rodinách. Počátkem zimního semestru 1755-56 počal přednášet jako soukromý docent na královecké universitě o nejrůznějších předmětech od matematiky a fysikální geografie až po filosofii a metafysiku. Nabízené stolice v Erlangách a Halle nepřijal, zůstal věren svému rodnému městu, kde přednášel až do 1797. Zemřel v Královci 12.2.1804.

Kant omezil vědecké poznání na zjevy smyslového světa, kdežto poznání bytnosti věci (*Ding an sich*) prohlásil za nemožné. Jeho soustava ústí v popření vši metafysiky. Přesvědčení o jsoucnosti Boží, mravní svobodě a nesmrtelnosti duše není podle něho logicky, nýbrž jen morálně nutné, čili je » postulátem praktického rozumu «. Jeho etika vrcholí v požadavku, že člověk má jednat tak, aby se zásady jeho vůle mohly stát principem obecného zákonodárství. Náboženství je mu totéž, co mravnost. Právo a mravnost jsou zcela rozdílné obory. Stát vznikl ze svobodné dohody lidí k ochraně vnější svobody jedince. Všechny problémy, jak noetické, tak etické řeší Kant ryze formálně a subjektivisticky a tím převrací dosavadní postup ve filosofii, znamená víc pro boření starého než pro budování nového obrazu světa.

Kantovy spisy se dělí podle jeho filosofického vývoje na dvě skupiny: a) z doby předkritické jsou nejdůležitější: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* 1755, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* 1762 a *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* 1770. b) Po desetiletém odmlčení vydal Kant své spisy kritické: *Kritik der reinen Vernunft* 1781, 2. vyd. 1787, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* 1783, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* 1785, *Kritik der praktischen Vernunft* 1788, *Kritik der Urteilskraft* 1790, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* 1793, *Zum ewigen Frieden* 1795, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre* 1797, *Der Streit der Fakultäten* 1798, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* 1798, nejpopulárnější dílo Kantovo bohaté jemnými psychologickými postřehy.

Odcizivši se základům scholastiky neví si moderní filosofie rady se starým sporem nominalismu a realismu. Je-li pravda, že všechny naše pojmy pocházejí ze zkušenosti, je nemožná nejen věda o nadsmyslném, kterou nominalismus zavrhuje, ale i věda o předmětech zkušenostních, o kterou usiluje. Neboť vnímáním poznáváme jen jednotliviny, nikoli obecné pojmy: a vědění, které neplatí pro každého myslícího člověka a které neplatí

ve všech případech, není vědění. Na druhé straně, je-li pravda, že jasnost a zřetelnost představ je neklamným kritériem pravdy a matematická metoda bezpečným vzorem pro filosofii, je divné, proč ze stejně jasných a zřetelných představ vyvodili Spinoza a Leibniz opačné teorie, jeden monistickou, druhý pluralistickou, jeden pantheistickou, druhý individualistickou. Co se týče matematiky, není její nepopěrná jasnost v jasnosti pojmů, nýbrž v okolnosti, že ty pojmy se dají znázornit a smyslově zobrazit, což neplatí o metafysice.

Spor se týká hlavně původu a rozsahu lidského poznání. Nominalističtí empiristé tvrdí, že jen smysly vnímané je poznatelné. Jediným orgánem pro poznání skutečnosti jsou smysly. Realističtí racionalisté pak tvrdí, že všechny představy nejsou původu smyslového. Má-li být poznání možné, nemohou všechny pojmy pocházet ze smyslového vnímání, rozhodně ne ty, jimiž se uskutečňuje poznání, poněvadž jinak by poznání nemělo obecné platnosti. Rozdíl je také v metodě. Empiristé zavrhnou dedukci a chtějí budovat poznání jen na základě indukce. Ale indukce, i když rozšiřuje obor vědění, má jen empirickou a komparativní, nikoli obecnou hodnotu. Racionalisté trvají na metodě deduktivní, poněvadž jen sylogismus dává obecně platné poznání, ujasňuje a zpevňuje vědění, i když jeho obor nerozšiřuje.

Obojí směr pokládá Kant za pouhý dogmatismus. Dosavadní filosofie, pokud není skeptická, věří, že je možné věci poznat, ale neptá se, jak je to možné. A také se neptá, co je poznání, co od něho můžeme a musíme očekávat, a nezkoumá, jaký je jeho dosah. Skepticismus si nepočíná moudřeji. Pochybuje o možnosti poznání nebo popírá poznávací mohutnost zrovna tak nekriticky jako ji dogmatismus přijímá. Dogmatik bezdůvodně věří, skeptik bezdůvodně popírá. Kant nechce ani věřit ani popírat, nýbrž zkoumat. Jeho stanovisko, z něhož vychází ve své *Kritik der reinen Vernunft* 1781, je kriticismus. A tak se táže, jaký je původ a rozsah poznání,

jaké jsou jeho prameny a meze a jaké jeho oprávnění. Netáže se, zdali, nýbrž jak a čím je poznání možné.

Naše poznání zahrnuje podle Kanta dva druhy soudů. První druh je povahy partikulární a nahodilé, druhý pak povahy všeobecné a nutné. Soudy prvního druhu získáváme zkušeností, soudy druhého druhu vyvozujeme výhradně z rozumu. První jsou aposteriorní, druhé apriorní. Oba ty druhy soudů se rozlišují na analytické a synthetické. Soudy analytické toliko rozebírají, co už je v nich předem obsaženo, takže jimi nenabýváme nových pravd. V soudech synthetických však netkví výrok v podmětu jako u soudů analytických, nýbrž bere se odjinud a přisuzuje podmětu a tím se obor našich vědomostí rozšiřuje.

A poněvadž ve světě jsou všechny věci jen jednotlivé a nahodilé a ne všeobecné a nutné, nemohou synthetické soudy, pokud jsou rázu všeobecného a nutného, vycházet leč z rozumu a priori. Hlavní otázka Kantovy kritiky je, jak jsou možné apriorní synthetické soudy. Kant odpovídá, že v těch soudech něco pochází z poznávaného předmětu a něco z poznávajícího podmětu. Z předmětu pochází látka (obsah), z podmětu pak tvar, jímž se látka poznává. Látka vzata a posteriori z empirie, tvar je odvozen a priori z rozumu. V poznávacích mohutnostech jsou totiž přede vši zkušeností prázdné myšlenkové formy — kategorie, které pak člověk spojuje s empirickými předměty působícími na smysly a tak dospívá k poznání vnějších věcí. Aby naše poznání bylo správné nejen formálně, nýbrž i materiálně, musí se apriorní forma a aposteriorní obsah spojit v jedno. Zkušenost sama bez myslících, rozumu vrozených forem je slepá a naopak formy bez empirických předmětů jsou beze všeho obsahu.

Apriorní formy přísluší trojí poznávací mohutnosti. První je *Anschauungsvermögen* (nazíravost), druhá *Verstand* (rozum), třetí *Vernunft* (nadrozum, rozmysl, vyšší rozum). Nazíravost má formy prostoru a času, rozum-

Verstand jako hlavní formy kvantitu, kvalitu, relaci a modalitu, rozum-Vernunft má formy nesmrtelnost duše (ideu psychologickou), vesmír jakožto účelný celek (ideu kosmologickou) a Boha jakožto bytost nejvýše dokonalou (ideu theologickou).

Nazíravostí přenáší člověk prázdné formy prostoru a času na konkrétní smyslový svět a představuje si jej v prostoru a času. Prostor a čas nejsou ve věcech vnějšního světa, nýbrž jen v naší nazírací mohutnosti. Podobně vmýšlí rozum-Verstand své vnitřní formy do věcí nazíraných v prostoru a času a uvádí rozmanité vjemy na vyšší jednotu pojmů. Rozum-Vernunft pak zahrnuje svými vrozenými kategoriemi pojmy rozumu-Verstand v nejvyšší jednotě idejí.

Vnější předměty poznáváme jen potud, pokud se jeví našim smyslům (*fainomena*). Co však za smyslovými zjevy tkví, čili podstatu (*noumenon*) věcí, věc o sobě (*das Ding an sich*) nepoznáváme vůbec. Všechny kategorie myšlení se tudíž vztahují jen k jevům, nikoli k podstatě věcí.

Co je mimo prostor, čas a kategorie, nikdy nemůže být předmětem zkušenosti a tudíž ani předmětem našeho poznání, zejména ne tak zvaná nadsmyslná věc. V oboru nadsmyslna není žádné zkušenosti, na kterou by se daly přenášet kategorie. Ideje psychologická, kosmologická a theologická, které jsou obsahem vši metafysiky, jsou tudíž pouhé rozumové formy bez jakéhokoliv objektivního obsahu. A poněvadž nikdy nemůžeme poznat, jsou-li ty kategorie výhradně jen subjektivní, či odpovídá-li jim nějaký skutečný předmět, nemají vědecké ceny. Ideje duše, světa a Boha jsou sice apriorně v našem rozumu, ale je-li duše vskutku nesmrtelná, je-li svět účelná jednota a existuje-li Bůh, nelze vědecky dokázat. » Metafysika « nemá opory v předmětném světě, a proto není a nemůže být reálnou vědou.

Své noetické zásady rozvádí Kant v tak zvané transcendentální dialektice a to kritikou racionální psy-

chologie, racionální kosmologie a racionální theologie. Racionální psychologie vychází z předpokladu, že duše je podstata, jejíž známky jsou jednoduchost, osobnost, sebevědomost, nehmotnost a nesmrtelnost. Kant shrnuje tu nauku do sylogismu : 1) vnitřní stavy předpokládají podle racionální psychologie subjekt, který se k nim má jako k svým predikátům : vnitřní stavy se přisuzují témuž trvalému subjektu ; 2) subjekt sám jako myslící bytost však nemůže být predikátem a nepřisuzuje se žádnému subjektu ; 3) existuje tudíž myslící subjekt jako podstata. Kant vytyká, že střední pojem sylogismu, totiž » subjekt «, je brán v dvojím významu. V první návěsti značí » subjekt « podklad různých vnitřních stavů, je to tedy jen subjekt myšlený nebo logický. V druhé návěsti však značí » subjekt « ne již něco myšleného, nýbrž něco myslícího. Střední termín důkazu není totožný a následkem toho závěr : » Myslíci subjekt je podstata « je nesprávný, poněvadž z formální jednoty myslícího » já « se nesprávně usuzuje na podstatnou jednoduchost myslící duše. Z myslícího » já « je učiněno něco, co je podstatou. » Já « se tím závěrem zvěčňuje a myslící subjekt se vyhlašuje za skutečný předmět. Ryze logické určení se mění v metafysické.

Je-li takto hlavní věta racionální psychologie prokázána jako omyl (*paralogismus*), jsou spolu vyvráceny i ostatní, jež na ní závisí. Kant však je ještě zkouší a odhaluje v nich nové paralogismy. Naše » já « je sice jednoduché v naší představě, ale to nedokazuje, že duše je jednoduchá — může být i složená. A i kdyby byla jednoduchá a nemohla tudíž zaniknout rozkladem, mohla by zaniknout zesláblostí, ochablostí (» *elanguescenci* «).

Jednota a vědění o té jednotě tvoří základ osobnosti. Avšak vnitřní jevy jsou podrobeny změně. Trvalost můžeme vnímat, jen když jsou předměty » vedle sebe «. Proto trvalost, prodloužená identita a totožnost našeho sebevědomí nemůže být poznána, poněvadž v ní

nic netrvá vedle sebe. Osobní podstatu zde vysuzujeme ne z věci, nýbrž z představy (ze sebevědomí). » Já jsem sebe, své jednoty vědom « je pouhá naše představa. Z toho » já « nemůžeme vyloučit existenciální větu leda paralogismem.

Rozdíl mezi tělem a duší není rozdíl věcí o sobě, nýbrž rozdíl našich představ. Proto si nesprávně počínají jak spiritualisté, když z myšlení (z vlastního » já «) činí podstatu čili věc, tak materialisté, když tu věc o sobě činí z hmotného těla. Jak spiritualismus, tak materialismus je pouhý dogmatismus. Vytýká-li Kant spiritualistům, že důkaz podstatnosti, duchovosti a nesmrtelnosti duše není správný, nemíní tím dát za pravdu materialistům. Nemůže-li se nesmrtelnost duše dokázat, je třeba snad z jiných důvodů v ni věřit.

» Není tedy žádná racionální duševěda jakožto nauka, která by nám zjednávala přídavek k našemu sebepoznání, nýbrž jest jen jakožto kázeň čili disciplína, která spekulativnímu rozumu v tomto poli hranice vytýká, jednak aby se nevrhal v náruč bezduchému materialismu, jednak aby tékaje neztrácel se v blouznivý spiritualismus. Ona nás upomíná, abychom toto zdráhání rozumu, úplně odpovídati na všetečné, tento život přesahující otázky, pokládali za pokyn, své sebepoznání od bezplodé přemrštěné spekulace obrátiti ku plodnému praktickému užívání, kteréž, ačkoliv povždy jen ku předmětům zkušenosti směřuje, své principie přece výše přibírá a chování tak určuje, jako by naše určení neskonale daleko přese zkušenost, tudíž přes tento život sahalo « (*Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kirchmann, Berlin 1870, p. 337).

Pod názvem kosmologických antinomií zkoumá Kant druhý problém racionální metafysiky, ideu světa. Všechny výroky o vesmíru lze podle kategorií kvantity, kvality, relace a modality převést na čtyři třídy výroků : první se týká velikosti světa, druhá látky světa, třetí příčinnosti zjevů a čtvrtá jsoucnosti nepodmíněné bytosti. V každé třídě se objevují dva náhledy, které si

vzájemně odporují (antinomie). První antinomie obsahuje thesi : » Svět má počátek v čase a hranice v prostoru « a antithesi : » Svět nemá počátek v čase a hranice v prostoru «. Druhá antinomie má thesi : » Složené substance se skládají z jednoduchých částic « a antithesi : » Není nic jednoduchého ve světě «. V třetí antinomii je these : » Přírodní příčinnost musí být doplněna příčinností ze svobody « a antithese : » Není svobody, nýbrž vše se děje ve světě podle zákonů přírody «. Ve čtvrté antinomii je these : » K světu náleží něco, co buď jako jeho část nebo jeho příčina je bytost naprosto nutná « a antithese : » Nikde neexistuje bytost nutná ani příčina světa «.

Klíč k řešení těchto antinomií nalézá Kant v rozlišování věci o sobě a jevu. Jaký je svět o sobě, nelze pro první dvě antinomie zjistit už proto, že prostor a čas jsou naše nazírací formy a ne vlastnosti hmotného světa. Pro svět o sobě nemá pravdu ani these ani antithese. Podobně je to s příčinností. Příčinnost platí jen v řádu zjevů a nic mimozjevného nebo transcendentního nesmí do ní zasahovat. Pro svět zjevů má antithese pravdu. Ale v říši věcí o sobě, kterou neznáme, je možná svoboda. I člověk jako zjev je podroben kauzalitě přírodního dění, ale člověk jako jsoucnost o sobě, člověk ve světě inteligibilním, je svobodný, jak dokazuje zákon mravnosti v člověku, jenž určuje, ne co se stát musí, nýbrž co se stát má. I čtvrtá antinomie se dá vysvětlit úvahou, že absolutní bytost je představitelná jen ve světě inteligibilním, pomyslném, kde není omezení času a prostoru, kdežto ve světě jevovém mají místo jen jevy jakožto jsoucna konečná, podmíněná a omezená.

V oboru racionální theologie podrobuje Kant kritice tři tradiční důkazy Boží jsoucnosti : ontologický, kosmologický a teleologický. Ontologický důkaz vyvozuje existenci Boha z ideje Boha jakožto nejdokonalejší bytosti. Z možnosti pojmu však nevyplývá skutečnost věci, která by tomu pojmu odpovídala. Kosmologický důkaz užívá

závěru uvedeného ve čtvrté antinomii, totiž existuje-li řada příčin a účínů, nemůže se jít do nekonečna : rozum žádá existenci první, nepodmíněné a nutné příčiny. Naproti tomu uvádí Kant, že kausalita platí jen ve světě jevů, pro předměty možné zkušenosti, takže závěr z účínu na příčinu má platnost jen ve světě zjevovém. Logická chyba je tu táž jako v důkazu ontologickém : z ideje se dělá realita. Důkaz teleologický, podle něhož je svět soustava účelů a prostředků a jako taková musí být dílem inteligentní příčiny, pokládá Kant rovněž za neudržitelný, poněvadž jednak neznáme svět celý a tudíž nejsme oprávněni z účelnosti a řádu části světa usuzovat o účelnosti světa celého, jednak je teleologické nazírání, to jest nalézání účelnosti a řádu v přírodě, jen subjektivní princip, jehož se nesmí užívat k závěrům transcendentním. Ty závěry mají platit jen pro svět jevů, nikoliv pro věci o sobě. I kdyby byl závěr ze světového řádu správný, dokazoval by jen existenci pořadatele světa, nikoli jeho tvůrce.

Jelikož není vědy o nadsmyslnu a souborné soudy a priori nejsou v oboru nadsmyslů možné, není ani theologie jako věda možná. Nelze vědecky dokázat jstoucnost Boha, ale nelze vědecky dokázat ani jeho nejstoucnost. Totéž platí o duši a její nesmrtelnosti. Ale jinak se jeví věci, bereme-li je z hlediska ne teoretického, nýbrž praktického rozumu. Praktický rozum se vztahuje k lidskému jednání, které předpokládá činnou vůli. A jako vyšetřil povahu teoretického rozumu, tak zkoumá Kant i rozum praktický a táže se, co je zákonem lidského jednání a jaký je poměr toho jednání k teoretickému vědění.

Průpravou k jeho *Kritik der praktischen Vernunft* vyšlé 1788 je spis *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785. V jeho čelo klade Kant větu : » Nelze si myslit ve světě, ba ani mimo svět nic, co by bez omezení mohlo být pokládáno za dobré, kromě dobré vůle. « Rozum, duševní vlohy, síla, odvaha, moc, bohatství, zdraví — to

vše může vést i k zlému, není-li vůle dobrá. Chtěje určit, která vůle je dobrá, zjišťuje Kant, že bezvýhradně schvalujeme čin, který se děje ne z náklonnosti, nýbrž z povinnosti. Povinnost pak je určitá vázanost k činu z úcty před zákonem, který ten čin přikazuje. Naše mravní zásady musí souhlasit se zákonem. Moje zásada je dobrá, mohu-li rozumně chtít, aby se stala obecným zákonem. A poněvadž mravní zákon vyžaduje od člověka ne něco, co se vsutku děje, nýbrž něco, co se teprve státi má, má podobu imperativu. Takové imperativy mohou být dvojího druhu. Jsou hypothetické, jestliže požadavek zákona závisí na nějaké podmínce — toho druhu jsou všechny imperativy, kterými se vyžaduje něco kvůli něčemu jinému : kvůli blaženosti, odměně, zisku ; jsou kategorické, směřuje-li příkaz k činu samému jakožto činu o sobě dobrému. Pokud rozumná bytost je sama účelem, z něhož zákon vyplývá a pokud ona sama tomu zákonu je podrobena, je zřejmé, že její mravní vůle je autonomní. Pokud však je řízena zákony vzatými z vnějšího světa, ať se nazývají jakkoli, jak tomu je v blaženostní mravouce a v každém mravouce založené na metafysickém principu, je heteronomní. Jinými slovy : autonomní vůle koná dobro, poněvadž sama tak určuje, heteronomní proto, že je to jiným přikázáno.

Poněvadž mravní účely nejsou dány, nýbrž mají se teprve uskutečnit, je podle Kanta nutné připustit určité podmínky, jejichž skutečnost sice nelze obvyklým způsobem dokázat, bez nichž však mravní úkoly nemohou být splněny. Tak vznikají postuláty praktického rozumu : jsou to věty, které rozum nemůže teoreticky dokázat, ani vyvrátit, které však připouští, poněvadž praktický rozum je vyhlašuje za potřebné. Ty postuláty jsou tři : svoboda vůle, nesmrtelnost duše a jsoucnost Boha (*Kritik der praktischen Vernunft*. Alfr. Kröner, Leipzig 1925, p. 146-8). Ty tři věci, jejichž poznání bylo prohlášeno v *Kritice čistého rozumu* za nemožné, se nyní připouštějí a zdůvodňují jako požadavky našeho

mravního vědomí. Nejprve svoboda vůle. Ta je důsledkem nepodmíněných mravních příkazů. Má-li vůle jednat autonomně, musí být pokládána za mohutnost zcela nezávislou na vnějších vlivech a empirických motivech. To však znamená, že je vyňata z přírodní kauzality. Povinnost prostě předpokládá svobodu. Je-li mravní zákon, musí být i svobodná vůle jako věc o sobě. Podobně postulát nesmrtelnosti duše vyplývá jako prakticky nutná podmínka k naplnění mravního zákona. Má-li se mravní zákon naplnit, musí mít rozumná bytost možnost věčné existence. A konečně je postulátem praktického rozumu i existence Boží. Povinnost sice není podmíněna vírou v Boha, ale vede k ní. K jsoucnosti Boha docházíme ne z důvodů dokazující metafysiky, ale se strany mravnosti. » Bůh jest « dokazovala metafysika, » tedy buď mravní bytostí ! «. Kant tu větu obrací : » Jsi bytost schopná mravnosti, tedy Bůh jest «. Víru v Boha netvoří věda, ale mravní potřeba. Náboženství je Kantovi jen výrazem mravních potřeb člověka : » Náboženství je poznání všech povinností jakožto Božích příkazů « (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* 1793). Přejímaje většinou názory švýcarského protestantského theologa Johanna Fr. Stepfera, jak dokázal Josef Bohatec ve studii *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Hoffmann und Campe, Hamburg 1940), učí Kant, že člověk je od přírody zlý. Původ zla je ve vůli, ale nelze jej vypátrat. Cílem mravního života je obnovit převrácený mravní řád — praktický rozum vyžaduje nejen existenci Boha, ale i vykoupení pomocí Boží.

Svou noetickou soustavu zbudoval Kant na synthetických soudech a priori. Avšak takové soudy vůbec neexistují. Máme-li nějakou větu přijmout za pravdu, musí nám být evidentní buď z vlastní zkušenosti (slunce dnes svítí) nebo z rozumu, a to buď neprostředně (základní rozumové principy) nebo prostřednictvím vědecké demonstrace. Kantovy synthetické soudy a priori

nevyplývají však ani ze zkušenosti — prostě proto, že jsou a priori, ani a priori z rozumu, poněvadž to nejsou věty analytické, v nichž by výrok byl obsažen v pojmu podmětu, ani vědeckou demonstrací, poněvadž podle Kanta již v sobě obsahují naprostou nutnost a jsou tudíž důkazu neschopny. Všechny příklady synthetických soudů a priori, které Kant uvádí, jsou pravé a správné soudy analytické. » Každý účín má svou příčinu « je podle Kanta synthetický soud a priori — ve skutečnosti však je to soud analytický, poněvadž v pojmu » účín « už je zahrnut vztah k příčině.

Kant nevysvětluje, jakým způsobem dospěl k poznání vrozených nazíráních a poznávacích forem a odkud ví, že subjekt všechny úkazy v prostoru a čase pořádá podle kategorií. Zná-li ty formy z vnitřní zkušenosti, jsou to empirické funkce psychologické a ne apriorní zákony racionální. Kromě toho je nepochopitelné, jak mohou být vrozené formy zcela prázdné a obsahem se naplňovat, teprve když je přenášíme na vnější předměty. I když je pojem sebeabstraktnější a sebeobecnější, vždy si v něm něco myslíme. » Nic « si nemůžeme přímo myslet. Pojmu nicoty nabýváme teprve z pojmu něcoty, popíráme-li jeho realitu.

Kant učí, že nemůžeme poznat věci o sobě, čili že podstata věcí je nepoznatelná : sám však se snaží poznat povahu lidského rozumu a domnívá se, že ji vskutku poznává a z toho usuzuje dále, že žádnou věc, jak je o sobě, nemůžeme poznat.

Ideje duše, světa a Boha jsou mu jen logické funkce dovršující synthetickou jednotu. V tom se jeví jako pravý nominalista, jemuž obecné pojmy jsou jen pouhá slova. V nauce o kategoriích je naproti tomu vyslovený realista, jemuž » prázdné formy « jsou objektivně skutečná jsoucna.

Aby dokázal, že pojem duše je zcela fiktivní, chápe se Wolffova formálního, nikoli materiálního rozdělení duševědy na racionální a empirickou a bez zřetele k to-

mu, že Wolff ve vlastním výkladu duševního života spojuje spekulaci s empirií, izoluje racionální psychologii a přisuzuje jí domněle bludný závěr z jednoty na podstatnost a přestup z řádu logického do řádu ontologického. Jenže substancialita duše není pouhá racionální dedukce, nýbrž důsledek empirického sebezpytu : přes různé modifikace myšlení a chtění je myslící a chtějící subjekt týž a není v jiném subjektu : avšak skutečnost, která přes různé změny zůstává táž a trvá jako podmět těch změn a neexistuje v jiném, je substance.

Antinomie racionální kosmologie nejsou nic jiného, než sofistická hra s ano a ne, v níž věc o sobě je jedno a mnohé, příčina i účín, možné i nemožné. To připomíná Panarkovu hádanku běžnou u attických dětí, jak ji uvádí Platon : » Muž, který není muž, hodil a nehodil kamenem, který nebyl kámen, po ptáku, který nebyl pták, a který seděl na stromě, který nebyl strom. « (Kleštěnec hodil pemzou po netopýru sedícím na rákosu, ale nazasáhl ho. *Schol. Plat. Rep. V/479.*) Z těch antinomií je však konec konců jen dvojí východisko : buď věci o sobě, jejichž existenci Kant nepopírá, ale jež pokládá za neznámé x, existují o sobě a neexistují pro nás, anebo existují pro nás a neexistují o sobě. Existují-li jen o sobě, je otevřena cesta nominalistickému sensualismu. Existují-li jen pro nás, je otevřena cesta subjektivnímu idealismu. Kant nazval svou nauku » transcendentálním idealismem « — ve skutečnosti je to zároveň i nominalistický empirismus.

Kdyby se Kant držel realismu nauky o kategoriích, neútočil by nominalistickými zbraněmi na ontologický důkaz existence Boží. Právý realismus nachází snadno cestu od pojmu Boha k existenci Boha. Kromě toho zapomíná Kant, že ani scholastikové nepokládají ontologický důkaz existence Boží za stringentní. Jeho polemika v té věci se nemůže vztahovat na scholastiku, nýbrž na Descarta a Leibnize. Převod důkazu kosmologického a teleologického na ontologický je zcela libo-

volný a nepřipustný, poněvadž ty důkazy nevycházejí z pouhého pomyslu Boha, nýbrž mají základ v empirickém a reálném světě.

Postuláty svobody vůle, nesmrtelnosti duše a jsoucnosti Boží neznamenaají nic jiného než náhradu za pobožené základy metafysiky a poskytují Kantovým odpůrcům příležitost k lacinému usvědčování z nedůslednosti. Praktický rozum má nahradit nedostatky rozumu teoretického. Svoboda vůle, nesmrtelnost duše a jsoucnost Boha jsou teoreticky pouhé hypotézy, prakticky však užitečné autosugesce. Avšak praktická nutnost něčeho pro život není ještě důkazem, že požadovaná věc existuje. Pouhá potřeba záchranného člunu při námořní katastrofě neznamenaá ještě existenci toho člunu. Kant ovšem nedokazuje, nýbrž postuluje. Přeje si jen, aby stálo, co zboural. Je to hra s pouhou možností. Je-li víra v Boha podmínkou mravnosti, musí být mravnost odvozena z existence Boží anebo jí není vůbec. Svým postulátem Boha dovršuje Kant Voltairovu blasfemii: » Kdyby nebylo Boha, musili bychom jej vynalézt «. *Schopenhauer* právem vytýká, že

» Kant si nejdříve mlčky a nepozorovaně vypůjčil imperativní formu etiky z theologické morálky, jejíž předpoklady, totiž theologie, jsou vlastně jejím základem a jakožto to, z čeho má svůj význam a smysl, od ní neodlučitelné, ba v ní zavinutě obsažené; a potom měl již snadnou práci — na konci svého díla opět vyvodit ze své morálky theologii, známou morální theologii. Neboť pak stačilo, aby pojem povinnosti zavinutě obsažený v základu jeho morálky, opět vyjádřil jako postulát praktického rozumu. A tak k velkému poučení světa se objevila theologie založená na morálce, ba z ní vyšlá. Ale to bylo tím, že ta morálka už byla založena na skrytých theologických předpokladech. Nemám v úmyslu se vysmívat: ale co do formy má věc obdobu s překvapením, které nám připravuje kejklář, když nás nechává nalézt věc tam, kde ji předtím obratně schoval « (*Preisschrift über die Grundlagen der Moral*. Werke III/515, Inselverlag, Leipzig 1908).

Že Kant činí východiskem své filosofie člověka, by samo o sobě bylo hodno chvály, poněvadž člověk je rozřešením hádanky, kterou dává sfinx, mikrokosmos je vysvětlením makrokosmu a střední postavení duchově-tělesné bytosti umožňuje výhled do říše duchové a hmotné. Ale Kant nevidí člověka jako bytost organic-kou. Rozštěpuje člověka na nositele čistého rozumu a nositele rozumu praktického. Člověk rozumu teoretic-kého odnímá člověku rozumu praktického právě ty hodnoty, kterých nezbytně potřebuje. To rozštěpení je znamením, že přes všechnu okázalost povinnosti a ctno-sti základ jeho filosofie není etický : komu jde vskutku o mravnost, neodtrhuje od sebe člověka myslícího a jednajícího a také ne radost od povinnosti a povinnost od radosti.

Kantův člověk je člověk autonomní : » Já chci, jsem svoboden, příroda je proti mně bezmocná ; žádný člověk mi nesmí poroučet nebo radit ; sám si určuji své jednání ; ani Bůh nemá moci nade mnou ; nemohu poslouchat nějakého cizího zákonodárce ; já sám jsem si zákonem ; není pána mimo mne ani nade mnou, jen ve mně ; mám-li poslouchat, musím si poručit sám ; mám-li povinnosti, musím si je uložit sám « — tak mluví člověk Kantův. Našeptávání démona : » Budete jako bohové znajíce dobré a zlé « je u Kanta překonáno : místo » znajíce dobré a zlé « praví Kant : » stanovíce si dobré a zlé «. Mravní autonomismus Kantův ukazuje, že v jeho soustavě vůbec není místa pro Boha : místo Boží je cele vyplněno člověkem a to člověkem plným antinomií a přece zabsolutněným, člověkem radikálně zlým a přece vlastní silou zlo v sobě přemáhajícím. Ten člověk, svéprávný titán a chladný pedant povin-nosti, je předchůdcem nadčlověka stojícího mimo dobro a zlo.

BIBLIOGRAFIE

- Jaroslav Beneš, *René Descartes či Tomáš Akvinský?* Československá akciová tiskárna, Praha 1935.
- Josef Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Hoffmann-Campe, Hamburg 1940.
- Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre.* Bruno Cassirer, Berlin 1918.
- František Drtina, *Úvod do filosofie.* Myšlenkový vývoj evropského lidstva. Jan Laichter, Praha 1948.
- J. Dvorský, *Spinoza.* Hranice n. B. 1932.
- Richard Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart.* Veit, Leipzig 1886.
- Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza.* Gallimard, Paris 1946.
- Étienne Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* J. Vrin, Paris 1930.
- O. Hamelin, *Le système de Descartes.* Alcan, Paris 1911.
- Jacques Jalabert, *La théorie leibnizienne de la substance.* Presses universitaires de France, Paris 1945.
- Alexandre Koyré, *Entretiens sur Descartes.* Brentano's, New, York 1945.
- Oswald Külpe, *Immanuel Kant.* Darstellung und Würdigung. B. C. Teubner, Leipzig 1908.
- Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes.* Presses universitaires de France, Paris 1945.
- Rud. I. Malý, *Svět v Bohu* (N. Malebranche). Fr. Borový, Praha 1922.
- Jacques Maritain, *Songe de Descartes.* Corrêa, Paris 1932.
- Jacques Maritain, *Trois réformateurs.* Luther-Descartes-Rousseau. Plon, Paris 1930.
- Karl August Meissinger, *Kant und die deutsche Aufgabe.* Englert Schlosser, Frankfurt a. M. 1924.
- H. J. Paton, *The Categorical Imperative.* A study in Kant's moral philosophy. Hutchinson's University Library, London-New York, 1947.
- Charles Renouvier, *Essais de critique générale.* Armand Colin, Paris 1854/64.

- Heinrich Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*.
J. C. B. Mohr, Tübingen 1924.
- J.-P. Sartre, *Descartes 1596-1650*. Éditions de trois Collines,
Genève 1946.
- Charles Sentroul, *Kant et Aristote*. Alcan, Paris 1913.
- T. V. Smith - Marjorie Greene, *From Descartes to Kant*.
Readings in the Philosophy of the Renaissance and
Enlightenment. Univ. Chicago Press, Chicago 1940.
- T. D. Weldom, *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason*.
At the Clarendon Press, Oxford 1945.

7. MONISTICKÉ VARIACE DEVATENÁCTÉHO STOLETÍ

Kant se právem nazývá »ničitelem všech systémů« (H. S. Chamberlain) a »*der Alleszermalmer*« (M. Mendelssohn). I když hlásá nemožnost metafysiky jakožto vědy, buduje přesto novou metafysiku, jejíž rozpory dávají podnět k dalším polovičatostem a konfusím. Otevřenou otázkou zůstává zejména pomysl věci o sobě. Kant prohlašuje nepoznatelnost věcí o sobě, ale brzy se vynořují různé náhledy, jak se má ta nepoznatelnost vykládat — od tvrzení, že není věcí o sobě, až k nejzazšímu : jsou a víme, jaké jsou. Jedni tvrdí, že věc o sobě je také jen naše idea, že věci o sobě neexistují a že všechno má svůj vznik v subjektu ; nepoznatelnost věcí si vykládají jako nejsoucno. Druzí prohlašují, že věc o sobě existuje, že ji můžeme poznat a popsat, ba dokonce, že věci o sobě jsou jediné jsoucno a že poznávající subjekt je jen souhrn dojmů a představ o vnějším světě.

Stále více proniká v moderní filosofii snaha překonat dualismus ducha a přírody a vysvětlit svět z jediného principu. Vnitřně rozštěpená filosofie Kantova vede k dvěma jednostrannostem : buď k výkladu světa jako pouhé ideje nebo k výkladu vědomí jako pouhého úhrnu smyslové zkušenosti. Obojí je možno nazývat monismem (výraz Wolffův). Je to buď monismus idealistický, který je v podstatě popřením vnějšího světa, nebo monismus materialistický, který je v podstatě popřením ducha. První vyúsťuje v různé formy pantheismu, druhý v různé formy atheistického humanismu.

V obojím pojetí pak ztrácí člověk svou samostatnost, přestává být osobou a stává se jen částí nějakého celku — buď částí všejedina, buď částí přírody, buď částí společnosti. Je chápán již jen jako článek nebo » moment « světového dění, přírodního nebo společenského vývoje. Že v tom pojetí není místa pro nejvlastnější projev osoby, to jest svobodu a s ní souvisící odpovědnost a mravnost a že pravé náboženství a pravá mravnost je nesmysl a nemožnost, je nutný důsledek monistického immanentismu. Je-li etika zkušebním kamenem každého filosofického systému a poznává-li se etikou cena filosofie pro život, je tím o hodnotě monismu řečeno dosti: v názoru pantheistickém jsou všechny lidské činy božské, tedy nutné a mizí tudíž rozdíl mezi dobrem a zlem; v názoru materialistickém je ospravedlněn bezohledný egoismus vyplývající z boje všech proti všem a sankcionován despotismus, právo silnějšího a hrubý hedonismus.

1. M o n i s m u s i d e a l i s t i c k ý

Idealistický směr zahajuje na základě Kantova učení Johann Gottlieb *Fichte* (1762-1814). Puze živou touhou po jednotě překonává Kantovo rozlišení mezi látkou a tvarem zjevu a soudí, že i látka pochází ze subjektu a že věcí o sobě není. Lidský subjekt je mu nositelem všech představ, pojmů a ideí, ale zároveň i všech vnějších předmětů, které jsou jen představy a ideje zpředmětněné lidskou osobou. » Já « se mu stává svrchovaným principem, z něhož lze vyvodit přírodu a vědění, skutečnost i filosofii. Tím » já « nemíní Fichte všední empirické vědomí, nýbrž » já « nadempirické, čisté a absolutní, které je sice nekonečné, ale neurčité a pomyslné. Konkrétní určitosti nabývá teprve tím, že se rozvíjí ve třech stupních, jež se k sobě mají jako thesis, antithesis a synthesis. » Já « nejprve klade sebe samo: » Já jsem já. «

To však není pouhá zpráva, nýbrž čin, poněvadž »já« je prvotní děj v duchu, který nemůže z ničeho jiného být odvozen. Vědění tudíž počíná činem (*Tathandlung*). Řekne-li se »Já jsem Já« nebo »Já klade své bytí«, není to pouhá zvěst o něčem, co se někde stalo, nýbrž výzva : »Vznikni, uvědom si, že jsi duch.« Za druhé »já« klade proti sobě »ne-já«. Tím »ne-já« není vnější svět ani věci o sobě, nýbrž souhrn představ, které nejsou »já«. Za třetí »já« se klade jako omezené a určené tím »ne-já« a chová se tudíž trpně, jinými slovy poznává (teoretický rozum); podobně omezuje a určuje »já« i »ne-já« a chová se činně, jinými slovy chce (praktický rozum).

»Já« by však nemohlo být činné, kdyby nebylo protikladu, to jest »ne-já«, čili světa. Svět je tak plodem mravního jednání. Víra v mravní řád je vlastním základem teoretického vědosloví. Před bytím je myšlení, před myšlením povinnost.

Později Fichte přetvořuje svůj subjektivní idealismus : »já« se stává absolutním božským bytím. Dřívější jednotný a jediný princip absolutního »já« se štěpí na »jáství« (*Ichheit*) a na absolutní »já«, které je jeho základem. Není však správné tvrdit, že Fichte v pozdější verzi své filosofie, kdy jeho subjektivní idealismus přechází v objektivní pantheismus, postavil na místo činného absolutního »já« absolutno klidu. Postavil je nad ně, takže vše ostatní zůstává na svém místě.

Fichtova nauka nemohla pro svou akosmickou povahu mít trvalý vliv na filosofický ruch. Proti zničení vnějšího světa v subjektivní úsobě staví Friedrich Wilhelm *Schelling* (1775-1854) filosofii identity. To, co poznáváme, předmět (věc), či v souhrnu příroda z jedné strany a poznávací činnost v nás či podmět (duch) ze strany druhé, jsou sice protivy, ale jako póly magnetu jsou sjednoceny v indifferenčním bodě, totiž podstatě světa, absolutnu. Oblíbený Schellingův výraz »polarita« vyjadřuje dvojí stránku absolutna : pól ducha, souhrn

idejí, je jeho stránka ideální, pól přírody pak je jeho stránka reální.

V přírodě je životní princip, který spojuje všechny věci v jediný organismus. Tím principem je světová duše (*Weltseele*). Vše, co je pod člověkem, nerost, bylina, zvíře, jsou jen pokusy přírody. Teprve v člověku dosahuje příroda cíle, vrací se k svému rozumu a stává se sama sobě objektem. Konečný svět mohl vzniknout jen náhlým odpadem od světa idejí. Hmota je uhaslý duch, duševní mrtvola, zbytek představovací činnosti přírody. Ale rozum — duch — v ní zbyl; dokladem toho jsou zákony, kterými se řídí a rozvíjí: první mocnina toho rozvoje je hmota, druhá světlo, třetí organismus. Tomu rozvoji odpovídá postup i v řadě ideální: poznávání či vědění je obdobné mocnině hmoty, jednání je obdobné mocnině světla a umělecké tvoření je obdobné mocnině organismu. Rozumem se míní rozum absolutní jakožto nerozlišenost ideálna a reálna. Mimo rozum není nic a v rozumu je všechno. Kdybychom mohli vidět vše, co je, spatřili bychom ve všem úplnou rovnováhu objektivnosti a subjektivnosti, pouhou identitu. Absolutní totožnost je absolutní veškerost.

Do nejzazších možností rozvíjí idealistický monismus Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* (1770-1831). I on činí naprostou totožnost ducha a hmoty (subjektu a objektu) základem vší filosofie, avšak tu identitu nenalézá v naprosté indiferenci, která se vznáší nad duchem a hmotou jako jejich vyšší jednota, nýbrž v logickém pojmu, v němž myšlení a bytí splývá v úplnou jednotu. Mimo logický pojem není jsoucna. Ten pojem však je co do obsahu zcela prázdný a proto je také čirou nicotou. Jsoucno a jeho zápor jsou v logickém pojmu úplně totožné. Aby se zbavil své prázdnoty, vchází logický pojem v dialektický proces. Nemoha se vyplnit obsahem najednou, klade v sebe určitou mez, jíž se ve své nekonečnosti a obecnosti popírá, a zůstává přesto pojmem nekonečným a obecným, kterým byl dříve, popírá záro-

veň negaci té obecnosti a chová ji v sobě jako popřenou (negace negace). Tím způsobem vyplnil již poněkud svou prázdnotu. Ten proces pak opakuje potud, pokud se své prázdnoty nezbaví a nenaplní se obsahem. Vyplněný logický pojem nazývá Hegel logickou ideou. Ta idea se pak rozpadá na své protiklady, které až dosud byly v ní sloučeny ve vyšší jednotě, a stává se přírodou, jejíž život směřuje jedinečně k tomu, aby všechny protiklady a odpory, které se v ní uplatňují, se opět sjednotily. Čím dále pokračuje příroda ve svém vývoji, od nerostu k rostlině, od rostliny k zvířeti a od zvířete k člověku, tím více překonává ony protivy, až konečně v člověku dostupuje sebevědomosti a v ní jakožto nejvyšší jednotě a společném středu sjednocuje různé stupně a tvary přírodního života. Logický pojem, jenž je jsoucnem a zároveň nicotou, prochází tak ve svém vývoji třemi stadii: 1. vyplňuje svou původní prázdnotu obsahem a stává se logickou ideou; to stadium nazývá Hegel: *das Ansichsein des logischen Begriffes*; 2. logická idea se v přírodě rozpadá na své kontrasty a tak vstupuje logický pojem v druhé stadium: *das Anderssein*; 3. logický pojem spojuje všechny protiklady přírodního života v jednotu lidského vědomí: *das Anundfürsichsein*.

Das Anundfürsichsein absolutní ideje je základem filosofie ducha. Hegel rozeznává: 1. ducha subjektivního — to je lidský duch se svými duševními úkony; 2. ducha objektivního — to je duch práva a mravnosti, a 3. ducha absolutního — to je soubor ducha subjektivního a objektivního projevující se jako nazírání v umění, jako představa v náboženství a jako pojem ve filosofii. Výrazem objektivního ducha je stát, pokud svou mocí ovládá smýšlení a jednání občanů. Ve státě je celek účelem, jedinec jen prostředkem. Stát je rozumově-právní podstata, s níž se má jedinec sžít v jedno a jí jako skutečnému rozumu ve všem se podrobit.

K idealistickým monistům je třeba řadit i filosofy hlásající pantheismus nebo panpsychismus, přesto že

uznávají jsoucnost věcí o sobě a troufají si poznat i jejich jakost. Úvodčí toho směru, Arthur *Schopenhauer* (1788-1860), rozeznává zevnější zjevy věcí od jejich vnitřní podstaty, která se za nimi skrývá. Jeho noetika se dá vyjádřit stručně : » Svět je má představa. « V představě už je rozlišení, předně, že tu je někdo, kdo si představuje (podmět) a za druhé něco, co si představuje (předmět). Každý tak zvaný předmět naší zkušenosti, ba celý svět, je nutně podmíněn podmětem, takže není předmětu bez podmětu, i naopak. Obojí je podmíněno navzájem. Zdánlivě je v tom spor : ten spor však mizí, přihlédneme-li k tomu, v čem má základ obojí, podmět i předmět. Ta hlubší stránka podmětu i předmětu, jeho vlastní jádro a podstata všeho, věc o sobě, je vůle. Ta vůle nezáleží jen ve vědomé žádosti, jak se vůle obecně chápe, nýbrž znamená přírodní život vůbec, jenž se projevuje v nerostech tíží, setrvačností etc, v rostlinstvu a živočišstvu životem organickým, zejména pudem potravním a pohlavním, až vyvrcholuje v člověku sebevědomím. Veškeren svět se všemi bytostmi je objektivací jednotné pravůle, která z nižších stupňů se povznáší na vyšší, až se stává sebevědomou v člověku. Pravůle je slepá a nemoudrá a svět jí vytvořený je nejbídnější ze všech možných světů.

Schopenhauerovu nauku obměňuje Eduard von *Hartmann* (1842-1906) přibíraje k principu vůle absolutní rozum či ideu. Bez ideje by byla vůle slepá a nemohla by se utvářet v pravzorné myšlenky ; podobně zase idea bez vůle by byla slabá a nemohla by se stát skutečností. Vůle i rozum jsou souřadné stránky jediného jádra světa, všejedina (*das All-Eine*), jež však nemůže být vyjádřeno ani ideou ani vůlí, a vůbec žádným kladným, nýbrž jen záporným jménem. Hartmann je nazývá bezvědomem (*das Unbewusste*). Bezvědomo se projevuje jako bezvědomé vytvářování v organické přírodě, jako bezvědomá vůle v samostatných úkonech míchy a nervů, jako bezvědomé představování při samo-

děčných pohybech, jako bezvědomá představa v instinktu ; v člověku pak jako pohlavní láska, cit, mravnost, umělecké tvoření, myšlení, historie a náboženství. Bezvědomo uskutečňuje vše neomylně a moudře, takže vzniká svět co možná nejlepší. Ale poněvadž s každým vědomím je spojena strast, je život jen utrpení. Soubor strastí na světě daleko převyšuje slast, kterou život přináší jednotlivým bytostem. Proto by bylo mnohem lépe, kdyby světa nebylo.

Plný smysl idealistického monismu vyniká, uvážíme-li jeho důsledky v různých oborech.

a) Noeticky znamená monismus zrušení všech protiv ve všejedinu a tudíž identitu bytí a vědomí, světa vnitřního a vnějšího, smyslového vnímání a myšlení. Z toho je zřejmé, že monismus ruší základní logické zákony kontradikce a kauzality. Přijímaje naprostou totožnost věcí popírá všechny jejich generické, specifické a individuální rozdíly. Duch a hmota, rozum a nerozum, bytost nutná a nahodilá, jednoduchá a složená, nekonečná a konečná je jedna a táž věc. Popírá i zákon příčinnosti, poněvadž učí, že jednotná světová podstata se vyvíjí sama sebou. Co se vyvíjí, musí být nejprve v potenci k tomu vývoji. A poněvadž každá věc přechází z možnosti do uskutečnění jen tenkrát, když na ni jiná, již existující věc, působí, předpokládá i světová podstata, má-li se vyvíjet, mimo sebe ještě jinou bytost, která ten přechod z možnosti do uskutečnění působí. Avšak monismus popírá každou nadsvětnou příčinu ; hlásá-li stálý vývoj jednotné světové podstaty, připouští účín bez příčiny.

b) V oboru antropologickém znamená monismus popření podstatné individuálnosti duše a popření reálného rozdílu duševních mohutností. A poněvadž duševní život je jen součást vývoje absolutního všejedina, projevuje se jako další důsledek popření individuální svobody vůle. A jelikož je zároveň zrušena protiva přírody a ducha, nemůže být řeči o vzájemném vztahu

duše a těla, nýbrž nanejvýš jen o nějakém paralelismu. Z učení o všejedinosti vyplývá také, že není podstatného rozdílu mezi zvířetem a člověkem.

c) Etika nemůže být podle monistické nauky zbudována na nadpřirodním a nadlidském principu, nýbrž musí být postavena na základ ryzí autonomie. Mravnost se projevuje pouze immanentním mravním smyslem nebo automatickým vývojem mravní ideje. V důsledku popření svobody však mravnost ani není možná, neboť není-li člověk svoboděn, není ani za své skutky odpovědný a ovšem není ani podstatného rozdílu mezi dobrem a zlem, mezi ctností a neřestí.

2. Různé formy pantheismu

V oboru náboženském se idealistický monismus projevuje jako nauka o naprosté totožnosti Boha a světa. Tu totožnost si představují různí pantheisté různě a tak je třeba rozeznávat různé formy pantheismu.

a) Pantheismus idealistický se zakládá na názoru, že jak Bůh, tak i jeho vnější projev — svět — je pouhá idea. Bůh je jen obecný abstraktní pojem bez jakékoliv reálné existence a svět se všemi bytostmi, jak duchovými, tak hmotnými, je jen pomíjející, stále vznikající a stále zanikající projev božské ideje. Pantheismus toho druhu je nejen atheistický, nýbrž i akosmický: Bůh jako pouhá idea je nebůh, nejsoucno, a svět, který by byl jeho projevem, by byl fenomenem pouhé nicoty. Člověk v pojetí idealistického pantheismu je bytost vyšlá z nicoty, na okamžik kmitající nad propastí nejsoucna a opět se do ní pohřizující.

b) Pantheismus immanentní se zakládá na domněnce, že božská podstata, sama o sobě slepá a nevědomá, se postupně vyvíjí ve světě a v člověku nabývá vědomí. Nalézáme jej v soustavě Fichtově, Schellingově a Heglově. Ve svých důsledcích se ten tvar pantheismu neliší

od materialismu, poněvadž v podstatě je popřením Boha jako bytosti transcendentní, ba lze říci, že materialismus je mnohem poctivější a upřímnější než učení immanentního pantheismu, který sice stále o Bohu mluví, ale ve skutečnosti ho popírá. Ač je to čirý ateismus, přece všechno zbožšťuje, hned činí z Boha hmotu a hned zase z hmoty Boha. Bůh je tu bytost všemohoucí a zároveň ubohá, moudrá a zároveň slepá a nevědomá — bůh podobný pomatenci v ústavu duševně chorých, který se pokládá za čínského císaře a žádá panovnické pocty, ale zároveň prosí o cigaretu.

c) Pantheismus transcendentní neztotožňuje úplně Boha se světem, nýbrž připisuje mu mimo svět a nad světem zvláštní transcendentní bytí a zvláštní transcendentní vědomí. Přesto však i podle jeho názoru náleží svět k božské bytnosti. Bůh má tak dvojí bytí: jedno transcendentní, nadsvětové, a druhé světové a v důsledku toho i dvojí sebevědomí. Svět je jen částí Boha, jenž existuje jednak v transcendenci, jednak ve viditelném světě. Bůh není celým Bohem ani v transcendenci ani ve světě, nýbrž celým Bohem se teprve stává, myslíme-li ho v transcendenci a ve světě zároveň. Také jeho transcendentní sebevědomí je jen poloviční a doceluje se teprve svou druhou částí, totiž sebevědomím, jehož Bůh nabývá svým přechodem ve vnější svět. Bůh má tak vlastnosti nekonečnosti i konečnosti, nezbytnosti i nahodilosti, absolutnosti i podmíněnosti, což je kontradikce.

d) Pantheismus emanační učí, že svět je výronem či emanací božstva a že jedna a táž božská podstata má ve světě různé individuální znaky. Člověk v tom pojetí je totožný s Bohem, je výronem božství, cítí se bytostí svrchovanou, která si sama dává zákony a určuje směr života (solipsismus, egodeismus).

e) Pantheismus hylozoický je domněnka, že vesmír je jediným organismem. Jednotlivé bytosti jsou údy světového ústrojence oživované světovou duší, Bohem. Vesmír se skládá podobně jako člověk z duše a těla:

z duše, jež veškeren život ve světě, pohyb, vegetativní, živočišný a duchový život podmiňuje a řídí, a z těla, jež záleží v hmotě a hmotných bytostech. Bůh je duše světa a svět je tělo Boha. Přitom však Bůh a svět nejsou dvě různé podstaty, jak tomu je u člověka, nýbrž podstatou jedinou, s činností ovšem dvojí. Člověk v pojetí hylozoického pantheismu je pouhým orgánem světové duše, pouhým článkem přírody bez vlastního osobnostního života. Duše lidská je jen částí duše světové. Rozdíl mezi hylozoismem a materialismem je jen v tom, že hylozoismus Boha jmenuje, materialismus nejmenuje.

f) Pantheismus pesimistický je nutný důsledek ztotožnění Boha a přírody : božstvo, jež se vyvíjí, samo se sebou bojuje, do nekonečna dělá pokusy, kruší jedince, člověku odnímá osobní život, se podobá Molochu požírajícímu své vlastní děti.

g) Pantheismus sociální spočívá v tom, že buď celé lidstvo, nebo jeho část, určitý národ, určitá společenská třída, stát vůbec nebo určitý stát je vtělením božstva a má vykupitelské poslání. V pojetí pantheismu sociálního je člověk pouhou částí společnosti bez vlastního osobního života : cele se má podrobit společnosti ve svém životě myšlenkovém i mravním podle hesla celek je vše a jedinec nic.

3. M o n i s m u s m a t e r i a l i s t i c k ý

Svou knihu o dějinách materialismu uvádí Lange myšlenkou, že materialismus je právě tak starý jako filosofie, ale ne starší (Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus*. Fr. Brandstetter, Leipzig 1914, I/3). To znamená, že v období předfilosofickém se vyskytuje jen duální pojetí světa s instinktivní vírou v ducha. Materialismus je umělý rozumový výtvar osobující si přívlastek vědeckosti, ač je vlastně nevědecký. V samé horlivosti po vědeckém rozřešení metafysických záhad

překračuje hranice vědeckého poznání svou hypotézou, že hmota je jediná skutečnost a že duševní dějství jest jen odvozeninou a doprovodem dějství hmotného. Hlavní rysy materialismu jsou: a) hmota je věčná, b) svět a světový pořádek vznikl pouhým mechanickým pohybem hmoty, c) za určitých podmínek vznikly organismy samy sebou z látky neústrojně, d) první organismy vytvořily ze sebe všechny druhy rostlinné a živočišné, e) nejvyšším tvarem živočišného vývoje je člověk. Východiskem materialistického názoru je existence hmoty, avšak tu hmotu opatřují materialisté atributy, které nejsou přímo dány ve zkušenosti a o nichž můžeme a priori mít pochybnosti. Dáno jest jen něco, co v poměru k poznávajícímu subjektu jeví nějaké vlastnosti: můžeme to zvat hmotou, ale říkat, že hmota je taková, jak o ní lze soudit na základě smyslového vnímání, je nekritické. Hmota není jen faktum, nýbrž i problém.

Člověk v pojetí materialistickém není syntésou dvou podstat, duše a těla, nýbrž jest jen tělem a od ostatních živočichů se liší ne podstatou, nýbrž jen stupněm svého vývoje. Žije život jen tělesný a jeho poslední cíl je smrt a rozpad těla. Rozumová činnost člověka jest jen činnost mozku. Není také rozdílu mezi jevy duševními a hmotnými, vnitřními a vnějšími. Jako každá jiná přírodní bytost je člověk ve všech svých činnostech determinován a nemá tudíž svobody. Není bytostí o sobě a pro sebe, není osobností s vlastním životem, nýbrž jen nahodilým shlukem atomů a jako takový pouhou částí přírody, jako mechanického celku bez zvláštního smyslu a významu, poněvadž příroda také nemá účelu. Jako část přírody je člověk podroben slepě působícím silám a pudům a jelikož není bytostí svobodnou, není ani bytostí mravní a nemůže za své skutky být odpovědný. Mravní a právní řád jest jen měnivým doprovodem hospodářských a výrobních vztahů: mění-li se hospodářské podmínky života, mění se i filosofie, náboženství, mravnost a umění.

Materialistický monismus nalézal oporu ve výbojích přírodních věd, před jejichž důsledky se v nic rozplynuly duchaplné konstrukce idealistických filosofů. Počátek učinila na konci osmnáctého století chemie, z níž *Lavoisier* vytvořil exaktní vědu tím, že do ní zavedl kvantitativní metodu. Tím byla potvrzena domněnka o nezničitelnosti hmoty. 1828 se podařilo *Wöhlerovi* uměle vyrobit moč. Z toho se vyvozovalo, že anorganické látky mohou samy ze sebe vytvořit organický celek. Souvislost přírodního dění a jeho jednotná povaha se staly zřejmější zjištěním příbuznosti různých sil působících v neživé přírodě. 1919 objevil *Oersted* příbuznost elektřiny a magnetismu pozorováním vlivu elektrického proudu na magnetickou střelku. 1831 indukoval *Faraday* elektrický proud magnetem. Robert *Mayer* poukázal 1842 na souvislost mechanické práce a tepla. A skoro současně s ním stanovil dánský fysik *Colding* a Angličan *Joule* a o málo později *Helmholtz* 1847 princip o zachování energie.

Po anorganické přírodě přišla na řadu souvislost dění ve světě organismů. 1838 ukázal *Schleiden*, jaký význam má buňka pro rostlinný organismus a nedlouho potom vysvětlil *Schwann* vytvoření živočišného organismu z buňky. 1827 objevil *Baer* lidské vajíčko a stopoval vývoj vyšších zvířat a člověka. Těmi objevy byla podpírána myšlenka, že vyšší tvorové se vyvinuli z nižších stejnou zákonitostí a působením týchž sil, které způsobují rozmanitost světa anorganického. V díle *Principles of geology* 1838 vyvrátil Charles *Lyell* staré názory na vývoj země a naznačil vývojovou zákonitost v geologickém oboru. A konečně *Darwin* dospěl k svým hypotézám o původu druhů, které vypudily z biologie ponětí účelnosti.

Z těchto faktů a hypotheses nevyplývá ovšem určitý celkový názor, vždyť i jejich objevitelé a tvůrčí lidé náleželi k nejrozličnějším filosofickým školám. Ale materialistický názor je mohl hned vzít za doklad a užít jich

k odmítnutí jiných filosofických koncepcí. Přírodovědná metoda vzbuzovala důvěru svými výtěžky a zatlačovala metafysickou spekulaci, která se začala jevit jako marná a neplodná. A tak se začaly rodit odvážné generalisace přírodovědných hypotéz stanovených jen pro určitý obor přírodního dění a ještě odvážnější důsledky z neúplných faktů o podstatě člověka a jeho duševním, mravním a společenském životě. Názory toho druhu se rychle popularisovaly či lépe vulgarisovaly, jak říkají Francouzi, to znamená, že se stávaly něčím vítaným pro *vulgus*. V nich nalézal oporu a ospravedlnění povrchní liberalismus vzdělců, anarchismus sociálních novátorů i požitkářský epikureismus zámožných vrstev.

Filosofové materialistického typu jsou dnes dílem zapomenuti, dílem přeceněni. Málokdo dnes zná a cení Feuerbacha, jež nazývá Berdjajev nejgeniálnějším atheistickým filosofem devatenáctého století, kdežto jménem Karla Marxe, v jehož filosofii není mnoho nového a původního, se označuje socialistická myšlenková, hospodářská a společenská soustava.

Ludwig *Feuerbach* (1804-1871) vychází podobně jako Marx z filosofie Heglovy. » Mojí první myšlenkou «, tak líčí sám svůj duševní vývoj, » byl Bůh, druhou rozum a třetí a poslední je člověk. « Jediným a nejvyšším předmětem filosofie je podle jeho názoru člověk a s ním příroda a proto antropologie se musí stát universální vědou. Pravdivé jest jen to, co je neprostředně a samo sebou jasné. Jasně však je jen to, co vnímáme smysly.

Jen smysly vnímatelný předmět je skutečný předmět. Pravda, smyslovost a skutečnost jsou identické. Činila-li stará filosofie svým východiskem větu : » Jsem jen abstraktní, jen myslící bytost, tělo nenáleží k mé bytnosti «, počíná nová filosofie větou : » Jsem skutečná a smyslová bytost, tělo je mé já, má pravá podstata. « Pojem smyslovosti bere však Feuerbach — klamán mnohoznačností výrazu » vnímání « — v tak nepřesném a širokém významu, že do něho zahrnuje vše možné,

vnitřek i vnějšek : nejen tělo, ale i duch, nejen věc, ale i vědomí jsou předmětem smyslového poznání. Všechno je vnímatelné smysly, když ne přímo, tedy nepřímo. Všechny naše ideje pocházejí ze smyslů, ale k jejich rozvoji je třeba rozhovoru s jinými lidmi. Bytnost člověka je myslitelná jen ve společnosti, jen v životě s druhými a pro druhé nalézá své pravé učení.

Takovými zásadami veden řeší Feuerbach i otázku, co je náboženství a chce jeho vznik vysvětlit psychologicky. Náboženství vzniká tím, že člověk zpředměťňuje svou pravou bytnost a představuje si ji jako osobní bytost, aniž by si uvědomoval to zcizení sebe samého a onu totožnost božského a lidského. Božství je naše lidská přirozenost zbavená individuálních hranic, nazíraná a uctívána jako jiná, od nás odlišná a samostatná bytost. Bůh je zpředmětněné a vyjádřené nitro člověka, člověk je počátek, střed a konec náboženství. Ne Bůh stvořil člověka, ale člověk stvořil Boha k obrazu svému. Theologie je antropologie, poněvadž každé náboženství je sebezbožnění člověka. V náboženství se člověk rozdvouje a vidí se dvakrát : jednou jako bytost omezenou (lidské individuum) a po druhé jako bytost neomezenou, do nekonečna vystupňovanou — jako Boha.

A to zbožštěné já uctívá, aby od něho dosáhl splnění tužeb, které v životě a ve světě zůstávají nesplněny. A tak má náboženství kořeny v egoismu : jeho základem je rozpor mezi tím, co chceme, a tím, co můžeme ; jeho účelem je osvobození od závislosti na přírodě. To, čím člověk není, a čím by rád byl, představuje si jako jsoucí ve svých bozích : bohové jsou lidská přání proměněná ve skutečné bytosti. To platí o všech dogmatech. A jako je Bůh vyplněním našich přání, tak je zázvěti jen zkrášlený a zidealisovanýездеjšek. Říká se : Bůh je milosrdný, Bůh je láska, Bůh je všemohoucí, činí zázraky a splňuje prosby. Místo toho se má říkat : Milosrdenství, láska, všemoc, zázračnost a vyplňování proseb jsou krásné a božské věci. Pohanství a křesťanství jsou jen

líc a rub téhož sebeklamu : v pohanství jedinec se svou strastí mizí v rodu, v křesťanství mizí rod v potřebách jednotlivého srdce. U pohanů se kochá tvůrčí fantasie v nádheře světa nestarajíc se o stesk srdce, kdežto v křesťanství se tomu srdci podrobuje. V pohanství se uplatňuje těkavá smyslnost, v křesťanství svízele choré duše a to v podobě různých přízraků, které se pokládají za skutečnost. Snění je klíč k náboženským tajům, pozitivní víra jest jen sen při otevřených očích.

Z pozdějších Feuerbachových spisů již nemnoho působilo na veřejnost vyjma perutné slovo : » Člověk je to, co jí « (*Der Mensch ist, was er isst*). Svůj konečný myšlenkový stav, extrémní materialismus, charakterisuje Feuerbach prohlášením : » Má filosofie je : žádná filosofie. «

Rámec své doby nesmírně přesahuje svým učením Karl Marx (1818-1883). Základní myšlenkou toho učení je historický materialismus. Toho výrazu Marx sám neužíval : mluvíval spíše o historické nebo dialektické metodě v protivě k dialektické metodě Heglově. Na rozdíl od Hegla zkoumá Marx člověka a dějiny tak, že začíná skutečným člověkem a hospodářskými a sociálními podmínkami, v nichž musí žít, a nikoliv jeho idejemi. Marxův materialismus se liší jak od mravního, tak i od metafysického materialismu. Marx se netáže po původu a podstatě duchovna, nýbrž po jeho obsahu a to jest po původu politických, sociálních, kulturních, ideových proudů určité časové epochy, a ne po názorech jednotlivého člověka. Historický materialismus nelze vykládat ryze mechanicky, neboť podle Marxe výrobní síly sice přetvářejí výrobní poměry, ale ne tak, že by duchovní nadstavba byla jen jejich náhodným přívěskem ; výrobní síly působí neprostředně i na ideovou nadstavbu vytvářejíce duchovní proudy, v nichž si lidé uvědomují rozpor mezi výrobními silami a výrobními poměry a snaží se ten rozpor překonat přispívající tak k pokroku a dalšímu rozvoji výrobních poměrů. Člo-

věk je tak střední článek mezi hospodářskou podstavbou a ideovou nadstavbou.

Člověk se jeví Marxovi jako výrobce (*homo faber*). Hlavním prvkem v jeho teorii je práce. Práce zprostředkovává spojení mezi člověkem a přírodou. Práce je výraz lidského života a prací se mění vztah člověka k přírodě a člověk sám se tudíž mění prací, přesněji řečeno rozvíjí své schopnosti a stává se v pravém smyslu slova člověkem. Práce je sebevýraz člověka, projev jeho individuálních fyzických a duševních sil, nikoli tedy pouhý prostředek k dosažení cíle — k vytvoření výrobku. Za znak, jímž se člověk odlišuje od zvířete, lze stanovit vědomí, náboženství nebo cokoliv jiného : lidé se však sami začnou odlišovat od zvířat, jakmile začnou vyrábět prostředky k svému životu. Na začátku svých dějin je člověk slepě připoután k přírodě. V procesu evoluce však již přetváří svůj vztah k přírodě a tudíž i sebe sama. V průběhu dějin člověk rozvíjí sám sebe : a jelikož tvoří své dějiny, je produktem sebe samého. Dějiny jsou dějinami sebeuskutečňování a sebeutváření člověka v procesu jeho práce a výroby : » A protože tak zvané světové dějiny nejsou nic jiného než vytváření člověka lidskou prací, nic než proces, v němž je příroda stále víc a víc pro člověka, poskytuje mu to zřejmý, nezvratný důkaz, že zrodil sám sebe, důkaz procesu jeho vzniku « (*Ekonomicko-filosofické rukopisy*, p. 104).

Zvláštní místo má v Marxově myšlení pojem odcizení. Dějiny nejsou jen dějinami stálého rozvoje člověka, nýbrž i dějinami rostoucího odcizení. Při svém chápání světa se člověk necítí aktivním činitelem, neboť svět (příroda, ostatní lidé a on sám) mu zůstávají odcizeni. Stojí nad ním a proti němu jako objekty. Věci, které člověk vytváří, se stávají idoly a člověk je uctívá. Tím pak se sám proměňuje ve věc. Propůjčuje svým výtvořům atributy svého vlastního života a místo toho, aby se cítil tvůrcem, má styk sám se sebou jen při uctívání idolu. Idoly mohou mít božskou podobu : může to být

stát, církev, osoba, majetek. Modlářství není jen náboženský jev. Modlářství je uctívání něčeho, do čeho člověk vložil své vlastní tvořivé síly a čemu se pak podřizuje místo toho, aby se uplatňoval ve vlastním tvůrčím činu. Práce se odcizila a přestala být součástí dělníkovy přirozenosti. Ve své práci nerozvíjí dělník žádnou svobodnou fyzickou ani duševní energii a ruinuje svého ducha. Doma je, když nepracuje, a když pracuje, není doma.

Marx soudil, že obecné odcizení práce dosahuje vrcholu v kapitalistické společnosti a že dělnická třída je nejvíce odcizená. Opíral se přitom o myšlenku, že dělník, který nemá žádný vliv na řízení výroby, je pouhým obsluhovatelem strojů a ve své závislosti na kapitálu se proměňuje ve věc. Z toho pak vyvozoval, že » osvobození společnosti od soukromého vlastnictví, od poroby, se projevuje politickou formou emancipace dělníků, ne snad že by šlo o jejich emancipaci, nýbrž proto, že v jejich emancipaci je obsažena obecně lidská emancipace, ale ta je v něm obsažena proto, že všechna lidská poroba je zahrnuta ve vztahu dělníka k výrobě a všechny vztahy poroby jsou jen obměny a následky toho vztahu « (*Kapitál* p. 74). V odcizeném světě kapitalismu nejsou potřeby výrazem skrytých sil člověka, to znamená *lidskými* potřebami; v kapitalismu jde každému člověku o to, aby vytvořil pro druhého nějakou *novou* potřebu a přivedl ho tak do nějaké nové závislosti na nových požitcích a tak ho hospodářsky ničil. V kapitalismu se každý snaží vytvořit nad druhým nějakou *cizí* bytostnou sílu, aby tak ukojil svou vlastní zništnou potřebu. S množstvím předmětů tedy roste říše cizích bytostí, které ujařmily člověka; každý nový produkt je nová *možnost* vzájemného podvádění a okrádání. Výsledek je, že člověk stále více chudne jako člověk.

Marxovo pojetí odcizení opravily dějiny jen v jedné věci: Marx se domníval, že nejodcizenější třídou je dělnická třída a že tedy emancipace od odcizení nutně

začne osvobozením dělnické třídy. Nepředvídal rozsah, v němž se mělo odcizení stát údělem většiny lidí. Těžko ovšem mohl předvídat, do jaké míry nás ovládnou věci a podmínky, které jsme sami vytvořili. Jeho předtuchy jsou však plně potvrzeny v době, kdy celý lidský rod je ohrožován nukleárními zbraněmi, jež si sám vyrobil, a politickými institucemi, které si sám vytvořil.

Marxismus je humanismus — ovšem humanismus naturalistický a atheistický. Náboženství je náhražka, omamný prostředek, opium, dávající člověku zapomenout na nesrovnalosti a zvrácenosti společenského řádu. Feuerbach není podle Marxova názoru důsledný. Zjistí-li se, jak a proč se člověk chová nábožensky, neznamená to ještě konec náboženství. Marxův doplněk zní: » Náboženství přestává teprve tehdy, když jsou odklizeny podmínky náboženského tvoření.« (*Das Kapital* I, 1, 581).

Marxistický humanismus se zakládá na analýze postavení člověka v hospodářském světě, který místo aby byl člověkem ovládán, ovládá člověka. V tom směru se jeví Marx jako moralista, který bojuje proti znehodnocení člověka a proti vykořisťování člověka člověkem. Zavrhuje-li Marx vykořisťování, očekávali bychom důkaz, že člověk není věc, nýbrž bytost osobní, svéprávná a duchová a že z toho důvodu je nemravné a odsouzení hodné vykořisťovat člověka. Očekávali bychom, že Marx vystoupí proti vykořisťování ve jménu personalismu, ve jménu lidské důstojnosti nebo nějaké vyšší ideje. Ale jak by mohl, když všechny ideje jsou jen zrcadlení procesů hmotných? Ale odsuzuje-li přesto, činí tak přece jen na základě nějaké ideje práva a spravedlnosti, na základě nějaké absolutní, byť teoreticky neuznávané normy mravní a tak bezděky vydává svědectví o duchu.

Ve svém protestu proti odcizení člověka a ve svém úsilí o emancipaci lidstva je Marx dědicem prorockého mesianismu, křesťanského chiliasmu, renesančního uto-

pismu a osvícenského racionalismu. Nelze mu upřít hlubokou starost o člověka a jeho budoucnost. V ní působí nejlepší stránky západní tradice : její víra v rozum a pokrok lidstva. Jeho idea třídy je rovněž spíše mesiánská než vědecká. V boji za osvobození dělnické třídy objektivoval Marx své vášnivé city a úsudky morální proměnil v úsudky ontologické. Ale i tím dal nepřímé svědectví duchu.

4. A u g u s t e C o m t e

Auguste Comte se narodil 19.1.1798 v Montpellieru, studoval na polytechnice v Paříži a stal se tam přítelem a přívržencem Saint-Simonovým. Jeho vnější život byl skromný: zastával na polytechnice místo vedlejšího profesora (repetenta) matematiky, ale i to ztratil 1842 a žil od té doby samotářsky, odkázán na podporu přátel a žáků. Zemřel v Paříži 5.9.1857.

Za nejvyšší cíl vědeckého bádání pokládá Comte vědu o společnosti, sociologii či sociální fysiku, vybudovanou po vzoru přírodních věd na základě toho, co lze zkusně prokázat, čili co je pozitivní. Účelem sociologie je organizace lidského života a společnosti, jež se vyvíjí ze stadia válečnického v průmyslové, z egoismu v altruismus. Comte odmítá jakoukoliv metafysiku jakožto překonané stadium ve vývoji lidstva, jež postupně přešlo ze stadia theologického přes stadium metafysické k pozitivnímu, v němž veškerý život určuje věda.

Napsal *Système de la politique positive* 1822, *Cours de philosophie positive* v šesti dílech 1830-1842 ; *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* ve čtyřech dílech 1851-1854 ; *Synthèse subjective* 1856, jíž vyšel jen první díl.

Omezil-li Kant naši zkušenost na zjevy a prohlásil-li věci o sobě za nepoznatelné, dal základ nejen subjektivnímu idealismu, ale zároveň i empirickému fenomenalismu, který vylučuje z oboru poznání vše, co je mimo zjevy a nad zjevy. Jsou-li nám dány jen zjevy, lze za určité a bezpečné pokládat jen ty poznatky,

kterých se dobírá přírodní věda, a je nezbytné odvrhnout všechny domněnky o počátku a konci věcí, o podstatě světa, o Bohu, nekonečnu, slovem všechny transcendentní problémy.

Takový postup nazývá Auguste Comte pozitivním, to jest jistým a neobojetným. Všechno naše vědecké poznání se může podle jeho názoru týkat jen vztahů posloupnosti a podobnosti (*de succession et similitude*) mezi zjevy, nikoli jejich příčiny nebo účelu. Na té výši však lidské poznání vždycky nebylo. Jeho vývoj vykládá Comte ve svém hlavním díle *Cours de philosophie positive* (1830-42). Nejprve brali lidé souvislost mezi zjevy tak, že oduševňovali předměty a vkládali do nich bytost vybájenou, Boha, jehož činem nebo projevem byl ten zjev. To stadium lidského poznání nazývá Comte theologickým. Na druhém stupni bohové zmizeli, ale byli nahrazeni světovými potencemi, kterých se užívalo k vysvětlování: *horror vacui*, *vis plastica*, *vis medicativa*, životní síla, ideje všeho druhu. To druhé stadium nazývá Comte metafysickým. Teprve ve třetím stadiu se stává poznání pozitivním a opravdu vědeckým, poněvadž si bere za úkol zkoumat zákony zjevů, totiž vztahy jejich podobnosti a posloupnosti. Ony tři stavy ve vývoji lidského poznání nejsou odděleny přesnými hranicemi, nýbrž přicházejí znenáhla, na jednom místě rychleji, na druhém pomaleji, u různých národů se různě jeví a na jednom místě mohou všechna tři stadia trvat současně. Theologie a metafysika jsou v třetím stadiu překonány, skutečným věděním jest jen to, co je založeno na vnější zkušenosti. Jakékoliv působení vyšších nadpřirodních mocností je naprosto vyloučeno, poněvadž všechno se děje podle neměnných zákonů. Náboženství nemá již významu :

» Filosofie se nemůže spokojit s vysvětlením theologickým; připouští, že nelze podat důkaz pro zamítnutí představ, o něž se opírá víra, ale zároveň že nelze podat důkaz pro jejich

platnost. Nikdo nikdy nedokázal, že neexistují Apollo nebo Minerva nebo orientální víly nebo různé básnické výtvoř: to však nebránilo lidskému duchu, aby nadobro neopustil stará dogmata, jakmile přestala souhlasit s celkovým stavem duševního vývoje « (*Discours sur l'esprit positif* p. 52).

V tom duchu stanoví Comte i přirozenou stupnici věd: jsou to matematika a astronomie, fyzika a chemie, biologie a sociologie. Sociologie, věda nejsložitější, prošla ovšem obdobím theologickým a metafysickým, ale skutečnou vědou se stává teprve v období pozitivním. V období theologickém a metafysickém byl člověk pokládán za složeninu dvou principů, hmoty a ducha. Na stanovisku pozitivním přestává to rozpolcení člověka, psychologie důsledně mizí a co z ní zůstane, na příklad frenologie, přejde do fysiologie. Podobně bude přemožena představa, že člověk závisí buď na vyšší bytosti nebo na neosobní síle, a pronikne vědění, že lidská společnost se řídí určitými zákony, že teprve ve společnosti se člověk stává člověkem. Zákony lidské společnosti rozeznává Comte dvojí: statické a dynamické. Sociální statistika zjišťuje podmínky trvání společenského řádu. Sociální dynamika zkoumá zákony jeho vývoje a pokroku.

V druhém období svého myšlenkového vývoje usiluje Comte o upevnění své soustavy a doplňuje ji čtyřsvazkovým spisem *Cours de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (1851-1854). Kdežto dříve mluvil o filosofii, zavádí nyní nové náboženství, v němž Bůh je nahrazen lidstvem. Lidstvo je Grand-Être a velkým mužům přísluší božská pocta. Dopodrobna stanoví Comte modlitby, svátosti, jichž je devět, svátky, slavnosti a obřady. Kněží nového náboženství mají vedle obřadů za hlavní úkol vychovávat k čisté humanitě. Sídlem nejvyššího kněze je Paříž a Comte sní o tom, že jednoho dne bude v chrámu Notre-Dame postavena socha Lidstva a že přemožený

Bůh bude jejím podnožím (*Lettres* 1, 2, 27). » Jsem přesvědčen, « píše Thoulouzovi, » že před rokem 1860 budu kázat pozitivismus v Notre-Dame jako jediné skutečné a úplné náboženství « (Datováno 23. Archimède 63, pro nás 23. dubna 1851. — *Correspondance inédite* 3, 101).

Úkolem pozitivní mravouky je jednak popisovat člověka, jednak předpisovat člověku. Hlavní zásadou je žít pro druhého (*pour autrui*). Té zásadě dává Comte nové jméno: *altruismus*. Současně blouzní o zřízení nové společnosti, v níž je vše stanoveno a odměřeno, takže individuální svobodě nezbyvá takřka nic. Vodítkem všech snah je obecné dobro, jedinec mizí proti celku lidstva, poněvadž skutečné jest jen lidstvo a jedinec pouhá abstrakce.

Nauka Comtova získala značnou pozornost v Anglii, kde empirismus byl beztak již domovem. Doplnuje ji a pozměňuje především John Stuart Mill (1806-1873) odmítaje druhé období Comtovo jakož i všechny jeho předzvěsti, pokud se vyskytují v období prvním. Místo pozitivní navrhuje nazývat Comtovu filosofii fenomenální. Přes některé námitky však přijímá učení o třech stadiích vývoje i stupnici věd, ale postrádá v ní psychologii, kterou pokládá za skutečnou vědu o vnitřním dění se základním faktem vzájemného působení představ. Všechno naše poznání je podle jeho názoru jen asociace představ a člověk je jen stroj, který reaguje na vnější dojmy, svým způsobem je zpracovává a tvoří si tak svůj svět, o němž se nedovíme, jak vypadá ve skutečnosti, a také ne, jak by vypadal, kdybychom měli jiné smysly. Nad Comta postupuje i v logice, jejímž podkladem činí ryzí empirismus, a v politickém hospodářství, kde požaduje znárodnění půdy a emancipaci žen. Comtův altruismus však pokládá za přepjatý a obměňuje jej na základě zásady Priestleyovy: *The greatest happiness of the greatest number*. Dobré podle toho je, co je trvale

užitečné a to nejen společnosti, ale i jedinci. První ctností je rozumnost, která nahlíží, že egoismus není užitečný a že člověk potřebuje k svému blahu blaha jiných. Ač souhlasí s Comtovým náboženstvím humanity, neuzavírá se pravdě, že jsoucnost osobního Boha a nesmrtelnost duše dodávají lidskému životu vyšší hodnoty a lidským citům větší síly.

Comtův fenomenalismus sdílí v hlavních rysech i Herbert *Spencer* (1820-1903), získavší si jméno filosofa darwinismu, ač již před známostí teorie Darwinovy učinil myšlenku vývoje základem své soustavy. Vycházeje z rozlišení mezi poznatelným a nepoznatelným dovozuje, že vše poznatelné má konečnou absolutní příčinu, která nutně existuje, ale ve své podstatě je nepoznatelná (agnosticismus). K tomu absolutnu vede nejen všechna věda, která musí pracovat s názorovými formami času a prostoru jakož i s rozumovými kategoriemi, ale i náboženství, které je podstatně něco lidského. Úkolem filosofie je vysvětlit úkony absolutna, jejichž základním tvarem je vývoj od jednoduchého k složitému a ucelování jednotlivých zjevů ve vyšší jednotky. Jakmile je dosaženo cíle vývoje, totiž dokonalého vyrovnaní vnitřních i vnějších vztahů, přechází vývoj v rozklad. Život je pokračující přizpůsobování vnitřních vztahů vnějším provázené přetrváním vhodných funkcí. Tak vysvětluje Spencer veškeré dění, a to jak vznik organismů, tak i vznik útvarů duševního a společenského života.

Základem duševních dějů je nepoznatelná duchová substance. Psychologii hájí Spencer jako vědu o zákonech nitra. Ukazuje souvislost jevů duševních a fyziologických podle zásad vývoje. Rozumový úsudek je jen třídění vztahů a zpodobování dojmů. Každý duchový akt se může vymezit jako výsledek ustavičné diferenciaci a integraci vnitřních stavů. Mezi stavy tělesnými a duševními je paralelismus.

Pojímaje lidské jednání jako část dění světového spatřuje Spencer vzájemnost mezi egoismem a altruismem, takže mravní čin je mu vyrovnáním obou. Jako věda, tak i náboženství předpokládá nepodmíněné, ale nepoznatelné bytí. V uznání Nepoznatelna (*the Unknowable*) se věda a náboženství stýkají. Spor mezi spiritualisty a materialisty vybíhá v pouhou hádku o slovo, v níž se obě strany mylí, neboť ať se říká » duch « nebo » hmota », ono nejvyšší tajemství zůstane stejné.

V pozitivismu je třeba rozeznávat metodu a soustavu. Co se týče metody, kladou pozitivisté na první místo fakta a hledají jejich vysvětlení ve faktech dřívějších a souhrn všech fakt hledí pochopit z fysických zákonů. Jako filosofická soustava učí pozitivismus, že není možno něco s jistotou poznat kromě zjevů hmotných věcí. Proto vylučuje z oboru věd jak teologii, tak metafysiku. Jak patrně, změnil Comte pojem vědy vůbec. Před Comtem bylo vědou každé poznání věcí z jejich příčin. Po Comtovi záleží věda jen v určení a vysvětlení přírodního dějství z dějství předchozího. Avšak obor světa smysly vnímatelného a světa reálného se nekryje. Reálné je vše, co vskutku existuje, ať je to smysly vnímatelné nebo ne. A proto nelze apriorně zamítat možnost nehmotných bytostí nebo popírat jejich poznatelnost. I když lidské poznání vychází od smyslů, neznamená to ještě, že se nemůže povznést nad smysly. Dokonalost lidského ducha nazáleží jen ve výzkumu přírodního dění a jeho fysické zákonnosti, nýbrž i v harmonické synthesi všech tří comtovských stadií. Sama příroda nutká člověka, aby zkoumal příčiny věcí. Positivismus chybuje ne tak tím, co tvrdí, jako tím, co popírá. Má pravdu v tom, že klade důraz na smyslovou empirii. Vylučuje-li však z oboru vědy poznání nadsmyslové skutečnosti, mylí se. Slovem, není filosofií celou.

Sami stoupenci Comtovi opravují a doplňují jeho soustavu, z níž je vyloučena psychologie. Ovšem učí-li

Mill, že nutnost a obecnost metafysických principů vychází jen ze zákonů asociace, že jen ze zvyku soudíme o věcech tak a ne jinak a že ony principy by se změnily, kdyby se změnila naše zkušenost, na příklad, kdybychom měli jiné smysly; a pokládá-li Spencer ony principy jen za výsledek obecného vývoje, takže nemohou mít obecnou platnost už proto, že ten vývoj není ukončen, je zřejmé, že veškeré naše poznání má hodnotu jen relativní a že není možná nejen theologie a metafysika, ale ani věda ne, zvláště když se místo kauzality dosazuje pouhá souvislost a následnost.

Positivistický názor na člověka je antiindividualistický. Jedinec je pouhá abstrakce, jen lidstvo jako celek je skutečné — tak učí Comte. A poněvadž je člověku upřena realita, nemá ani svobody ani práv, je rozdrcen společností a jeho životní víra nemůže být než fatalismus. Mravní požadavek altruismu visí ve vzduchu. Láska jako zásada — ale nutno bohužel dodat: tyranie jako výsledek. Od toho důsledku neuchrání Comtovu morálku ani Millův utilitarismus ani Spencerův kompromis egoismu s altruismem a tím méně naivní výzva Comtova, abychom »zušlechtili svou nutnou resignaci proměňující ji v činné a oddané podrobení« (*Cours de politique positive* 2, 42 a 674).

I když je v základě atheistický, dosvědčuje positivismus svým způsobem, že člověk sám sobě nestačí. Duchovní vývoj Comtův ukazuje, že lidstvo se neobejde bez Boha. Nauka, která zúčtovala ve jménu vědy s celou náboženskou minulostí lidstva, nabývá sama náboženské podoby, stává se kultem Velké Bytosti a dopřává tak duším procházejícím pouští scientismu, aby aspoň zdánlivě ukojily svou žízeň. Ale iluze nemá trvání. Z náboženství bez transcendence, z mysticismu bez nadpřirozena mizí nakonec veškeren smysl a mravní hodnota: positivistické náboženství je uctívání božstva, které se skládá ze svých uctívačů. Comtovský člověk hraje pustou komedii: klaní se sám sobě.

BIBLIOGRAFIE

- Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*. Éditions du Seuil, Paris 1956.
- Auguste Cornu, *Karl Marx, de l'hégélianisme au matérialisme historique*. Alcan, Paris 1934.
- Benedetto Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Laterza, Bari 1907.
- Antonín Čala, *Marxismus v myšlení a životě*. Společenské podniky, Přerov 1947.
- Josef Durdík, *Dějiny filosofie nejnovější*. J. Otto, Praha 1887.
- J. L. Fischer, *Arthur Schopenhauer*. Genese díla. Fr. Borový, Praha 1921.
- Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*. J. Vrin, Paris 1933/41.
- Ernest Hello, *Philosophie et athéisme*. Perrin, Paris 1921.
- Jakob Hommes, *Der technische Eros*. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung. Herder, Freiburg im Br. 1955.
- Vladimír Hoppe, *Přirozené a duchovní základy světa a života*. Miloš Procházka, Praha 1925.
- Ivan Ilin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. A. Francke, Bern 1946.
- A. Kohut, *Ludwig Feuerbach, sein Leben und seine Werke*. Fritz Eckhardt, Leipzig 1909.
- František Krejčí, *Filosofie posledních let před válkou*. Jan Laichter, Praha 1918.
- František Krejčí, *O filosofii přítomnosti*. Jan Laichter, Praha 1904.
- Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Friedrich Brandstetter, Leipzig 1914.
- Émile Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*. Hachette, Paris 1877.
- Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*. Éditions Spes, Paris 1945.
- Maurice Muller, *De Descartes à Marcel Proust*. Essais sur la théorie des essences, le positivisme et les méthodes dialectique et positive. Éditions de la Baconnière, Neuchatel 1943.
- S. Rawidowitz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Reuther und Reichhardt, Berlin 1931.
- Otto Willmann, *Geschichte des Idealismus*. III. Der Idealismus der Neuzeit. Friedrich Vieweg, Braunschweig 1897.

8. VITALISTICKÁ KONCEPCE ČLOVĚKA

Ve svých *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens* (Leipzig 1924) ukazuje Melchior Palágyi, že soustavy tradiční filosofie se dají vysvětlit na základě Berkeleyovy poučky *esse = percipi*. Buďto se bytí (*esse*) převádí na vědomí, jak činí idealisté, nebo se vědomí vyvozuje z hmotně pojímaného bytí, jak činí materialisté. Rovnice *esse = percipi* dá se jako každá rovnice číst buď zprava nalevo nebo zleva napravo. Tradiční noetika se zabývá hlavně otázkou, do jaké míry se *esse* a *percipi* kryjí nebo vylučují. Podle toho, kam se posune hranice předmětného světa a poznávajícího podmětu, rozlišují se různé noetické směry od naivního realismu přes kritický realismus a transcendentální idealismus až k ryzímu idealismu.

Myslitelé, které lze označit jako vitalisty, nevycházejí ani od *esse* ani od *percipi*, nýbrž od *vivere*, to jest od života. A tak nenáleží ani k idealistům jako jsou Parmenides, Zeno, Plotin, Berkeley, Kant, Fichte, Hegel, ani k materialistům jako jsou Leukippos, Demokritos, Epikuros, Lucretius, Lamettrie, Vogt a Büchner. Jak idealisté, tak materialisté chtějí proniknout za zjevy, aby je buď převedli na ideje nebo roztržili na atomy. Ryzí logos způsobuje v obojím případě, že plynoucí svět zjevů ustrne a mění se v statickou soustavu předmětů. V tom smyslu říká Klages, že jak idealismus, tak materialismus mají základ »logocentrický«. Jako »biocentrické« nebo vitalisté by pak měli být označeni filosofové, kteří nepřevádějí zjevy na rozumové pojmy, nýbrž chtějí je vysvětlit z prazjevů a kteří pokládají

tvary světa a života za symboly, z nichž lze vyčíst podstatu a rozvoj života. Myšlení vitalistů se rozvíjí ve zcela jiných kategoriích než myšlení logocentriků. Proti logocentrické věci stavějí vitalisté zjev, proti pojmu obraz, proti příčině prazjev, proti duchu život, proti vědomí nevědomí, proti poznání zážitek, proti vysvětlování názírání, proti identitě podobnost, proti částem celek, proti bytí vývoj, proti pravidlu rytmus, proti kauzalitě polaritu, proti logu eros. Do popředí vstupuje dynamika života : Nietzscheho živel dionysský, Bergsonův životní rozmach (*élan vital*), stupňuje se u Klagese a Schelera v metafysický protiklad života a ducha a u Hartmanna vyhrocuje v pojetí ducha jako autonomního uskutečňovatele mravních hodnot.

Je duch ? Je člověk bytost duchová ? Na ty otázky odpovídají vitalisté kladně. Ale na otázku, co je duch a jaký je duch, odpovídají různě. A ta otázka není nijak podřadná nebo druhotná, už proto ne, že taková či onaká odpověď na ni zahrnuje i odpověď na otázku, je-li duch či nikoli. Kdo pokládá ducha jen za výraz pudové oblasti, životního proudu a tvořivého rozmachu, popírá přesně vzato i jeho jsoucno. Je také možné, že někdo uznává ducha jako samostatné jsoucno, ale přitom určuje jeho podstatu a zvláště jeho poměr k ostatním složkám lidské bytosti tak, že se v tom skrývá popření ducha. A to je právě případ vitalistických filosofů.

1. F r i e d r i c h N i e t z s c h e

Friedrich *Nietzsche*, filosof, filolog a básník, se narodil 15.X.1844 v Röckenu u Lützenu jako syn protestantského pastora. 1869 se stal profesorem klasické filologie v Basileji, od 1879 střídal stále pobyt pro nemoc, od 1889 duševně chorý (paralysa). Jeho dílo, uchvacující spíše básnickou formou než myšlenkovým obsahem, možno zařadit do tří období : 1. teoreticky ovlivněn Schopenhauerem a prakticky Wagnerem hlásá osvobozující moc umění a kritizuje současnou

» Bildungsphilisterei « ; vydává : *Geburt der Tragödie* 1872, *Unzeitgemässe Betrachtungen* 1873/6 ; 2. pod vlivem pozitivismu se stává stoupencem intelektualistické, ryze vědecké kultury a kritikem stávajícího náboženství a etiky ; vydává : *Menschliches, Allzumenschliches* 1878/9, *Morgenröte* 1881, *Fröhliche Wissenschaft* 1882 ; 3. v letech 1882/9 vystupuje jako hlasatel aristokratického individualismu a pod vlivem darwinismu jej vyjadřuje ideálem » nadčlověka « vedeného výhradně » vůlí k moci « ; vydává : *Also sprach Zarathustra* 1883/5, *Jenseits von Gut und Böse* 1886, *Zur Genealogie der Moral* 1887, *Ecce homo* 1888. Zemřel 25.VIII.1900 ve Weimaru.

Nietzscheova filosofie se soustřeďuje v pojmu života (*bios*) : myšlení a jednání je zaměřeno k prospěchu života. Myšlenka je jen nástrojem života. Myšlenka je pravdivá, je-li biologicky užitečná, to jest podporuje-li a zmnožuje-li život. Tím se zavádí do logiky jakýsi biologický pragmatismus. (» Je nutné, aby něco bylo pokládáno za pravdu, ale není nutné, aby to byla pravda « — *Wille zur Macht* § 268.)

A jako logos, tak i ethos se podrobuje životu. Co je dobré? táže se Nietzsche. Dobré je, co umocňuje pocit síly, posiluje zdraví a vůli k moci, která je podstatou života. Co je zlé? Vše, co ochromuje člověka, co ho ponižuje a omezuje jeho vůli k moci. To, co dosud se pokládalo za zlé, to jest síla, převaha, vláda, moc a hrdost, je dobré. A co dosud se pokládalo za dobré : láska, soucit, trpělivost, pokora, poslušnost, oddanost a milosrdenství, je zlé. Nietzsche sám označuje svou mravní filosofii jako přehodnocení hodnot (*Umwertung aller Werte*). Tím se ocitá v protivě ke křesťanské etice. Jeho ideálem je nadčlověk. Dospěl k němu jednak pod vlivem teorií vývojových jednak studiem klasického starověku, v němž ho zaujaly mocenské postavy velkých vladařů, Alexandra a Caesara. V nich viděl již náznaky nadlidství. Příčinu, proč se nadčlověk nevyvinul, spatřoval v křesťanství, které učí lásce a soucitu. Vlivem kře-

stanství prý se lidé počali obírat slabými a neduživými a vyplývali své síly v milosrdné péči a tím prý se lidstvo zdrželo na cestě k nadčlověku. Slabí ať zahynou nebo ať slouží silným — to je morálka člověka vladařského (*Herrenmensch*), kdežto miluj svého bližního — je morálka člověka stádového (*Herdenmensch*). Vykorišťování slabých je pro vladařského člověka samozřejmost — vladařský člověk může s dobrým svědomím znásilnit slabého, slouží-li to jeho mocenským zájmům. — *Herrenmensch* není vázán žádnou mravní normou, stojí mimo dobro a zlo (*jenseits von Gut und Böse*). Smyslem jeho života je boj. » Máte milovat mír jako prostředek k novým válkám. A krátký mír více než dlouhý. Neradím vám k práci, nýbrž k boji. Neradím vám k míru, nýbrž k vítězství. Vaše práce budiž boj, váš mír buď vítězství ... Pravíte, že dobrá věc posvěcuje i válku ? Já pravím vám : dobrá válka posvěcuje každou věc. Válka a odvaha vykonaly víc velkých věcí než láska k bližnímu ... « (*Also sprach Zarathustra*. Alfred Kröner, Stuttgart 1943, p. 49) » Radím vám k lásce k bližnímu ? Radím vám spíše k útěku před bližním a lásce k vzdálenému. Výše než láska k bližnímu stojí láska k vzdálenému a budoucímu ; víc než láska k lidem je mi láska k věcem a strašidlům « (*Ibid.*, 64).

Nietzschova antropologie je v podstatě evoluční a dynamická : *der Mensch ist etwas, was überwunden werden soll*. (*Ibid.*, 8). Člověk je provaz, napjatý mezi zvířetem a nadčlověkem, provaz nad propastí. Velké v člověku je, že je mostem a ne účelem ; co lze milovat na člověku je okolnost, že je zánik a přechod (*Ibid.*, 11). Tak jako je člověku k smíchu opice, tak bude nadčlověku k smíchu člověk.

Původní a pravou hodnotou v člověku je prvek dionysský, (nespoutaný život pudový, vyžití smyslových žádostí, překypující radost), který se projevuje nejvýrazněji v hudbě, dávající člověku tušit příbuznost s veškerenstvím a zbavující jej v citovém opojení pout

individuálnosti. Pravá kultura vyplývá z uměleckého instinktivního poznání. Uplatnila se u Řeků, když vznikala tragedie ; avšak rozumovost odvedla lidi od pravé cesty do učenecko-žurnalistické prázdnoty. Svou ubohost promítá člověk do představy bytosti božské. Bůh je ztělesněním tužeb malých lidí, symbolem nicoty dnešního lidstva, musí zemřít, aby nadčlověk mohl být sám sobě bohem. Avšak co potom, až tu bude nadčlověk ? Je tím vývoj ukončen ? Nietzsche odpovídá myšlenkou věčné střídavy věcí : vývoj jde v kruhu — vše, co bylo, opět bude. I poslední člověk se vrátí se svou ničemností ; musí tedy člověk žít tak, aby si mohl přát opakování svého života, což jest možné jen úsilím o nadčlověka.

Nietzschův biologický pragmatismus je neudržitelný. Tvrdit, že pravda je to, co prospívá životu, je nesmyslné už proto, že každému prospívá něco jiného. Životu může v určitém ojedinělém případě prospět i omyl, na příklad : jdou-li mi špatně hodinky a zmeškám-li vlak a potom se dozvím, že ten vlak vyjel z kolejí, je to omyl v tomto případě životu prospěšný — ale lze z toho činit závěr, že lepší jsou špatné hodinky než dobré ? Také je pravda, že mnohé bludy a omyly ve vědě přinesly lidstvu prospěch — ale nesmí se zapomínat, že v každém bludu je kus pravdy : bludy jsou vlastně polopravdy a tak i blud může být prospěšný pro onu část pravdy, která je v něm obsažena.

Je-li každá pravda jen životní funkcí, je třeba to obrátit i na » pravdu « Nietzscheovu. On sám je klasickým příkladem, že filosof může myslet pro sebe, aby mohl žít. Nietzsche byl člověk trpící, slabý a nemocný. A tak si vysnil ideál člověka silného, mocenského a vladařského. Obdivujeme totiž nejvíc ty vlastnosti, které nám chybí. » Nadčlověk « není nic jiného než sen churavce. A je-li každá pravda jen ve službách života, pak nebylo » pravdy «, která by byla více ve službách života než pravda Nietzscheova.

Nietzsche staví sice poznání do služeb života, ale vlastní otázku poznání neřeší. Co je život, jaká je jeho podstata a smysl, nikde neříká. A měla-li by se za smysl života pokládat věčná střída věcí, jak to, že se Nietzsche sám té myšlenky děsival? » Ach, člověk se věčně znovu vrací. Malý člověk se opět vrací! Věčný návrat i nejmenšího! Ach, hnus, hnus, hnus! « Co se Nietzscheova etického naturalismu týče, je třeba říci, že Nietzsche nikdy neotřásl obecným přesvědčením, že duchovní hodnoty stojí výše než hodnoty životní a že život za určitých okolností je nutno obětovat hodnotám duchovním. A také nedokázal, že to přesvědčení o prvenství duchovních hodnot pochází nějak z pocitu života. Odvolával se jen jednostranně na to, že úsilí o duchovní hodnoty se často zneužívalo k popírání hodnot životních. A v té možnosti zneužití duchovních hodnot spatřoval jejich podstatu a dospěl tak k jejich popření.

Co se nadčlověka týče, je jisté, že člověk vždycky bude věřit v něco nadlidského, ať už se to jmenuje božské nebo ideální. Bez ideálů nemůže člověk obstát a žít. Ale to ideální, nadlidské a vzorné je právě v řádu duchovních hodnot. A ty ideály, které ovlivňují a utvářejí život a povahu člověka, se nevymýšlejí a nepřehodnocují: jsou před člověkem a nad člověkem — a je třeba je objevit. Nejsou to hodnoty ani staré ani nové, jsou to prostě hodnoty. Mravní hodnoty nejsou utvořeny člověkem a nejsou tudíž relativní, nýbrž absolutní. Hodnoty nejsou vynálezy ani naší obraznosti, ani naší libovůle. Uplatňují se neodolatelnou silou a jejich mluvčím je neutlumitelné a nevykořenitelné svědomí. A právě okolnost, že se vztahují ke skutečnosti, i když náleží do řádu nadčasové platnosti, dokazuje, že nejsou irreální, nýbrž reální. Jakmile totiž stojíme před skutečností, cítíme, že je naší povinností jednat správně: hodnoty směřují k uskutečnění. Žádají si být uskutečněny, poněvadž jsou samy výronem realismu. Jejich cesta je: ze

skutečnosti ke skutečnosti. Jejich metafysickým domovem je absolutní skutečnost, *ens realissimum*, Bůh (Johanes Hessen, *Wertphilosophie*. F. Schöningh, Paderborn 1937, p. 237-40).

2. H e n r i B e r g s o n

Henri-Louis *Bergson* se narodil v Paříži 18.X.1859. Působil nejprve jako knihovník, potom jako profesor filosofie na různých lyceích, od 1900 na Collège de France. Proti soudobému pozitivismu a intelektualismu vytvořil intuitivní a životní filosofii zdůrazňující svobodu a samostatnost ducha vzhledem k tělesnu. Problém vědomí řeší v knize *Essai sur les données immédiates de la conscience* 1889, otázku vztahů mezi duchem a tělem v knize *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps et de l'esprit* 1897, o významu komična pojednává v díle *Le rire, essai sur la signification du comique* 1900, myšlenku tvořivého vývoje vykládá v *L'évolution créatrice* 1907. V letech 1905/9 přednášel na universitě Columbia v USA o duchovosti a svobodě. Po první světové válce vykonával různá posláná ve Španělsku a Spojených státech a byl předsedou komise pro duševní spolupráci při Svazu národů. Drobná pojednání uveřejnil pod názvem *L'énergie spirituelle* 1919. Práce Einsteinovy mu daly podnět k pojednání *Durée et simultanéité* 1922. Svůj iracionalismus překonává v díle *Deux sources de la morale et de la religion* 1932, jež znamená návrat k náboženské a duchovní tradici západoevropské. Nevydané články shrnul a vydal pod názvem *La pensée et le mouvant* 1934. Všechna jeho díla vydal Alcan (Presses universitaires de France) v Paříži. Zemřel v Paříži 4.I.1941.

Zásluhou vitalistické filosofie je odklon od mechanistického myšlení a snaha pochopit skutečnost jako dynamický pochod, který se v časovém rozvoji utváří v celek bytí. Podle názoru Bergsonova není čas pouhý sled časových jednotek, nýbrž pronikající trvání (*durée*), které všechno živé vznikání spojuje v jednotu. Trvání prostupuje všechny jednotlivé okamžiky a vztahy a

umožňuje jejich vzájemné prolínání. Podle vnitřního života člověka se má chápat i vnější příroda ; i v přírodě se hledá *moi intérieur*, tvůrčí střed, který je podstatou všeho živého. Ne časoprostorové myšlení, nýbrž intuice vniká v podstatu života a to na základě sympatie, kterou se poznávající vnořuje v nitro poznávaného předmětu. Jsoucnost není ve stavu nehybné ztrnulosti, nýbrž ve stavu herakleitovského pohybu a svobodné činnosti (*élan vital*). Vědomí je podle Bergsona samo jádro života : u nižších organismů se projevuje jako instinkt, u člověka se rozvíjí v intuici.

Bergsonova noetika je do určité míry dána odporem k pojmotvorné a diskursivní činnosti ducha. Tisíc pojmů nenahradí jediný pohled. Intuice je víc než úsudek. Bergson se domnívá, že myšlení má původ v chabosti našeho vnímání smyslového : » Nedostatečnost našich schopností pozorovacích — nedostatečnost zjištěná našimi schopnostmi rozumovými — dala vznik filosofii. Dějiny filosofie to dosvědčují ... Všichni myslitelé, staří i novodobí, shodně učí, že filosofie nahrazuje vjem pojmem. Od nedostatečnosti našich smyslů se odvolávají k schopnostem ducha, jež nejsou schopnosti pozorovací, totiž k schopnostem abstrakce a generalisace « (*La pensée et le mouvant*. A. Skiva, Genève 1946, p. 143-144). Největší chyba pojmů je v tom, že vnitřní pocit našeho vlastního trvání, to jest naší ustavičné proměny se nahrazuje znaky stálými. Jen intuice nám umožňuje vniknout v trvání. K neživé hmotě se chová biologicky založená intuice rozpačitě a vytváří intelekt, mění se v diskursivní pojmové myšlení, aby mohla zachytit hmotné formy, které jsou ztrulé. Kriteériem pravdy je harmonické soužití životního proudu.

Jak patrně, je Bergsonova filosofie vedena touhou pochopit změnu. Je změna a poněvadž změna je vše, není třeba se domnívat, že změna má nějaký neměnný základ. Není měnících se věcí, je pouze pohyb : nic není, vše se stává.

Základní logická chyba názoru Bergsonova je ontologisace pojmu trvání (*durée*): bytí je nahrazeno trváním. Lze ten názor pokládat za antiintelektualistický? Brunschvicg říká duchaplně, že Bergsonova filosofie není kritika rozumu, nýbrž kritika rozumu Tainova. Ale určitý antiintelektualismus v jeho filosofii je (André Cresson, *Bergson, sa vie, son oeuvre*. Presses universitaires de France, Paris 1946, p. 59-60). Z počátku tvrdil Bergson, že inteligence se objevila během vývoje jako jakýsi druh uzpůsobení a obrany organismu. To by znamenalo, že inteligence je prostě ve službách života. Ale nakonec nedospěl Bergson k naprostému odsouzení inteligence jakožto prostředku k nalezení pravdy, nýbrž omezil jen její působnost na pole geometrie a mechanismu.

Základní Bergsonovy pojmy o trvání a životním rozmachu se uplatňují i v jeho názorech na člověka a mravní lidský život. Naše osobnost, jež se vytváří každým okamžikem z rozhojňené zkušenosti, se neustále mění a vzpírá možnosti opakování. Každým okamžikem jí přibývá nových prvků a ty se přidružují k dřívějším. A nejen nové prvky jsou to, nýbrž jsou to prvky nepředvídatelné. Trvání, jež zahrnuje minulost a přítomnost, je samo tvořivé, je to nepřetržitý proud minulosti, směřující k budoucnosti.

Důraz, který dává Bergson na pohyb, svobodu, tvoření a duchovní dynamismus, znamená odmítnutí mechanistického determinismu, který popírá osobní svobodu. Bergsonovo myšlení přispělo k znovuzrození člověka a jeho osobnosti v dnešní filosofii. Svě etické a náboženské názory vyložil Bergson ve svém díle *Dvojí pramen mravnosti a náboženství* (Jan Laichter, Praha 1936). Bůh je mu bytostí, jejíž podstatou je láska. Stvoření se pak jeví jako činnost, kterou Bůh vytváří bytostí, jež by se s ním spojily a byly hodny jeho lásky. Bergson ví, že tím překonává svůj dřívější » vývoj tvořivý «. Ale Bůh je mu stále jen kosmickou energií živo-

ta, » která pravděpodobně oduševňuje všechny hvězdy «. Na otázku osobní nesmrtelnosti odpovídá kladně, dovolává se zkušenosti mystiků. Mravní cíl člověka není trpný klid, nýbrž součinnost člověka s Bohem.

Ta mystická etika však nezná pravého osobního poměru k osobnímu Bohu. Osobní Bůh je Bergsonovi hrubý antropomorfismus. Nezná se ke křesťanskému personalismu ani ke křesťanskému učení o transcendenci Boží. Náboženství v jeho pojetí není poměr člověka k Bohu jako bytosti nadsvětne, nýbrž vlastně poměr člověka k sobě samému, k hlubinám vnitřního duchovního rozvoje. Člověk podle jeho názoru není bytost Bohem stvořená, jíž se Bůh zjevuje zvenčí a která ctí Boha nad sebou, nýbrž bytost, která rozmlouvá sama se sebou a noříc se ve vlastní vnitřní život objevuje Boha v sobě: a to je rozpor se samými základy náboženské mravnosti.

3. G e o r g S i m m e l

Georg Simmel se narodil v Berlíně 1.III.1858. Roku 1901 se stal profesorem tamtéž, od 1914 působil ve Štrasburku a tam zemřel 26.IX.1918. Časem se odpoutal od zájmů historických, psychologických a ekonomických a přešel na pole sociologie a konečně i filosofie, kde od počátečního pozitivistického relativismu dospěl k » filosofii života « a k počátkům jejího překonání. Problémy dějinné a společenské ho poutaly trvale: člověk jako tvůrce kultury a vyspělá duchová bytost, vnořená však v elementární a neduchové dění, člověk ve svých vztazích a vazbách sociálních, jedinec a jeho duševní život v různých typech a stupních a konečně člověk v tragických rozporech a antinomiích jsou hlavní themata jeho myšlení. Hlavní díla: *Einleitung in die Moralwissenschaft* 2 sv. 1892/3, *Die soziale Differenzierung* 1890, *Soziologie* 1908, *Probleme der Geschichtsphilosophie* 1892, *Philosophie des Geldes* 1900, *Kant* 1903, *Kant und Goethe* 1906, *Die Religion* 1906, *Schopenhauer und Nietzsche* 1907, *Hauptprobleme der Philosophie* 1910, *Philosophische Kultur* 1911, *Rembrandt* 1919, *Le-*

bensanschauung 1922 a posmrtně vyšlé *Fragmente und Aufsätze* aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre (Hrsg. von Gertrud Kantorovicz, München 1923).

Filosofie není Simmelovi vědecky zpracovaná skutečnost, nýbrž sám život pulsující v nejrůznějších útvarech od rostliny až po umělecké dílo, od společenských jevů až po nejsublimnější duchové oblasti: tím je dána i vnější forma: skvělé postřehy, objevy nečekaných a netušených souvislostí, myšlenkový dynamismus bez pout určité soustavy. Základní zájem Simmelův o životní proudění je zároveň i vysvětlením, že jeho dílo je v podstatě jemně odstíněným opakováním příznačných vývojových stupňů, jimiž prošel německý duch od 1890 do 1920.

Jeho první knihy *Ueber die soziale Differenzierung* 1890, *Einleitung in die Moralkwissenschaften* 1892, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* 1892 a *Philosophie des Geldes* 1900 jsou poplatny sociologicky a evolucionisticky laděnému pozitivismu francouzsko-anglické školy a vyznačují se odporem proti metafysice. Metafysice vytýká Simmel, že částkovou pravdu povyšuje na pravdu obecnou, morální vědě pak, že je pouhým racionalistickým zpředměťnováním obecných pojmů. To vše je tvrzeno za předpokladu, že k podstatě věcí nikdy nepronikneme, i když dovedeme tvořit pojmy a počínat si, jako by se věci měly tak a tak (*Philosophie des Geldes* p. 79). Proti každému ano lze postavit nějaké ne, i protikladné principy mohou současně platit, poněvadž mají jen heuristický význam. Člověk není nic v sobě uzavřeného, poněvadž se mu smysl života jeví hned tak, hned jinak. Tento Simmelův pozitivistický relativismus je vlastně pozdním důsledkem historismu, poněvadž spočívá na domněnce, že každý životní útvar přítomnosti může být vysvětlen historicky.

Druhé období Simmelova vývoje se vyznačuje řadou historicko-uměleckých monografií věnovaných Kan-

tovi, Schopenhauerovi, Nietzschemu, Goetheovi a Rembrandtovi, dále traktáty o náboženství a kultuře a velkou sociologií — psaných již v příklonu k novokantismu, avšak ve snaze znovu zhodnotit Kantovu filosofii jako specifický výraz intelektualismu 18. století. S novokantisty marburské školy se Simmel celkem shoduje v pojetí teoretické filosofie Kantovy, ale jeho filosofii praktickou chápe zcela po svém: za základní motiv kantismu považuje pokus zachránit hodnoty citu, smysl života a světa proti mechanistickému nazírání na přírodu. Svým pojmem nadempirického já vyprostil Kant lidskou osobu ze zajetí pouhé přírody. A tak dalším problémem je vyproštění člověka z moci dějin, jinými slovy: překonání historismu. V knize *Probleme der Geschichtsphilosophie* pokouší se Simmel o důkaz, že to vyproštění člověka z moci dějin záleží v uvědomění, že historie není záznam skutečných dějů, jak se domnívají naivní realisté, nýbrž suverénní čin svobodného ducha, který vytváří dějinný obraz. To je ovšem jen laciný pokus, který ukazuje, že v té věci nebyl Simmel na výši problému — neboť je-li zviklán pojem historické pravdy, ústí historie v plochou relativisaci a pragmatizaci a lze pak tvrdit, že každé odvětví historické vědy může mít svůj vlastní pojem pravdy nebo že »ojedinělé nelze popsat, jak ve skutečnosti bylo, poněvadž nelze popsat obecné a celé«.

Po pozitivistickém a kantovském období se stává Simmel vyznavačem »filosofie života« (*Lebensphilosophie* = neohraničený a nezaostřený pojem). Názory toho období jsou vyloženy jen zlomkovitě v knize *Lebensanschauung* (Vier metaphysische Kapitel, Leipzig 1922) a *Fragmente und Aufsätze* 1923. Simmel není ještě tak stár, aby nemohl zachytit plnost života a nepokusil se odhalit jeho podstatu. A tak se ocitá na společné cestě s Nietzschem a Bergsonem a s nimi revoltuje proti abstraktnímu myšlení a proti racionalisaci života, jehož smysl nemůže být jen v technicky civilizační a organi-

sační činnosti, táže se po podstatě člověka, jež se nevyčerpává jen výrobností a jež v důsledku své tělesně-duševní jednoty se neomezuje jen na pouhý rozum a účelovou vůli.

Dvě věty jsou nosnými pilíři jeho myšlení. První zní : *Leben ist Mehr-Leben*. Simmelovým vlastním problémem je napětí mezi plynulostí a tvarem, mezi dynamickou svobodu a statickou vázaností. » Nejhlubší metafysická problematika života záleží v tom, že život je neomezená souvislost a zároveň ohraničené já « (*Lebensanschauung* p. 12). V oblasti napětí mezi » hranicí « platí tedy věta : *Leben ist Mehr-Leben* : podstatnou vlastností života je snaha jít nad hranici a překonat immanenci. Ale život je boj proti ustálenému tvaru, život je více-život, jehož cílem je proniknout za hranici nebo nad hranici. Život směřuje k plnosti a dokonalosti a to v určitém rytmu, jehož obsahem jsou tři prvky : touha po určitém cíli, dosažení cíle a nová touha po novém cíli.

Druhá věta zní : *Leben ist Mehr-als-Leben*. To platí o tvůrčím, duchovním a historickém životě, o přechodu do jiné oblasti. Každé intelektuální, umělecké a sociální dílo se odlučuje od svého tvůrce : má svůj vlastní smysl, logickou souvislost a vlastní hodnotu. Přechod života k » více-než-životu « znamená počátek duchovního života a tím i kultury. To znamená, že ryze vitální, pudová a přírodní stránka života není celý život, neboť život je přesahován a přetvářen prvkem vyšším, prvkem duchovým. To lze označit jako obrat k ideji. Tvary, které život ze sebe vydal, se od něho odlučují, vitální význam tvaru přechází ve význam ideální a tak vznikají ideové oblasti umění, mravnosti a náboženství a nabývají takové samostatnosti, že i život sám jim slouží. A jelikož » více-než-život « není jen smysl, platnost a hodnota, nýbrž i mravní úkol, dochází k poslednímu příznačnému obratu a to směrem k individuálnímu zákonu. I mravnost je chápána jako vitální funkce, život

se rozvíjí v mezích mravní povinnosti. Mravnost se vitalisuje a zahrnuje nejen prvky etické, nýbrž i touhy, naděje, pudy, ba i vrtochy (*Lebensanschauung* p. 94). Teprve znenáhla a takřka nepozorovaně se z životního proudu vynořuje *postulát* jako něco samostatného, ale nelze jej nazývat zákonem, poněvadž je mnohem pohyblivější a vytríbenější než to, co se obvykle zákonem rozumí. Goetheovské » Buď, čím jsi « jako úkon celé osobnosti prýští z vnitřní jedinečnosti nebo osamocенosti člověka a znamená, že člověk má cele a plně uskutečňovat svůj životní ideál. Je však zřejmé, že takovým způsobem odvozovat mravní zákon z vitálního proudu je nemožné: pak-li život přechází ve vyšší oblast, lze se tázat, proč základem mravnosti není právě zákonitost té vyšší oblasti? Jinak formule » Buď, čím jsi « je pouhá tautologie. Autonomně individuální etika Simmelova nezná objektivně platných hodnot. Hlavní hodnotou jest jí uskutečňování osobnosti. V tom je nebezpečí solipsismu a mravního relativismu, jemuž chtěl Simmel uniknout metafysickým pojmem absolutního života.

Ve snaze překonat vnitřní rozpornost člověka kladl Simmel stále důraz na » život«. Avšak odkaz jeho *Fragmente und Aufsätze* je hlubší, neboť tam už neříká » život«, nýbrž » láska«. Ve filosofii lásky se mu spojují dva póly: životní proud a individualita. Láska je podstatou životního proudu právě tak jako podstatou individuality:

» Nejhlubší tajemství našeho obrazu světa — individualita — tato nerozebratelná, z jiného neodvoditelná a do žádného vyššího pojmu nezahrnutelná jednota, postavená do světa jinak nekonečně rozebratelného a obecným zákonům podrobeného — jest nám vlastním ohniskem lásky, která ovšem právě tím je zapojena do nejtemnější problematiky světa proti racionálnímu jasu platonské motivace « (*Fragmente und Aufsätze* p. 140).

» Platon miluje obecné v individuu, my milujeme individuum jako takové. Avšak nenáleží ta alternativa mezi obec-

ným a individuálním k oněm alternativám, za nimiž je něco třetího? Neukazuje to právě láska? Není to třetí často něco, co rozumově pochopeno, přechází v alternativu, jejíž nedostatečnost cítíme, ale kterou právě nedovedeme logicky překonat? « (*Ibid.* p. 111).

Do lásky tedy soustřeďuje Simmel všechny polarity světa a života. Myšlenka přesahujícího » třetího « na-proti » buď-anebo « je základním motivem celé knihy. Je zvláštní, že tak do slova » láska « bezděčně zaznívá zapírané slovo » Bůh «.

» Moje láska k životu : tu je láska totéž, co životní děj, cit uzavírá vše, poněvadž vše, co je ve mně, je neseno životem. V té lásce se život vrací sám k sobě, jako se k sobě vrací Bůh ve Spinozově amor Dei « (*Ibid.* p. 123).

Nestojí v pozadí takové filosofie absolutní lásky nevyslovená myšlenka, že absolutní láska není nic jiného než absolutní Bytost? Uvážíme-li, že Simmel se snaží především o překonání protiv, je možno přirovnat jeho filosofii k uměleckému šerosvitu a označit ji jako mystický realismus. Jeho neštěstí bylo, že byl v prvním období svého myšlenkového vývoje v zajetí pozitivismu, v druhém v zajetí cohenovského Danta a v třetím v zajetí bergsonovského élan vital. Ale jeho úsilí nalézt ve víru protikladů, polarit a paradoxii lidský střed a překlenout rozpory a tragické dimenze lidské bytosti ho prozrazuje nejen jako velkého problematika, nýbrž i jako myslitele údělu tragického, jehož odkaz obsahuje nesmírné množství hlubokých myšlenek, třebas nepůsobí ani dojem ani silou ucelené soustavy. Toho si byl ostatně dobře vědom, když napsal jako motto svých *Fragmente und Aufsätze* :

» Víím, že zemru bez duchovních dědiců (a je to tak dobře). Moje pozůstalost je jakoby hotovost, která bude rozdělena četným dědicům a každý si ze svého podílu zařídí nějakou

živnost, která bude odpovídat *jeho* povaze ; a v té živnosti se už k původu té pozůstalosti nebude přihlížet. «

Stačí poznamenat, že mezi těmi dědici Simmelova odkazu jsou v neposlední řadě soudobí existencialisté.

4. L u d w i g K l a g e s

Ludwig Klages se narodil 10.XI.1872 v Hannoveru. Na veřejnost vystupuje jen o slavnosti Meissnerově 1913. Po první světové válce se uchyluje do Kilchbergu u curyšského jezera a žije tam stranou oficiálního vědeckého života a civilizačního ruchu, jehož je přísným kritikem a odpůrcem. Klages vychází z předpokladu, že tělo je zjevem duše a duše smyslem živého těla. Tělesné pohyby jsou jaksi řečí duše. Mezi tělem a duší není protikladu, duše je vnitřní život těla a proto stále v pohybu. Jejím protipólem je intelekt chápaný jako mimoprostorový a mimočasový duch, tedy jako negativní princip, který ruší život těla tím, že jej zvětňuje a znehybňuje. Duch je potence řídící a brzdící, ale ne hybná síla. V každém úkonu se projevuje životní jednota a to prostřednictvím výrazových znaků. Od původních studií grafologických uložených v knihách *Probleme der Graphologie* 1910 (J. A. Barth, Leipzig) a *Handschrift und Charakter* 1910, 1916, 13. vyd. 1929 (J. A. Barth, Leipzig) se věnoval rozboru výrazových znaků a uveřejnil řadu prací charakterologických, zejména *Prinzipien der Charakterologie* 1910, 6. vyd. pod názvem *Die Grundlagen der Charakterkunde* 1928 (J. A. Barth, Leipzig) a *Grundlegung der Wissenschaft von Ausdruck* 1942 (J. A. Barth, Leipzig). Myšlenku protikladnosti života a ducha rozvinul v dílech *Vom kosmologischen Eros* 1922 (3. vyd. Eugen Diederichs, Jena 1930) a *Der Geist als Widersacher der Seele* 3 sv., 2. vyd. 1937/9 (J. A. Barth, Leipzig). Zemřel r. 1956.

Klages napsal knihu o psychologických výbojích Nietzscheových (*Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*). A tak je pochopitelné, že právě Nietzsche ho inspiroval k antropologickému dílu *Der Geist als Widersacher der Seele* (J. A. Barth, Leipzig 1937-39).

Základní myšlenkou díla je názor, že život (duše) a duch jsou dvě zcela původní a podstatně protikladné síly, z nichž nelze jednu převést na druhou ani na sílu třetí. Klages přijímá staré platonské dělení člověka na tělo (*sóma*), duši (*psyché*) a ducha (*pneuma, logos*) a chce pojmům tělesna, duševna a duchovna dát onen stupeň jistoty, který se dnes vyžaduje ve vědě; ani člověk, ani vesmír se sice nedělí stupňovitě na tělo, duši a ducha, ale ty tři prvky jsou prý dokazatelně v člověku a pouze v člověku, avšak ne jako ústrojná, nýbrž jen číselná trojice. Pratrojice, z níž všechny pravé trojice se odvozují, vzniká v člověku tím, že tělo a duše, dva nerozlučné prvky životní buňky, jsou rozdělovány klínem ducha, který jako cizí a vnější síla odděluje duši a tělo, odtělesňuje duši, odduševňuje tělo a tak hubí život (I/7).

V lidské osobě rozeznává Klages dvě stránky. Osoba je nositelkou života, ale je také nositelkou potence od života podstatně odlišné, t. j. ducha. Výrazem duše míní Klages životní princip. » Oduševnělý « člověk není snad člověk duchaplný, nýbrž člověk hlubokého a opravdového životního citu. Duše je prožívání (*Erleben*). Naproti tomu je duch věcné chápání jsoucna. Duch zastavuje a ustaluje proud života, rozštěpuje a rozkládá jej a tak se jeví jako síla nepřátelská životu. Duch zpředměťňuje a zvěčňuje život, kdežto duše žije citem, vyjadřuje se mythem, obrazem a symbolem. Duch je zřídlo pojmového myšlení, duše tvoření uměleckého. Protikladnost ducha a duše se podle Klagese prozrazuje již v obecné mluvě ve výrazech srdce a hlava, pud a rozum, náklonnost a povinnost, smyslnost a rozvaha, cit a intelekt. Avšak žádný z těch výrazů kromě prvního není způsobilý vystihnout podstatný protiklad těch dvou sil tak přesně jako výraz duch a duše (I/70).

Základní rysy Klagesovy antropologie jsou :

1. Duch je samostatná mohutnost v člověku. Vzhledem k prvkům, které má člověk společné se zvířetem,

je duch něco zcela jiného. Proto mezi člověkem a zvířetem není rozdíl stupňový, nýbrž podstatný. Tím názorem vystupuje Klages proti starší a dnes už překonané thesi naturalistické, jak je obsažena např. v psychoanalýze Freudově, podle níž duch není samostatný princip v člověku, nýbrž pouhý derivát oblasti pudové, takže mezi člověkem a zvířetem se uznává rozdíl jen stupňový.

2. Duše je pathický prvek v člověku, prostě cit. Duše je totéž, co trpné prožívání. To prožívání je pravá skutečnost — herakleitovský proud života, v němž není rozdílu mezi podmětem a předmětem: ten rozdíl není původní stav, nýbrž pozdější výtvar ducha. Nejhlubší, co je v duši, je tvůrčí síla vynořující se z hlubin prožití. Ale ta síla není eros Platonova *Symposia*, který povznáší cit k výšinám duchového poznání. Klagesův eros není duch a proto nepřebývá v pneumatikovi, to jest člověku vítězího rozumu, nýbrž jen v psychikovi, to jest člověku trpně v rytmus kosmu zapojeném. Pravý život duše nalézá Klages v předhistorickém pelasgismu, který ze široka a romanticky vyličuje v třetí části svého díla opíraje se o názory Bachofenovy. Pelasgové prý žili pravý život bez dějin. Další vývoj lidstva spočívá ve stále více pronikajícím vlivu ducha. Dějinný proces, v němž bojuje duch proti životu, je vlastně nezadržitelným úpadkem a není v něm pravého pokroku.

3. Duch je chápán jako pouhý intelekt. Duch vymýšlí zákony, usmrcuje život, a znemožňuje svobodu. Vůle nemá původ v nějaké myšlence (pohnutka je jen záminkou k činu), nýbrž ve vnitřním puzení, kterému však duch stanoví nějaký cíl. A tak se duše stává otrokyní ducha, neboť vůle mechanicky uskutečňuje tendence ducha proti životu. A tak působnost vůle není nic jiného než stále se opakující vražda. Velcí muži světových dějin jsou mrzáci srdce, obdaření silnou vůlí (II/670). Vůli lze srovnat do všech podrobností s fyzikální silou: obojí přemáhá odpor, obojí působí přímo-

čáře, obojí je bez minulosti a obojí je neobrazné (II/726). Ve starověku závisela ještě vůle na životě, ale vlivem křesťanství a renesance se stal život závislým na vůli a myšlení se stalo pouhým nástrojem vůle k moci. V době nejnovější se čínorodá vůle projevuje úsilím bezohledně si podrobit přírodní síly, zpusť zemi a uvést lidstvo do nekonečných válek (II/757). Plodem ducha je poslušnost, askese a intelektualismus, který se projevil již ve Starém Zákoně bojem proroků proti modlům, symbolům to duše, v moderní době pak se zvrhl v technické znásilnění přírody a odcizení člověka přírodě a zemi, která je *magna mater* lidstva (III/1330).

4. Mravní osobnost je Klagesovi osoba v původním významu. Je to jen maska (*per-sona*) opatřená zesilovačem, z něhož zaznívá hlas herce, v přeneseném pak smyslu úloha, kterou člověk hraje. Osoba není skutečný člověk, nýbrž jen úloha, kterou duch vnutil člověku, maska, z níž promlouvá nikoliv duše, to jest pravá a vlastní bytnost člověka, nýbrž duch. Klagesova etika je impersonální právě tak jako jeho metafysika. Neboť čím mu může být Bůh jakožto duch? Démonem, který hubí život a který je cizí a nepřátelský duši. Proto Klages vylučuje z mravního života jakoukoli ideu a jakýkoli ideál, který by mravní osobnost měla či mohla uskutečňovat.

K tomu poznamenávám :

Pokládá-li Klages ducha za samostatnou složku lidské bytosti, lze s ním souhlasit a v jeho názoru na podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem lze vidět pokus o překonání naturalismu. Rozlišování mezi duchem a duší je zcela libovolné a bludné. Co Klages nazývá duchem, není ve skutečnosti nic jiného než složitá technická intelligence. Max Scheler právem vytýká, že Klages, odpůrce materialistického pojetí člověka jako výrobce (*homo faber*) sám se stává nekritickým žákem naturalistů, jejichž domněnku vyvrací (*Die Stel-*

lung des Menschen im Kosmos — Otto Reichel, Darmstadt 1930, p. 104).

Zcela laciných efektů dosahuje Klages tím, že činí ducha původcem všeho nehodnotného, kdežto duši nositelkou všech hodnot. Zaměňuje prostě ducha s různými výstřelky jeho činnosti a s krajním racionalismem a intelektualismem, který ovládal druhou polovici minulého století. Jeho duchu nepřátelská filosofie je jen reakce proti přepjaté racionalisaci a mechanisaci života. Také je třeba zdůraznit, že duch není jen potence analytická, nýbrž i syntetická. Škody, které způsobila technická inteligence, lze odčinit opět jen činností ducha, nikoli trpným prožíváním.

Těžko ujde Klages výtce, že podle jeho výkladů bychom měli zúčtovat s myslícím rozumem a činorodou vůlí a odklidit je nějak ze světa. Nejen že to není možné, ale i kdyby to možné bylo, znamenalo by to krok zpět a pád do barbarství. A nijak hloupá se nezdá námitka, že nebýt ducha, nikdy by ani Klages nenapsal svou knihu o duchu jako protivníku duše. Konec konců je pravda, že Klages bojuje intelektem proti intelektu a vymýšlí tisíce důvodů, aby znehodnotil onu mohutnost člověka, která ho k takovému myšlení uschopňuje, to jest logicky školený rozum. A tak si vlastně sám odporuje.

V nejhlubším svém smyslu je Klagesova filosofie vášnivým protestem proti civilisačnímu vývoji Evropy (mechanický obraz světa, racionalisace a technisace života), protestem proti hypertrofii intelektu u moderního civilisovaného člověka a proti »zmozkovění« (Scheler) kultury. Ale tragické je, že ten, jenž protestuje, je sám raněn slepotou vůči duchu, jehož výstřednosti odsuzuje. Jen proto, že duch je mu totožný s diskursivní činností ducha a technickou inteligencí, může ducha činit odpovědným za ničení života, jež je průvodním zjevem moderní přeintelektualisované civilisace.

Duch je podle Klagese původní skutečnost. Tím odmítá Klages naturalistický positivismus, který poklá-

dá ducha za pouhou odvozeninu hmoty. Přesto upadá sám do hrubého naturalismu, neboť způsob, jak určuje podstatu ducha, je naturalistický : nejvyšším úkolem člověka je proměnit se v nevědomého a živelného nositele života. Jinými slovy : duch má být překonán životem. Cesta k tomu cíli je magicko-sympatetické sjednocení se zemními prasilami a dionysské vnoření duše v přírodu. V tom romantickém útěku do vitální oblasti se jeví člověk jako bytost čistě přírodní. Osobnostní charakter člověka je zcela zneuznán : pravý lidský život je podle Klagese ryzí vegetování a vyloučení duchovního života. Osobnost má být zcela nahrazena individualitou. Člověk nemá být bytostí o sobě, nýbrž jen částí přírody unášenou rytmem života.

Hodnocení Klagesova ethosu je dáno již kritikou jeho pojetí ducha. Pesimistický názor na ducha je starší než Klagesova filosofie. Nalézáme jej již u Rousseaua. Je pravda, že výtvary technického ducha se mohou obrátit proti člověku a že stroj nakonec ovládá člověka. Ale to je tím, že duch se stal nástrojem a ztratil své vedoucí postavení. A osobní člověk se stal neosobní věcí. Duší kultury je kultura duše. Moderní člověk obrátil všechno své úsilí k ovládnutí vnější přírody, takže mu nezbývá času ani sil, aby se vytvářel a dotvářel k obrazu Božímu. Kdyby Klagesova kritika ducha vycházela ze starosti o pravou kulturu ducha, byla by znamenitým příspěvkem k zduchovnění života. Je však založena na psychologii, která nevidí člověka celého a tudíž selhává tam, kde je vrchol každé filosofie, která se chce nazývat životní a životnou : v etice.

5. M a x S c h e l e r

Max Scheler se narodil 22.VIII.1874 v Mnichově, od 1902 soukromý docent v Jeně, od 1907 v Mnichově, od 1910 soukromý badatel v Berlíně, od 1919 universitní profesor v Ko-

líně, od 1927 ve Frankfurtě n/M. Původně žák Euckenův přiklonil se později k fenomenologické metodě Husserlově, kterou chtěl uplatnit v jednotlivých kulturních oborech, zejména v etice, náboženské psychologii a sociologii. Významná je jeho kritika Kantovy formální etiky: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* 1913/16 2 sv. (Niemeyer, Halle). Proti Kantově formální etice staví Scheler materiální etiku hodnot, to jest konkrétní určení jednání podle objektivních pravidel hodnot. Hlavní hesla jeho etiky jsou: bytnost, hodnota a osoba. Hodnoty považuje Scheler za původní, podstatné a neměnné. V psychologii proslul analýsami různých druhů sympatie: *Wesen und Formen der Sympathie* 1923 (Cohen, Bonn). V sociologii studiem o vztazích vědy a filosofie k životu společnosti: *Zur Soziologie der Weltanschauungslehre* 1923/24, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* 1924, *Die Formen des Wissens und die Bildung* 1925 (Cohen, Bonn), *Die Wissensformen und die Gesellschaft* 1926 (Neuer Geist, Berlin). Jeho pohled na svět je metafysický. Veškerá jsoucnost ve světě je organizována v hierarchii hodnot vzhledem k jsoucímu absolutnímu, Bohu. V tom smyslu se zabývá i otázkami antropologickými: *Vom Ewigen im Menschen* 1921 (3. vyd. Der neue Geist, Berlin 1933), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 1930 (Otto Reichl, Darmstadt). Ke konci života podlehl Scheler časovému relativismu a přikláněl se k názoru, že absolutno je dvojice » ducha « a » puzení », z nichž prvnímu přísluší veškerá hodnota, druhému » síla uskutečňovací «. Zemřel ve Frankfurtě n/M 19.V.1928.

Své pojetí člověka vyložil Max Scheler v drobném spise *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Otto Reichl, Darmstadt 1930), který je podle předmluvy jen stručným přehledem antropologických názorů, k nimž dospěl dlouholetou prací myšlenkovou a jež hodlal uveřejnit pod názvem *Philosophische Anthropologie*. Předčasná smrt v r. 1928 mu zabránila dokončit dílo, takže dokud nebude vydána jeho literární pozůstalost, musíme se spokojit se zmíněným nárysem.

Pojem » člověk « má podle Schelera dvojí význam: přírodovědný a filosofický. K přesnému myšlení o člověku je nezbytně rozlišovat ten dvojí význam. Slovo

člověk značí především souhrn znaků, které má člověk jako vyšší živočich a odrůda obratlovců a savců. V tom smyslu je živá bytost zvaná člověk podřazena pojmu živočicha a je dokonce jen poměrně malým výsekem říše živočišné a to i když s Linnéem pohlížíme na člověka jako na vrchol řady obratlovců a savců, neboť je-li něco vrcholem nějakého celku, je to konec konců i částí toho celku. Ale zcela nezávisle na tom, řekněme zoologickém pojmu člověka, znamená totéž slovo v obecné řeči všech kulturních národů také něco zcela jiného: souhrn znaků, které jsou protivou pojmu zvířete vůbec a to protivou pojmu obratlovce a savce stejně jako pojmu *infusorium stentor*, ačkoliv bytost zvaná člověk má morfologicky, fyziologicky a psychologicky mnohem více společného s šimpanzem, než mají člověk a šimpanz s nálevníkem. Je tedy jasné, že ten druhý pojem člověka má zcela jiný smysl a zcela jiný původ než první, který vyjadřuje jen úsek kmene savců. Ten druhý pojem nazývá Scheler bytostným pojmem člověka (*Wesensbegriff des Menschen*) na rozdíl od prvního pojmu, který je přírodně-systematický (14-16).

Oprávněnost bytostného člověka se podle Schelera zakládá na trojím poznatku nebo předpokladu:

1. Duševno je život; kde je život, je i duše. Duše tedy nezačíná až u člověka, jak učil Descartes, ani u zvířat, nýbrž již u rostlin — je to princip života, útvary prvek všeho ústrojného, který Aristoteles nazýval entelechií.

2. Podstatnou vlastností živé bytosti kromě pohybu, růstu, sebeutváření, metabolismu, dráždivosti, množení a diferenciací je i samostatnost a niterná svébytnost (*das Lebendige besitzt ein Für-sich und Inne-sein*).

3. Životní a duševní úkony jsou rozvrstveny stupňovitě. Člověk obsahuje všechny podstatné vrstvy jsoucna (*homo est quodammodo omnia*), což je opět myšlenka aristotelská.

Zvláštní postavení člověka vyniká teprve ve srovnání s ostatním biopsychickým světem. Nejnižším stup-

něm života a tím i duševna je nevědomý citový pud (*Gefühlsdrang*). Cit a pud jsou na tom stupni ještě nerozlišeny. Citový pud je vlastní životu rostlinnému, ale proniká všechny ústrojné bytosti až po člověka. Není vjemu sebejednoduššího, za nímž by se neskrýval temný pud. Druhým útvarem duševna je instinkt. Je to účelová, rytmická, k prospěchu druhu zaměřená, vrozená a dědičná schopnost chování a jednání. Vyskytuje se jen u zvířat, nikoli u rostlin. Instinkt je specialisovaný citový pud. Z něho vychází třetí útvar duševna a to asociativní (sdružující) paměť. Té schopnosti nemají rostliny, jak učil již Aristoteles. Je třeba ji přisoudit každé živé bytosti, jejíž počínání se na základě dřívějších pokusných úkonů téhož druhu stává životně účelnějším. Čtvrtý útvar života je praktická intelligence. Od bytosti obdařené asociativní pamětí se liší bytost obdařená praktickou inteligencí tím, že si počíná účelně, i když se octne náhle v nové situaci, a to nezávisle na počtu pokusných úkonů předchozích. Zdali mají vyšší živočišové praktickou inteligenci, je dosud sporné. Známé Köhlerovy pokusy se šimpanzy hodnotí Scheler v tom smyslu, že nelze všechny výkony pokusných zvířat vyvozovat z instinktu a asociativních pochodů a že v některých případech je lze označit za úkony intelligence (42).

A nyní nastává rozhodující otázka: Má-li zvíře inteligenci, je mezi člověkem a zvířetem rozdíl podstatný nebo jen stupňový? Je kromě dosud vylíčených stupňů duševna v člověku ještě nějaký zvláštní, specifický princip? A tu se cesty rozcházejí. Jedni chtějí vyhradit inteligenci a volbu člověku a upírají je zvířeti. Podle jejich mínění je mezi člověkem a zvířetem rozdíl podstatný, ale vidí jej tam, kde podle názoru Schelerova vlastně není. Jiní, zejména všichni evolucionisté školy Darwinovy a Lamarckovy, popírají podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem a to z toho důvodu, že i zvíře má inteligenci.

Scheler odmítá obojí ten názor. Bytnost člověka spočívá v něčem vyšším než je intelligence a volba:

i kdyby se ty schopnosti braly v nejvyšším ba nekonečném smyslu, nedosahovaly by skutečné bytnosti člověka. Bylo by však chybou, kdyby si někdo představoval to podstatné v člověku jako nějaký nový soubor schopností přistupující k dosavadním stupňům, to jest citovému pudu, instinktu, asociativní paměti, inteligenci a volbě. Ten nový princip činící člověka člověkem je mimo vše, co nazýváme životem, ba přímo odporuje životu, takže jej nelze převést na přirozený vývoj životní, nýbrž jediné na nejhlubší původ života. Řekové nazývali ten princip *nus*, Scheler volí výraz *duch*, neboť *duch* je pojem, který zahrnuje i rozum a kromě toho i nazírání a řadu úkonů citových a volních, jako je láska, úcta a lítost. Ústředím činnosti ducha pak je osoba na rozdíl od středisk životních a duševních (44-47).

Co je tedy ten *duch*? *Duch* se vyznačuje podle Schelera trojím vědomím :

1. vědomím předmětným (*Gegenstandsbewusstsein*), jež je více než pouhé smyslové vnímání vnějšího světa ; to vědomí předmětné se zakládá na schopnosti ideace, to jest schopnosti tvořit pojmy ; 2. vědomím sebe, jež se zakládá na schopnosti poznávat sebe a vládnout sobě ; 3. ryzí aktualitou : *duch* nemůže být sám sobě předmětem ; ke středu ducha, to jest k osobnosti, se můžeme soustředit, ale nemůžeme ten střed učinit předmětem.

Duše a tělo jsou jen dvě stránky téže skutečnosti. Dualismus duše a těla se ruší a místo něho nastupuje dualismus života a ducha. *Duch* je nad životem, ba i proti životu, neboť může potlačovat pudy a popírat život. Člověk je bytost, která se dovede k svému životu chovat asketicky, odpírat mu potravu a potlačovat jeho žádosti. Ve srovnání se zvířetem, které vždy a bez výhrady přitakává životní skutečnosti, je člověk bytost, která dovede říkat ne. Člověk je bytost odpírající (*Neinsagenkönnen*), asketa života a věčný protestant proti pouhé skutečnosti. Ale při tom není *duch* na životě

nezávislý. Nepřijímá sice od života své bytí, ale přijímá od něho sílu a to sílu z potlačených pudů. Duch sám je bezmocný. Chyba klasicko-řecké teorie člověka je podle Schelera v tom, že připisuje duchu sílu jakožto takovému. Duch je bezmocný: »Duch ideuje život. Ale život sám jediný je schopen uvést ducha v činnost od jeho nejjednoduššího konu až po dokonání díla, jemuž připisujeme duchový smysl« (96).

O hloubce Schelerova myšlení svědčí, že se nezastavuje u pouhého zkoumání lidské bytosti, nýbrž hledí proniknout do oblasti transcendentní a určit poměr člověka k prazákladu světa. Že je základ světa, to jest absolutní bytí, bytost od sebe (v náboženské mluvě Bůh), dokazuje podle Schelera sama stavba lidské bytosti: »Jedním z nejkrásnějších plodů postupné výstavby lidské přirozenosti z nižších stupňů bytí je možnost ukázat, s jakou vnitřní nutností člověk v téměř okamžiku, kdy uvědoměním světa a sebe a zpředmětněním vlastní psychofysické přirozenosti se stává člověkem, musí získat i ideu nadsvětého, nekonečného a naprostého Jsoucna. Jakmile se člověk vynořil z přírody a tak se stal člověkem, ihned se s úžasem ohlížel a tázal: Kde to jsem? Kde je mé vlastní místo? A tu už nemůže říci: Jsem částí světa a jsem v jeho zajetí, neboť skutečné jsoucno jeho ducha a jeho osoby je nadřazeno útvarům jsoucna v čase a prostoru. A tak při tom obratu hledí do nicoty. A objevuje v tom okamžiku možnost absolutní nicoty a to ho pudí k další otázce: Proč vůbec je nějaký svět a proč a jak jsem já? Vědomí světa, vědomí sebe a vědomí Boha u člověka podstatně a nutně souvisí. Vědomí absolutní bytosti náleží k bytosti člověka právě tak jako vědomí světa a vědomí sebe. A jako vědomí světa odpovídá svět, vědomí sebe odpovídá »já«, tak vědomí Boha odpovídá Bůh jako absolutní bytost« (105-107).

Absolutní bytost jako prazáklad světa se podle mínění Schelerova neprostředně uskutečňuje a uživotňuje

v člověku. To uskutečnění a uživotnění záleží ve vzájemném průniku ducha a života. » Vzájemné prolnutí původně bezmocného a původně démonického, to jest ke všem duchovým ideám a hodnotám slepého pudu, ideací a zduchovněním strastí skrytých ve věcech a současně umocnění, to jest oživení ducha, je konečným cílem časného dějství « (83). Sebeuskutečnění Boha se odehrává v člověku: » Místo toho sebeuskutečnění a řekněme sebezbožnění, které hledá bytost jsoucí sama od sebe a pro něž utvořila svět a jeho dějiny, je právě člověk, lidské já a lidské srdce. To je jediné nám přístupné místo, kde se Bůh stává Bohem « (111). Scheler výslovně popírá pojem » duchového a ve své duchovosti všemocného Boha «. Pro něho záleží poměr člověka k prazákladu světa v tom, že ten prazáklad se neprostředně uvědomuje a uskutečňuje v člověku, který jako bytost živá a duchová je jen částkovým dějištěm ducha a pronikání toho, jenž je sám od sebe (110). To je ovšem stará myšlenka Spinozova, Heglova a mnoha jiných idealistů a pantheistů.

Nejcennější v Schelerově nauce o člověku je názor na ducha. Scheler chápe ducha jako něco zcela samostatného, jako původní podstatu v lidské přirozenosti. Pochybný je názor Schelerův na inteligenci zvířete — mnozí badatelé odmítají výsledky Köhlerových pokusů. Nepřijatelné je ztotožnění života a duše, jež znamená jakousi vitalisaci duše a připomíná Klagesovo učení o duchu jako protivníku duše. V nauce o duši jako vitálním principu a rovněž v nauce o stupňovém rozvrstvení životních funkcí opakuje Scheler jen myšlenky Aristotelovy. Rozhodně však není možno souhlasit s jeho názorem, že duch sám o sobě nemá energie. Scheler zapomíná na jednu podstatnou složku ducha a to je vůle. Chápe ducha jednostranně jako mohutnost nazíravou, ne činnou. Čerpá-li duch všechnu sílu z pudů, znamená to nejen znehodnocení ducha, nýbrž i přecenění oblasti vitální, tedy jakýsi seminaturalismus.

Naprosto je nutné odmítnout Schelerův názor na Boha. Svou domněnkou, že Bůh se neprostředně uvědomuje a uskutečňuje v člověku, upadl Scheler do jakéhosi evolučního pantheismu, který je políčkem pravému náboženskému vědomí a cítění. Bůh Schelerův je Bůh nehotový, vznikající, proti zlu bojující a o dokonalost zápasící. Na námitku, že takový Bůh je člověku opravdu náboženskému právě tak jako člověku myslícímu nepřijatelný, odpovídá Scheler sarkasticky, že metafysika není pojišťovací ústav pro slabé a opory potřebné lidí. Metafysika prý předpokládá silného a vyspělého ducha v člověku (112). Ale jak je potom možné, aby vůbec byla nějaká metafysika, když duch sám o sobě je bezmocný?

Bůh teprve se dotvářející není prostě Bohem a v takovém názoru se skrývá popření Boha jako bytosti absolutní. Zdá se, že Scheler v sobě nepřekonal pýchu moderního ducha, která je v určitých případech vysvětlitelná jako snaha překonat komplex méněcennosti. Náboženství jakožto poměr služebníka k Pánu a dítěte k Otci se lidem toho druhu zdá projevem slabosti a proto znetvořují pojem Boha, aby se sami mohli cítit bohy. Rozpor je také v tom, že Scheler na jedné straně bojuje za ducha a jeho samostatnost a činí osobu úkonným středem ducha, ale na druhé straně snižuje osobu na pouhé průchodisko uskutečňujícího se Boha, proti jehož nehotovosti lidské srdce i ve své konečnosti a pomíjivosti je něčím nesrovnatelně ušlechtlejším, bohatším a vznešenějším.

6. Nicolai Hartmann

Nicolai Hartmann, narozený 20.II.1882, od 1920 profesor v Marburgu, od 1925 v Kolíně, vyšel z marburské novokantovské školy a od ní přešel k Husserlově fenomenologii. Usiluje o fenomenologickou analýsu poznání bez předpokladů a o

aporetiku všech možných noetických stanovisek. Bytí podle něho existuje i mimo vědomí. Předmět se netvoří až poznáním a existuje nezávisle na něm. Jeho etika je v určitém smyslu dovršením Schelerovy materiální etiky hodnot. Hlavní díla: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* 1921, *Diesseits von Idealismus und Realismus* 1924, *Ethik* 1926, *Das Problem des geistigen Seins* 1933, *Möglichkeit und Wirklichkeit* 1938, *Der Aufbau der realen Welt* 1940. *Naturphilosophie* 1950. Vydal vesměs Walter de Gruyter v Berlíně. Hartmann zemřel r. 1950.

Stanovisko Schelerovo o samostatnosti ducha sdílí i Nicolai Hartmann, avšak dobírá se mnohem větší přesnosti v určení vztahů ducha k ostatním kategoriím jsoucna. Po té stránce má význam hlavně myšlenkový postup prvního dílu jeho knihy *Das Problem des geistigen Seins*. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. (Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig 1933).

Hartmann vychází ze zjištění, že svět, jak již na první pohled je patrné, je složen z vrstev. Nejnižší vrstva je jsoucno fysicky-hmotné, přesněji řečeno, neústrojná příroda. Nad ní lze pozorovat říši ústrojnou. Nikdo nepopírá, že ústrojný život se podstatně liší od přírody neústrojně. Ale přes tu odlišnost není na ní nezávislý. Ústrojné obsahuje neústrojně a spočívá na neústrojném. Zákony přírody fysicky-hmotné zasahují hluboko do organismu, i když se organismus řídí vlastní zákonitostí. Další vrstva je jsoucno duševní. Liší se podstatně od jsoucna ústrojného, není na něm nezávislé, nýbrž spočívá na něm, a tak není ve světě duševního života, který by nebyl nesen organismem. Nad životem duševním je vrstva nejvyšší, jsoucno duchové. Vzhledem k duševnu je čímsi novým. Obory ducha, věda, hodnocení, právo, mravnost, náboženství a umění, nelze odvozovat z jevů ryze duševních. Ale ani oblast ducha není zcela nezávislá: »Duch se nevznáší ve vzduchu. Známe jej jen jako nesený život duchový —

nesený jsoucnem duševním, podobně jako jsoucno duševní je neseno ústrojným a ústrojné hmotným » (14).

Hledíme-li na to rozvrstvení jsoucna jako na celek, poznáváme určitou zákonitost vzájemného poměru vrstev :

1. Každá vrstva má své principy, zákony nebo kategorie. Podstata jedné vrstvy se nikdy nedá chápat z kategorií vrstvy jiné a to ani z kategorií vrstvy vyšší, ani vrstvy nižší. Vyšší kategorie nepřiléhají a nižší nestačí.

2. Vyšší vrstva je vždy nesena vrstvou nižší. V tom smyslu nemá vyšší vrstva bytí samostatné, nýbrž jen » spočívající ». To spočívání lze chápat jako průchodnou závislost vyššího na nižším : bez hmotné přírody není života, bez života není vědomí, bez vědomí není ducha. Směr té závislosti se nedá obracet : nelze říci, že bez života není hmoty, bez vědomí že není života a bez ducha že není vědomí — skutečnost svědčí o opaku. Ta závislost vyššího na nižším znamená, že prvky nižší vrstvy jsou obsaženy ve vrstvě vyšší, na příklad neživé látky v organismu. Přitom nemohou vyšší vrstvy prolomit skladbu vrstev nižších, nýbrž mohou ji pouze » přetvořit ». Nižší si uchovávají svou zákonitost. Nižší kategorie jsou prostě silnější. » Zákon síly » je základní zákon kategoriální závislosti.

3. Závislost vyšší vrstvy na nižší neznamená újmu její samostatnosti. Nižší vrstva je jen nesoucí půda, *conditio sine qua non*. Zvláštnost a svéráz vyššího má zcela volné pole činnosti. Ústrojné je neseno hmotným, ale jeho životnost a tvarové bohatství nepocházejí z hmotného, nýbrž přistupují k němu jako něco nového. Podobně je novotou duševno nad ústrojenstvím, duchovno nad duševnem. Ta novota, kterou každá vrstva začíná, není nic jiného než samostatnost nebo » svoboda », která omezuje závislost na přirozenou míru a tak způsobuje, že vyšší existuje spolu s nižším v průchodním kategoriálním poměru.

Všechny filosofické teorie počítají se závislostí vyššího na nižším, ale se samostatností v závislosti nikoli. Avšak není závislosti úplné a proto nelze vysvětlovat svět z jediného principu ani postupem » zdola «, ani postupem » shora «. Pokusům vysvětlovat vyšší z ižšího brání zákon síly, pokusům vysvětlovat nižší z vyššího brání zákon svobody (15-16).

Podle toho lze říci, že pro postavení ducha je podstatné, že je jsoucnem » neseným « a zároveň » samostatným «. To obojí se nevyklučuje, jsou-li oba pojmy správně chápány. Samostatnost ducha neznamená, že duch je odloučen od nižšího jsoucna, a nesenost neznamená, že duch se skládá z toho, čím je nesen. Samostatné jsoucno nesmíme brát jako rozložitelné na činitele, na nichž závisí. Příznačnou vlastností ducha je samostatně spočívající stavba.

Duchové jevy jsou sice velmi složité, ale duch sám není něčím složeným. Zkoumáme-li složky duchového života, zejména myšlení, naději, důvěru, bázeň, poznáváme, že je nelze vysvětlit z prvků hmotných. Tím méně pak vyšší jednotky duchového života, osobu, společenství, dějinného ducha. To jsou celostní útvary svého druhu. Jelikož duch » spočívá «, má i určité vlastnosti jsoucna nižšího a nemůže se od nich odpoutat. Ale v tom je celý jejich význam. Ze závislosti ducha na nižších vrstvách neplyne, že duch se z nich skládá. Podstata ducha je v jeho vysoké individualitě, osobnostním a svobodném životě. Proto je vůbec nemožné ducha nějak » vysvětlovat «. Lze jen popsat jeho podstatné vlastnosti (53-54).

Své myšlenky o vrstvách jsoucna Hartmann rozvinul a ještě více zdůraznil v knize *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (Walter de Gruyter, Berlin 1940). Svět je složen ze čtyř kategoriálních vrstev, které spolu hraničí, ale jsou jaksi ztrnulé: je to vrstva neživé látky, vrstva ústrojná, vrstva duševní a vrstva duchová. Není přípustné pře-

kračovat hranice vrstev ani směrem nahoru ani směrem dolů (90). Rovněž je nutné přísně odlišovat vrstvu duševní a duchovou. Vysvětlovat zjevy duchové z duševna je psychologismus, vysvětlovat duševno z ústrojného je biologismus, vysvětlovat ústrojné z neústrojného je materialismus — a to vše znamená překročení hranice směrem nahoru (190).

Hartmann odmítá antithetický radikalismus populárního nazírání na svět. Většinou se lidé domnívají, že je nutno vysvětlit svět buď shora — a to vede k uznání všemoci ducha, nebo zdola, a to vede k uznání všemoci hmoty. Kdo se odvrací od víry v Boha, poněvadž se mu nezdá, že by svět byl stvořen od Boha, upadá slepě do materialismu. A komu nevyhovuje plochost materialismu, utíká se k tradičnímu pojmu Boha (*Das Problem des geistigen Seins*, 55-56). Z toho je vidět, že Hartmann neuznává jsoucnost Boha jakožto bytosti ryze duchové, nadsvětné a » nespočívající«, tedy Boha v tradičním pojetí. Uznává nanejvýš jen tak zvaného objektivního ducha jakožto vnitřní jednotu individuí.

Avšak Hartmannův atheismus není založen pouze na odporu proti » metafysické alternativě« hmoty a Boha, nýbrž i na jeho pojetí lidského ducha jako demiurga svobodně uskutečňujícího mravní hodnoty, které jsou samostatnou říší a nemají základ v Bohu. V myšlence Boha vidí Hartmann ohrožení říše hodnot: » Bůh, dovedeme-li ho už vidět v té perspektivě, není nejvyšší a absolutní osoba, nýbrž naopak bytost absolutně neosobní. Pojem Boha by byl s tohoto hlediska záporný pomezny pojem osobnosti vůbec (*Ethik*. Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig, 225). Mravní bytostí není ani Bůh ani stát ani něco nad světem, nýbrž jediné prvotní nositel mravních hodnot a nehodnot — člověk (*Ethik.*, 226).

Hodnota se nestává hodnotou teprve když Bůh ji za hodnotu prohlásí, nýbrž hodnota je sama o sobě hodnotou. Proto odmítá Hartmann náboženskou mrav-

nost a spatřuje v ní » plýtvání mravními silami a mravními hodnotami«. V jeho pojetí člověka nemá Bůh místa a ani ho mít nemůže, poněvadž podle jeho názoru Bůh ruší, ba ničí autonomii hodnot. Kdyby člověku šlo o něco, co je nad ním, i kdyby to byl Bůh, bylo by to mravně zvrácené, byla by to zrada na člověku, který je odkázán sám na sebe (*Ethik*. 738). Hartmannův autonomní člověk nemůže přijmout ani nějaké vykoupení viny. Takové vykoupení — i kdyby pocházelo z milosti Boží a i kdyby bylo možné —, by bylo zlem, a to zlem větším než je vědomí viny: znamenalo by znehodnocení člověka, zbavení svéprávnosti a svobody. V mravním smyslu je vykoupení nehodnota, je to něco, co nemá být. Proti vykoupení musí mravně svobodný člověk postavit vůli k vině, oprávněnou mravní hrdost a sebeurčení (*Ethik*, 745).

Co se týká Hartmannova učení o vrstvách bytí, je třeba říci, že ty vrstvy lze sice odlišovat in abstracto, ale ne in concreto, poněvadž právě v člověku se prolínají a vytvářejí synthesesu bytosti tělesně-duchové, v níž duch podstatně se nelišící od duše je jednotným principem funkcí duševních, smyslových i vegetativních. Duše je útvárným prvkem těla — to se ovšem může vykládat jako překročení hranice směrem dolů, ale říká-li Hartmann, že nižší vrstvy jsou silnější, není-liž to konec konců překročení hranice směrem nahoru? A není to uvíznutí v naturalismu aspoň zčásti? Není to jakýsi seminaturalismus? Jak ob stojí svoboda vyšších kategorií, jsou-li nižší kategorie silnější a jsou-li kategorie vyšší slabší? A tak přes všechny řeči o samostatnosti kategorií je zřejmé, že Hartmann vysvětluje ducha zdola touž metodou jako naturalisté.

Hartmann sice záslužně obhajuje reální existenci a samostatnost ducha, ale neodůvodněně jej odlučuje od oblasti duševna a již v tom bodě popírá sounáležitost všech složek lidské bytosti, takže obraz člověka se rozpadá i přes všechna tvrzení o vzájemné závislosti

kategorií. Jsou-li v člověku duše dvě, jak vysvětlíme empirickou jednotu vědomí a celostní význam pojmu já?

V názorech Hartmannových na člověka jako na bytost mravně autonomní se ozývají myšlenky Feuerbachovy o náboženství jako negaci člověka. Hartmannův ateismus se podstatně liší od dosavadních forem ateismu, neboť materialistům a positivistům byla jsoucnost Boží jaksi žádoucí, jenže buď nedokazatelná nebo vyvratitelná. Kant, který se domníval, že vyvrátil důkazy jsoucnosti Boží, učinil z Boha postulát praktického rozumu. Hartmann však učí, že o Bohu nic nevíme a i kdybychom věděli, platilo by: Bůh nemá a nesmí existovat, má-li existence lidská mít smysl a má-li člověk být svobodný a odpovědný. Tak jako Kantovi je postulátem jsoucnost Boží, tak je Hartmannovi postulátem Boží nejsoucnost. Je to spíše antitheismus než ateismus.

Hartmannova etika je výrazem krajního lidského autonomismu, jinými slovy, lidské pýchy, jak ji vyjádřil jeho myšlenkový souběžec Dietrich Heinrich *Kerler*: »I kdyby mi bylo matematicky dokázáno, že Bůh existuje, nechci aby existoval, poněvadž by mě omezoval v mé velikosti.« (Dopis Maxu Schelerovi.) Hartmann postuluje ateismus ve jménu etiky, ve jménu člověka, jeho důstojnosti, svobody a tvoření. Osobou je mu jen člověk, nikoli Bůh. Jenže ta osoba lidská visí takřka ve vzduchu a nemá kořenů v půdě ontologické. Neboť právem se můžeme tázat: Kde bere člověk tu svou svobodu? Odkud má sílu uskutečňovat hodnoty?

Hodnoty, na které dává Hartmann takový důraz, nejsou hodnotami proto, že Bůh je za hodnoty prohlásil, nýbrž prostě proto, že mají v Bohu svůj prazáklad a pravzor. Hodnoty jsou odleskem dokonalosti božské a nestávají se tím, čím jsou, teprve nějakým mravním úsilím lidským. Hodnoty jsou dobra nám blízká.

Ale teprve poměr k Dobru naprostému, Hodnotě hodnot, nás zavazuje a nutká, abychom je hledali a

uskutečňovali. Že člověk není bytostí zcela autonomní, ukazuje už sama jeho vázanost na hodnoty a jeho svědomí. Konec konců je každému něco hodnotou. Každý vidí v něčem smysl své existence. Kdo nevěří v Boha, může upsat svou duši ďáblu, kdo neusiluje o hodnoty pravé, pachtí se po pahodnotách. Jen ten, kdo by řekl: Není pro mne hodnoty, by byl člověk cele proniknutý ničemností a nevěrou — ale takového člověka není.

Etika odloučená od náboženství je nemožnost: proto i ten, kdo chce vytvořit mravnost bez náboženství, končí v náboženství, které je uctíváním vlastního já, v sebezbožnění, a na místo Boží dosazuje člověka. Správně říká Berdjajev, že není ateistů, že jsou jen modláři (Nicolas Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. J. B. Janin, Paris 1947, p. 14).

Luther učil, že Bůh je vše a člověk nic. Hartmann to obrací naruby a učí, že člověk je vše a Bůh nic. V jeho etice vrcholí moderní *hybris*, zpupnost člověka autonomního, předobrazená v parabole o ztraceném synu, který opustil dům otcovský, poněvadž toužil po nezávislosti a samostatnosti. V knize *L'enfant prodigue* velebí André Gide tu vůli k samostatnosti jako počátek lidské svobody a vlastní odpovědnosti: to mluví z hlubin moderní, od Boha odvrácené duše, která se domnívá, že k lidské samostatnosti je nutně třeba odluky od Boha. Že pravá samostatnost je v osvobození od hříchu, je těm emancipovaným duchům neznámé. Ale mělo by jim být známo, že popřením Boha se řítí i sloupy mravní odpovědnosti a otevírá se cesta vertikálnímu barbaru, který nepřichází ani od východu ani od západu, nýbrž vynořuje se z našeho středu jako nejsurovější bestie neznající úcty k člověku. Neboť důstojnost člověka je zakotvena ve víře v Boha. A již Dostojevskij řekl jasně: » Není-li Boha, není ani člověka. «

Z á v ě r

Jedna zásluha filosofie života je nepopíratelná. Obrací se proti racionalisaci života, táže se po smyslu lidského života, jenž nemůže být jen v technické, civilizační a organizační činnosti; táže se po podstatě člověka, jež se nevyčerpává jen výrobností a jež v důsledku svého včlenění v tělesně-duševní jednotu se neomezuje jen na pouhý rozum a účelovou vůli. Táže se po celém člověku a táže se po hodnotě člověka. To jí nemůžeme upřít a v tom smyslu nemůžeme neslyšet její hlas.

BIBLIOGRAFIE

- Lydie Adolphe, *La philosophie religieuse de Bergson*. Presses universitaires de France, Paris 1946.
- Otokar Balcar, *Prameny náboženství v pojetí Henri Bergsona a ve světle ethnologie*. Kroměříž 1948.
- William Barranger, *La pensée de Nietzsche*. Bordas, Paris 1946.
- Isidora Bauer, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei Georg Simmel*. Akademie-Druck, München 1961.
- I. Benrubi, *Souvenirs de Bergson*. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris 1947.
- André Cresson, *Bergson*. Presses universitaires de France, Paris 1946.
- Milič Čapek, *Henri Bergson*. Nakladatelské družstvo Máje, Praha 1939.
- Otokar Fischer, *Friedrich Nietzsche*. J. Otto, Praha 1914.
- Karl Haeberlin, *Einführung in die Forschungsergebnisse von Ludwig Klages*. Niels Kampman, Kampen a/Sylt 1934.
- Daniel Halévy, *Nietzsche*. Grasset, Paris 1944.
- Johannes Hessen, *Geistesströmungen der Gegenwart*. Herder, Freiburg im Br. 1937.
- Jacques Chevalier, *Bergson*. Plon, Paris 1934.
- V. Jankélévitch, *Bergson*. Alcan, Paris 1930.
- Hans Kern, *Von Paracelsus des Klages*. Studien zur Philosophie des Lebens. Alexander Boss, Berlin 1942.
- Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, J. A. Barth, Leipzig 1930.
- R. Lacombe, *La psychologie bergsonienne*. Alcan, Paris 1933.
- G. Maire, *Bergson, mon maître*. B. Grasset, Paris 1935.
- Antonín Podlaha, *Bedřich Nietzsche a jeho filosofie*. V. Kotrba, Praha 1903.
- René Le Senne, *Introduction à la philosophie*. Presses universitaires de France, Paris 1947.
- A. D. Sertillanges, *Henri Bergson et le catholicisme*. Flammarion, Paris 1941.
- A. Thibaudet, *Le Bergsonisme*. Nouvelle Revue Française, Paris 1924.

9. EXISTENCIALISMUS

Existencialismus vznikl z odporu k filosofii idejí a z příklonu ke konkrétnímu bytí, to jest k onomu způsobu bytí, který je určitému člověku vlastní. Na rozdíl od filosofie pravdy lze pokládat existencialismus za filosofii skutečnosti. Na rozdíl od filosofie objektivující jej lze označit jako filosofii subjektu, což však samo o sobě neznamena subjektivismus. Na rozdíl od filosofie, která hledá podstatu, hodnotu a smysl věcí, je existencialismus filosofie velikého vystřízlivění. Musíme si totiž přiznat, že neznáme plně skutečnou podstatu věcí, že nechápeme cele jejich hodnotu a nerozpoznáváme dokonale jejich smysl. Filosofie se zakládá na jedné straně na důvěře v rozum — na přesvědčení, že lidský rozum je schopen poznat pravdu, ale na druhé straně i na nedůvěře v rozum — na zjištění, že lidské poznání je omezené.

Aby člověk dokonale chápal podstatu, hodnotu a smysl věcí, musil by být obdařen inteligencí povýšenou nad světový řád, rozumem svrchovaným a s naprostou jistotou poznávajícím. Avšak lidské poznání směřuje prvotně nikoli k ideám, hodnotám a smyslu, nýbrž k »věcem« a začíná vždy předměty hmotnými, jak učí svatý Tomáš (S Th 1 q 88 a 1 ad 2). A dokonce, jak též učitel připomíná, je duševní život člověka jen utvářitelnou možností, která teprve vlivem věcí a to věcí hmotných se uskutečňuje, a dokonce i sebepoznání ducha je možné jen prostřednictvím »hmotných věcí« (*Ver* q 10 a 8 corp.). Lidské poznání je uzemněno. Všechny idealismy jsou jen předstíráním ryzí ducho-

vosti, které člověk nemá. Duchovost lidské duše je duchovost nedokonalá, vnořená v smysly a v hmotu. Meze smyslů jsou i meze lidského ducha (S Th 1 q 12 a 13), takže to, co není smyslové, může být poznáno jen negativně, což znamená, že nevíme, co to je, nýbrž jen, co to není.

Člověk má existenci na zemi a v zemi — neboť před tím byl jen ideou a možností. Neexistuje nějaký člověk » o sobě «, nýbrž existuje jen individuální člověk v čase a prostoru, člověk nyní a zde. Existence tedy znamená bytí nyní a zde. To bytí je darované, propůjčené a nevlastní. Je to vlastně nebytí. Člověk je pouhá obdoba Jsoucna. Jsoucno vlastní a jediné je Bůh. Existence člověka znamená stvořenost, závislost a nahodilost. Člověk je nic, s kterým se jedná, jako by bylo něčím. Existence tedy znamená vystřízlivění z pocitu vlastní velikosti, důležitosti a hodnoty. Existence znamená ryzí věčnost a odvržení všech příkras. Existence je cesta k pokoře.

Ve své nejnižší hranici je existence » holým bytím «, které zůstává, i když vše ostatní — záměry, ideály a díla se hroutí. To je existenční minimum pouhého vegetování. To je život, o němž lze říci, že je zde. Ale život člověka není jen spočinutí na té nejnižší hranici. Je to právě ex-sistence: *ex* znamená vykročení, vzmach a rozlet k něčemu vyššímu. Člověk nezůstává tím, čím se narodil. A může umřít větší, než ho matka zrodila. Je sice učiněn z ničeho, ale ne pro nic, nýbrž pro něco, pro věčný cíl, pro to, » čeho oko nevidělo ani ucho neslyšelo a co nikdy na mysl lidskou nevstoupilo «. Člověk není uzavřen v sebe. Jeho bytí není in-sistence, bytí v sobě, nýbrž ex-sistence, bytí ze sebe, ono bytí, které člověk sám utváří svým umem, vůlí a činností. Člověk je bytost tvůrčí, která se snaží učinit z ničeho něco, je zaměřena k dokonání poznání i díla, byť se někdy podobala Sysifovi vždy znovu válejícímu balvan do vrchu a Tantalovi vzpínajícímu se po plodech, jež vždy znovu unikají.

Roger *Troisfontaines* vystihuje existencialismus jako vášnivý návrat individua k své svobodě, jehož účelem je najít smysl bytí v rozvoji jednání (*Existentialisme et pensée chrétienne*. E. Nauwelaerts, Louvain - J. Vrin, Paris 1946, p. 44). A tu jsou dvě možnosti. Buď člověk vychází ze sebe, pracuje a tvoří jen proto, že nemůže zůstat v sobě: a to je tvoření pro tvoření, práce pro práci, kolotání v kruhu, jehož smysl je neznám a jehož koncem je smrt. Je to pouhé *ex*. Vyjadřuje se to nejčastěji heslem, že existence je před esencí, že člověk se nerodí, nýbrž stává, že člověk je budoucnost člověka (J. P. Sartre), že úkolem člověka je činit a činěním se uskutečnit (*faire et en faisant se faire*), že člověk je úkol a že své essence nabývá teprve uskutečněním svých záměrů. Existence nemá smyslu mimo sebe, předem a odjinud jí daného, čili smyslem existence je existence sama: člověk je jen tím, čím se sám udělá, neboť je úhrnem svých činů (J. P. Sartre).

A jelikož existence nemá jiného podkladu než sebe, je existence čirou svobodou — člověk je odpověden za své činy (ač se nepraví komu a proč). Je zřejmé, že existence takto chápaná je absurdní, bez smyslu, že je to existence holé fakticity, takže jedinou osou filosofie je otázka, stojí-li za to či nestojí žít. Nesmyslnost života dává smysl sebevraždě. Sebevraždou vrací člověk životu urážku životní absurdity a zdůrazňuje životní sebeurčení a osobní smysl. A je druhá možnost: překonání životní absurdity není možné v mezích insistance. *Ex* — znamená vyjít ze sebe ve smyslu pozitivním, jak to vyjadřuje svatý Pavel: » Z něho, skrze něho a v něm « (Řím 11, 36). Lidská existence je dar Boží — člověk je tvor, má počátek v Bohu a jeho lásce, nemůže tedy být jeho existence bez smyslu a účelu. To je platonská *homoiósis to theó*, augustinské: *Fecisti nos ad te*, smysl věčného neklidu lidského srdce, které s Kazatelem poznává marnost lidského pachtění, v Jobovi zlořečí dni svého narození, ale má schopnost naděje a směřuje

z Boha k Bohu v Bohu. A to je existence křesťanská, která je nejen bytím zde a nyní, nýbrž i bytím v Bohu, jenž je *Nunc stans* všudypřítomné a milující. A tak je křesťanská existence insistencí v Bohu a její charakteristikou není absurdnost ani nicota ani smrt, nýbrž tajemství, naděje a život.

1. H l a v n í t h e m a t a e x i s t e n c i a l i s m u

Hlavní náměty existenciální filosofie obojího typu jsou :

a) *Nahodilost lidské existence*. Pro křesťanského existencialistu má lidská existence základ ve svobodné činnosti Tvůrce a milosrdné láске Spasitele. Jsem, ač jsem nebyl — z propasti nicoty mne Bůh povolal k bytí — ta úvaha vede k uvědomění vlastní nicotnosti člověka. A že přesto mne Bůh pojal od věčnosti do svých tvůrčích záměrů a věčnou láskou mne miloval, a Syna svého dal, aby nikdo, jenž v něho věří, nezhyne, ale měl život věčný — to je úvaha budící posvátnou úctu a vděčnost. Pro nekřesťanského existencialistu není nahodilost lidské bytosti mysterium Boží moci a lásky, nýbrž něco ryze a krutě nesmyslného. Člověk je holá skutečnost. Je zde jen tak nazdařbůh, je zde bez důvodu. Heidegger i Sartre to nazývají fakticitou. Člověk je uvržen v bytí vezdejší, aniž byl tázán, přeje-li si toho, a aniž by věděl, za jakým účelem se to stalo.

b) *Neschopnost rozumu*. Mnozí z křesťanských existencialistů příliš zdůrazňují omezenost lidského poznání a stupňují svou protirozumovou skepsi zcela v duchu Martina Luthera, který nazýval rozum (*ratio*) nevěstkou ďáblovou a tvrdil, že rozum není dán člověku k přemýšlení o Bohu, nýbrž jen k přemýšlení o věcech pozemských a všedních. Myšlenky Boží jsou neskonale vyšší než myšlenky lidské, o Bohu se nemá filosofovat, zjevené pravdy je třeba přijmout bez rozumování. Ta-

kový náboženský absolutismus nalézáme hlavně u Kierkegaarda, jemuž je vzorem pravé náboženskosti Job disputující s přáteli a Abraham obětující Bohu svého syna.

Jistěže myšlenky Boží jsou vyšší než myšlenky lidské. A jistěže Bůh je nepochopitelný. Ale nelze jen tak pro nic za nic podceňovat rozum — vždyť je to schopnost daná člověku od Boha, byť omezená. Mezi zjevením a rozumem nemůže být rozpor, když obojí má základ v Bohu. A je-li něco nad rozum (*mysterium*), neznamená to nikterak, že je to proti rozumu (*absurdum*). Zajímavé je, že lutherského podceňování rozumu se chytají i nevěřící existencialisté a nalézají v něm ospravedlnění svého ztotožňování víry a absurdity.

c) *Rozmach*. Existencialismus jakožto filosofie člověka raněného a zoufajícího není filosofií klidu. Naopak. Jak Heidegger, tak Jaspers požadují od člověka rozmach (*Aussprung, Absprung*): člověk není bytost hotová, nýbrž tvořící se vlastním rozhodnutím. Člověk je vlastní projekt, bytost, která ustavičně předstihuje sama sebe. Sartre rozeznává mezi *être-en-soi*, což je bytí o sobě, bytí v sebe uzavřené, nečinné, netvůrčí, soběstačné a hnus budící, a *être-pour-soi*, bytí pro sebe, což je bytí činné, rozvíjející své síly a možnosti, bytí uskutečňující se, bytí prospektivní a odpovědné.

d) *Křehkost*. Člověk je bytost slabá, zranitelná a smrtelná. Jeho křehkost, je-li chápána ve vztahu k Bohu, značí naprostou závislost na vůli Tvůrce, je-li chápána bez vztahu k Bohu, znamená vyvrženost, ohroženost a bezmoc tvora osamělého a opuštěného. Základní pocit toho postavení je úzkost (Kierkegaard) a starost (Heidegger). V tom smyslu ani věřící ani nevěřící nemá výsadní účast na dramatu života a obě strany mají své tragické hrdiny a šašky.

e) *Odcizení*. Z hlediska theologie je člověk následkem dědičného hříchu v rozporu s Bohem, se sebou a bližním. Důraz na ten rozpor je společný všem křesťanským existencialistům. Člověk je tvor odcizený

svým počátkům a základům. Tvor ubohý — král zba-
vený koruny a trůnu — podle výroku Pascalova. Tvrdí-li
se však v duchu lutherském a jansenistickém, že člověk
je zcela a naprosto zkažen, otvírá se cesta Feuerbachovi,
který tvrdí, že víra v Boha je negací člověka a že ná-
boženství je ochuzení a zmaření člověka ve prospěch
Boha. Katolická tradice se ovšem vždy vzpírala těm
osudným důsledkům učíc, že člověk je sice následkem
hříchu dědičného zraněn, ale ne zničen. Zato v athe-
istické větvi existencialismu zaujímá myšlenka odcizení
ústřední postavení. Podle Jasperse je člověk obklopen,
obalen a zavalen se všech stran bytostmi nepřátelskými,
které jej ohrožují svou blízkostí. Zvláštní význam má
v Sartrově existenciálním dušezpytu pojem slizkosti
(*visqueux*). Slizkost je protivný dotyk cizí bytosti. Něco
cizího se lepí na člověka, aby jej zbavilo klidu a svébyt-
nosti. To cizí je někdy minulost, někdy bližní, někdy
svět. Slizkost je ošklivost, hnus a opovržení k člověku,
jeho etice a estetice, jak je vyjadřují francouzští existen-
cialisté ve svých románech a dramatech. Proto Paul-
Henri *Paillou* pokládá za pravého otce existencialismu
Arthura *Rimbauda*, básníka hnusu a pekla na zemi
(*Arthur Rimbaud, père de l'existentialisme*. Lib. académi-
que Perrin, Paris 1947).

f) *Konečnost a smrt*. Základní problém lidské exi-
stence je čas. Čas je jen tam, kde jsou změny. Člověk
je bytost časná a časová, jejíž pozemská existence se
rozvíjí mezi zrozením a smrtí. Heidegger pokládá čas
za ontologický základ bytí vezdejšího (*Dasein*). Již svatý
Augustin analyzuje v IX. knize svých *Vyznání* pojem
času jako něco ilusivního : minulost je to, co již není,
budoucnost to, co ještě není : zbývá přítomnost — ale
řeknu-li *ted'* — již je to minulé, a dokud to neřeknu,
je to ještě budoucí : přítomnost lze rozdělit na libovolné
množství časových úseků, z nichž jedny náleží již mi-
nulosti, jiné budoucnosti, takže ani přítomnost neexi-
stuje. Naše v čas uzavřená existence je podle Heideggra

bytí k smrti (*Sein zum Tode*). I tu je dvojí pojetí : kdežto strach ze smrti zasazuje člověka do ryzí časnosti, jak učí Heidegger, tvůrčí činnost může člověka vysvobodit z tyranie času, jak zdůrazňuje Berdjajev. Konečnost člověka může být chápána jako podstatná a absolutní (Heidegger), ale může být také chápána jako jen relativní, takže je hrozbou jen pro existenci empirickou.

g) *Nicota*. V pojetí křesťanském je člověk jen tvor, jehož jsoucno je nevlastní a darované. Z Boha vychází, k Bohu se vrací, ve všem na Bohu závisí. V pojetí existencionalistů nevěřících je Bůh nahrazen nicotou. Nauka Heideggrova je vlastně jen odtheologisovaná theologie. Člověk se vynořuje z nicoty předporodní a do nicoty záhrobní se propadá smrtí. Jeho existence je v podstatě nicota, marnost, bezútěšnost, prázdno, opuštěnost a zoufalství.

h) *Heroismus*. Je-li člověk bytost vyvržená, opuštěná a nicotná, jak ji chápou atheističtí existencionalisté, je zřejmé, že nemůže odnikud čekat pomoc ve své bídě a že si musí pomoci sám. Tak žádá Heidegger, aby se člověk s kyjem odhodlání (*Entschlossenheit*) v ruce postavil proti neúprosnému osudu. Podobné důsledky vyvozuje Sartre z formule » Existence předchází esenci «. Člověk se definuje činností a odpovědným sebeutvářením. Člověk bez jakékoliv opory a pomoci je odsouzen, aby v každém okamžiku vynalézal člověka. Zoufalství není pro Sartra slepá ulička, nýbrž jen překrada, kterou silní lidé dovedou překročit uvědomujíce si svou svobodu. Psychologická hodnota Sartrových myšlenek o sobě je nepochybná, ale zcela pochybné jsou její prostředky — ani jedna z postav románů a dramat Sartrových není pozitivní, vesměs jsou to lidé ničemní, zbabělí a nerozhodní. Jako athénští pedagogové vychovávali mládež k střízlivosti tím, že jí ukazovali opilé heloty, tak chce Sartre vychovat k hrdinství ukázkami lidské zbabělosti.

Heroismus je ovšem výraz běžný v pravověří katolickém. Světci jsou hrdinové víry a lásky. Světec je utvářen trojím prvkem : lidským, hrdinným a božským.

Podstata křesťanského heroismu je v lásce. Ne neobyčejné skutky o sobě, nýbrž neobyčejná láska, s kterou světec koná skutky ať obyčejné či neobyčejné, je kořenem jeho heroismu. Hrdina Boží je ten, kdo v sobě uskutečnil nejvíc ze svých možností a uskutečnil je pro Boha (Erich Przywara, *Heroisch*. F. Schöningh, Paderborn 1936, p. 160).

Není pochyby, že hlavní themata existencialistická: nahodilost, časnost, omezenost, konečnost, svoboda, odpovědnost a heroismus jsou křesťanského původu. Za téměř dvě tisíciletí shromáždilo lidstvo nesmazatelnou zkušenost, jež má kořeny v křesťanství. Soustřeďující se na konkrétno jsou tudíž existencialisté nuceni tlumočit tu zkušenost, i když ji vyjadřují pojmy nenáboženskými. Je dnes možné myšlení nekřesťanské a protikřesťanské, ale není existenciální zkušenosti, která by byla cizí křesťanství — a tak každý existencialismus je volky nevolky jen komentářem zkušenosti křesťanské.

Všichni existencialisté, ať věřící či nevěřící, zdůrazňují svobodu. Člověk se může rozhodnout pro Boha nebo proti Bohu. Jsoucnost Boží zřejmě nezávisí na mém rozhodnutí. Ale uznat Boha a zařídit podle něho svůj život je výsledek svobodného rozhodnutí. Té svobody se drží všichni existencialisté. A tak zbývají stále dvě naznačené možnosti: buď se rozhodnout pro Boha, jenž je láska, nebo setrvat v satanské pýše svého osamocení. Buď se stát dítkem Božím nebo opicí Boha. A tak může existencialismus být buď filosofií náboženskou nebo filosofií nenáboženskou, případně protináboženskou, že svět dosud takové neviděl.

2. Náboženští existencialisté

Možnost existencialismu náboženského dokazuje řada myslitelů, kteří jsou existencialisty a křesťany zároveň. Gabriel *Marcel* (1889) dospěl k některým thesím

existencialismu ještě dříve než četl Kierkegaarda a Jasperse. Ač vychován bez náboženství, obíral se náboženskou filosofií a mystikou. Zkoumáním mimořádných zjevů duševního života, zejména telepatie, dospěl k přesvědčení, že duchové jsoucno je dřív než otázka jsoucna a že duchovní život se zakládá na neprostředním vztahu mezi » já « a » ty «. Víra není pak nic jiného než zaměření lidského já k Ty absolutnímu, to jest k Bohu. Dotčen milostí přijal 1929 křest. Od té doby se zabýval tematy věrnosti a závaznosti. Závazky může mít člověk jen k osobě. Nepodmíněný ráz věrnosti ukazuje k božskému absolutnu.

Své myšlenky vyjadřuje Marcel v úryvkovitém *Journal métaphysique* (Gallimard, Paris 1927) a *Etre et Avoir* (Gallimard, Paris 1933). V novější době uveřejnil dvou-svazkový spis *Mystère de l'Etre* (Paris 1949-1950), *L'homme problématique* (Paris 1955) a *Le déclin de la sagesse* (Paris 1954). Je též autorem četných dramat, z nichž nejvýznamnější je *Le monde cassé* (Desclée de Brouwer, Paris 1933).

Marcelova filosofie se nazývá i neosokratismem: jejím heslem a náplní je Sokratovo » Poznej sám sebe ! « Lidská existence nemá podle Marcela nic společného s Descartovým *cogito*. » Prožívám « je původnější než » myslím «. Analýsa toho » prožívání « je Marcelovi jedinou cestou k poznání povahy bytí. Pokud jde o poznání Boha, odmítá Marcel jakýkoliv pokus zavádět Boha do řetězu kausality, neboť to znamená jít k Bohu jako k předmětu, který je mimo člověka. Ve smyslu » konkrétní ontologie « jde ne tak o Boží existenci jako o Boží přítomnost.

Významnou složkou Marcelovy filosofie je i kritika soudobé společnosti založené na racionalismu a technicismu. Zvláštním rysem jeho antropologie je názor, že člověk není pouhý problém, nýbrž mysterium. Na rozdíl od soudobého atheistického existencialismu, který není ničím jiným než výrazem beznaděje — ani nemůže být

něčím jiným, neboť člověk ponechaný sobě samému se může stát spíše ničemou než hrdinou — je Marcel především herold naděje, jež je překonáním samoty, pýchy a rozkladu.

V marseilleské konferenci 1933 zdůraznil Marcel, že není možné uvažovat o smyslu života a neuvědomovat si, že jde o mne samého; nic není snadnějšího než tvořit filosofii tragickou — stačí nechat se strhnout vahou lidského osudu a neschopností naděje, která se stává stále obecnějším příznakem moderního člověka. Filosofie nemůže ignorovat křesťanství. Jako nelze filosofovat, jako by neexistovaly výboje pozitivní vědy, tak nelze filosofovat, jako by neexistovala staletí duchovní a mravní zkušenosti křesťanství (Gabriel Marcel, *Stav ontologického tajemství a konkrétní přiblížení k němu*. Stará Říše na Moravě 1946, p. 60).

Louis *Lavelle*, profesor na Collège de France, nar. 1883, rozvíjí ve své *Introduction à l'ontologie* (Presses universitaires de France 1947) thesi klasické filosofie o totožnosti bytí a dobra a ukazuje, že nelze odlučovat ontologii od axiologie a rovněž ne pojem existence od pojmu hodnoty. Vědomí je nejen rozum, ale i vůle — a tak rozum nemůže poznávat jsoucno, aniž by mu nepřisuzoval i vlastnosti, které je zároveň činí i předmětem vůle. Člověk žije sice ve světě smyslovém, ale je bytost rozumová. Ty dva světy nejsou vedle sebe nebo nad sebou, nýbrž v sobě vzájemně se prolínající v lidské přirozenosti. Máme tělo, ale nejsme jen to tělo. Smysl naší existence je v tom, že ustavičným sebehledáním tíhneme přes sebe a nad sebe a to nutkání překonat sebe je důkazem, že máme účast na Jsoucnu plném a že existujeme jen proto a pokud jsme ho účastni. Tu nauku účasti (*doctrine de participation*) hlásá Lavelle hlavně v dílech *De l'acte* (F. Aubier, Paris 1937), *De l'être* (F. Alcan, Paris 1927), *La présence totale* (F. Aubier, Paris 1934), *Du temps et de l'éternité* (F. Aubier,

Paris 1945). I. M. *Bochenski* považuje ze omyl pokládat Lavella za existencialistu a vidí jej spíše jen na rozmezí filosofie existence a filosofie jsoucna jako hlavního představitele » filosofie ducha « ve Francii (*La philosophie contemporaine en Europe*. Payot, Paris 1962, p. 168-9).

Nikolaj Alexandrovič *B e r d j a j e v* (1874-1948) buduje svou filosofii svobody na křesťanském učení o nekonečné ceně lidské duše a na křesťanském paradoxu, že člověk nalézá sebe, podrobuje-li se nadlidskému principu, a naopak, že sebe ztrácí, odloučí-li se od něho. Bůh čeká od člověka svobodný úkon lásky a svobodné tvoření. Tvořit může člověk jen ve jménu bytosti vyšší než je sám. Tvoří-li ve jménu vlastním, a zdůrazňuje-li tvořením sebe, propadá se v nicotu. Člověk se musí řídit tvůrčí etikou, to jest nosit dobro v sobě a nechat je ze svého nitra vyzařovat (*De la destination de l'homme*. Essai d'éthique paradoxale. Éditions » Je sers «, Paris 1935). Problém člověka je problém svobody. A svoboda lidská je odleskem svobody Boží. Není-li Boha, není ani člověka. Člověk odbožštěný se proměňuje v stroj. V knize *Essai de métaphysique eschatologique* (Aubier, Paris 1946) definuje Berdjajev svou filosofii jako filosofii subjektu, filosofii ducha, filosofii svobody, filosofii dynamickou a tvůrčí, personalistickou a eschatologickou. Eschatologií rozumí konečné vítězství lidského ducha nad objektivací, to jest nepřislušným promítáním ideí do řádu skutečnosti. Proti zotročující a odosobňující síle objektivace se bouří svědomí Berdjajevovo v knize, která má příznačný název: *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* (Aubier, Paris 1946). Osobní hodnota člověka znamená víc než historické hodnoty státu, než mocenské postavení národa, než výboje technické civilisace. Je třeba nastoupit cestu eschatologického personalismu a to vypětím všech tvůrčích sil v člověku k uskutečnění říše Boží, jež je říší svobody. V poslední své knize *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*

(J. B. Janin, Paris 1947) soustřeďuje Berdjajev své myšlení ještě více k dokonání všeho a zná již jen jedinou metafysiku, metahistorii. Vše, co je existenciální, je historie, dynamismus a cíl; existence v čase uniká do věčnosti, pádí ke konci, jenž však není smrt, nýbrž jen proměna.

Ferdinand *E b n e r* (1882-1831) se zabýval již před Heideggrem a Jaspersem otázkou lidské existence (*Das Wort und die geistigen Realitäten*. Pneumatologische Fragmente. Innsbruck 1921). Člověk v pojetí Ebnerově je bytost dialogická, lidské já hledá své ty. Ebner klade důraz na osobnost a odmítá idealismus a pantheismus, poněvadž lidská existence v nich zaniká. Lidská skutečnost není poměr k nicotě, ani poměr k něčemu, nýbrž poměr k Někomu, to jest k Bohu. Nejvyšším a posledním ty pro lidské já je Bůh. Člověk má schopnost podrobit se Bohu (Tomášova *potentia oboedientialis*). Tu schopnost nazývá Ebner *pneuma* na rozdíl od *psyché*, jež mu značí já osamocené a do sebe obrácené. Osamocenost je v podstatném rozporu s lidskou přirozeností. Vlastní a plná bytnost člověka se projevuje v poměru osobního já k osobnímu ty. Bída lidské existence je jedinečně v tom, že člověk se může svobodně vyřadit (*ex-sistere*), z živého uvrhnout v duchovní nicotu (Theodor Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*. Die Frage nach der menschlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung. Fr. Pustet, Regensburg 1936).

Peter *W u s t* (1884-1940) se již ve svých ranných úvahách filosofických zamýšlel nad záhadou lidské existence. Podstata člověka se mu jevila ve dvou těžištích, v těžišti těla a těžišti duše, v antagonismu nutnosti a svobody. A poznával, že svobodu lze hledat jen tam, kde se vynořuje tajemství osobnosti. I dějiny chápal jako rozkyv mezi bodem relativna a absolutna uplatňu-

jící se svobodou (*Naivität und Pietät*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1925). Odtud postoupil Wust k otázce věčného neklidu lidského ducha v knize *Die Dialektik des Geistes* (Benno Filser, Augsburg 1928). Vystoupiv na katedru filosofie v Münsteru zosnoval vlastní výklad lidské existence a podal jej v knize *Ungewissheit und Wagnis* (Kösel-Pustet, München 1937). Označuje člověka jako *animal insecurem*, jako bytost proniknutou nejistotností: člověk není nikde doma, ani v oblasti hmotné, ani ve světě duchovém, není podroben nutnosti, ale také není zcela svoboden. Člověk nenalézá plné jistoty ani na poli vědy ani na poli filosofie, ba i proti jistotě spásy jednotlivého člověka, jež není jistotou víry, nýbrž jen jistotou mravní, stojí ustavičná pochybnost. Z šerosvitu své mnohonásobné nejistotnosti se musí člověk odvážně probojovat k pravé moudrosti a k naději v život věčný.

3. Martin Heidegger

Martin *Heidegger* se narodil v Messkirchen (Badensko) 1889. Za svých studií ve Freiburgu se seznámil s Rickertem a později s Husserlem. R. 1914 předložil disertaci: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (J. A. Barth, Leipzig 1914). Po svém jmenování docentem na freiburské universitě uveřejnil 1916 habilitační práci *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (J. C. Mohr, Tübingen 1916). R. 1923 byl jmenován profesorem v Marburgu a tam připravil své velké dílo *Sein und Zeit*, jehož první část, jediná, kterou dosud uveřejnil, vyšla 1927 (Max Niemeyer, Halle a. d. S. 1935). Bezprostředně po vydání té knihy přijal jmenování do Freiburgu v době, kdy Husserl odcházel do výslužby. Ve sborníku k počtě Husserlově uveřejnil nejvýznamnější ze svých prací *Vom Wesen des Grundes* (Max Niemeyer, Halle a. d. S. 1931). Téhož roku vydal velmi významnou historickou studii *Kant und das Problem der Metaphysik* (Cohen, Bonn 1929). V r. 1933 se stal rektorem university ve Freiburgu, ale po několika

měsících se úřadu vzdal. Po delší přestávce vydal knihu z oboru estetiky *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Langen und Müller, München 1937).

Svůj hlavní spis *Sein und Zeit* věnoval Heidegger svému učiteli a předchůdci na universitě freiburské, moravskému rodáku z Prostějova Edmundu *Husserlovi*. Tento učitel Heideggerův nechává zcela stranou staré otázky hmoty a ducha, starost o vysvětlení jevů a původ jsoucna — to vše dává » do závorek « : zajímá jej jen podoba toho, co jest. A tu podobu lze popsat jen v zrcadle vědomí : » já « je jediná věc přístupná bezprostřednímu poznání. Husserlova metoda je popis obsahů vědomí : vědomí je totiž vždy vědomím něčeho, myslíme vždy na něco, vzpomínáme vždy na něco. Vylučováním obsahů vědomí dobírá se pak Husserl forem bezobsažných, jež jsou konkrétně poznatelnou stavbou jediného přímo postižitelného jsoucna. Metodou svého učitele postupuje i Heidegger. Fenomenologický ten postup by se dal řecky vyjádřit : *legein ta fainomena* — číst nebo lépe odhalovat jevy, odkrývat věci skryté pod jevy. Jinými slovy : proniknout k věcem samým.

Heidegger zastává názor, že ontologie je možná jen jako fenomenologie (*Sein und Zeit* 4). V tom smyslu pak rozeznává pouhé bytí (*Sein*) a bytí vezdejší (*Dasein*). Pojem bytí je nedefinovatelný (*Sein und Zeit* 4). Bytí je vůbec vše, co je. Bytí vezdejší (*Dasein*) je pak způsob, jak člověk je, čili to, co ho odlišuje od světa a pouhého bytí. » Bytí samo, k němuž se bytí vezdejší tak nebo onak chová nebo může chovat, nazýváme existencí « (*Sein und Zeit* 12). Pro bytí vezdejší je svět jen určitý obsah vědomí. To zní zcela idealisticky, ale u Heideggera, kterému nejde o objektivní kosmologii, to znamená : svět, pokud si jej uvědomujeme. Okolní svět je jen nástroj, který je po ruce. A nástroj je něco k něčemu (*Sein und Zeit* 68). Heidegger rozeznává totiž *Vorhandensein* a *Zuhandensein*, čili věci, které prostě jsou, a

věci, kterých k něčemu užíváme. Vnější svět má v jeho názoru význam jen ve smyslu *Zuhandensein*. První, co člověk poznává, je » uvrženost « v bytí vezdejší. Nepoznává to rozumovou úvahou, nýbrž bezprostředním pocitem (*Befindlichkeit*), životní náladou. Tou náladou nerozumí Heidegger nějakou pohodu mysli, naopak, právě když člověk není » v náladě «, když se mu život oškliví nebo ho děsí, je v nejvlastnější náladě, v nejlidštějším pocitu svého bytí vezdejšího. A v té náladě se stává zřejmým, že otázka odkud a kam je zcela temná (*Sein und Zeit* 134). Podstatou bytí vezdejšího je prostě uvrženost. Bytí vezdejší neví, odkud pochází a kam směřuje, ví pouze, že je zde a že má být. V tom je nejasná a skličující stránka lidské existence. *Dasein* je tíha — proč, nevíme, poněvadž rozumové uvažování je příliš chabé proti prvotnímu zážitku životní nálady (*Sein und Zeit* 134). Bytí vezdejší je moje bytí, jeť takové a ne jiné, ač by mohlo být jiné, pociťuji je prostě jako nutné břímě své uvrženosti. Jeho původ je v nicotě, neboť nevím nic o uvrhovateli; nevím, kdo a proč a k čemu mne uvrhl v toto bytí.

A jako původ, tak i budoucnost je temná. A poněvadž člověk kráčí v temnotě, zachvacuje ho úzkost, která je základním pocitem vyplývajícím z toho, že člověk je » ve světě «. Pojmu úzkost hojně užívá Sören Kierkegaard (*Der Begriff der Angst*, Diederichs, Jena 1923). U Kierkegaarda má ten pojem význam náboženský: » V samém nitru člověka je úzkost, že by mohl být Bohem zapomenut. « Heidegger však označuje úzkostí ryze lidský stav, ohroženost, vratkost a nejistotnost člověka tváří v tvář nicotě, to jest možné nemožnosti své existence (*Sein und Zeit* 265). Ta úzkost není strach. Strach je sice také existenciální možnost bytí vezdejšího, byť ne jediná, ale úzkost není přechodný a případný, nýbrž základní a trvalý stav člověka. Kdo se bojí, bojí se něčeho. Strach se vztahuje k něčemu určitému. Ale úzkost se nevztahuje k ničemu. Člověk cítí,

že je sám a že je uvržen v bytí vezdejší. Poznává, že se vynořil z nicoty a zakouší možnost nebytí. Cítí se postaven v bezedné prázdnotě nicoty. Žije v nesčíslných předtuchách budoucího zla, které nemůže zvládnout a překonat. Nemůže nežít v úzkosti, poněvadž budoucnost je stále nejasná a nejistá. Může sice uvažovat, co asi přijde a snažit se, aby tomu zabránil, ale konec konců se musí podrobit tomu, co přijde.

Myslí-li člověk do minula, uvědomuje si, že počáteční mezí jeho existence je zrození. Myslí-li do budoucna, nalézá poslední, jediné jistou možnost, a to je smrt. Smrt je krajní nepřekonatelná možnost mého jsoucna. Jakkoliv vzdálena, je smrt podstatnou věcí mého života (*Sein und Zeit* 240). Člověk nezajde jako zvíře a nepřestane jako déšť. Smrt člověka není konec bytí, nýbrž bytí ke konci. Smrt je způsob bytí, který na sebe bere člověk, jakmile se stane člověkem (*Sein und Zeit* 245). Ve smrti je člověk nejvíc člověkem, ve smrti » přichází k sobě « v nejvlastnějším smyslu, poněvadž bytí vezdejší je bytí k smrti (*Sein zum Tode*).

Z noci předporodní vychází člověk a do noci posmrtné se pohřžuje. Tu skutečnost připomíná člověku svědomí. Svědomím rozumí Heidegger hlas, který stále přivádí člověka k vědomí, že pochází z nicoty a směřuje k smrti. *Dasein* je minulost člověka, vynoření z nicoty, ale také je to budoucnost člověka, totiž smrt. Podstatným rysem bytí vezdejšího je tudíž čas. Člověk je bytost časná. » Okamžik « je onen bod vezdejšího jsoucna, v němž si člověk plně uvědomuje, odkud a kam, a chápe své bytí jako celek.

Sevržen pocitem vynoření z nicoty a bytí k smrti prožívá sice člověk svou vezdejšnost, ale nevydrží v té » pomezí situaci « a hledí zapadnout do bezmyšlenkovitosti, všednosti, prostě do oblasti, kterou Heidegger nazývá *das Man* (*man handelt, man redet, man unterhält sich, man denkt nicht nach*). *Das Man* je únik do všednosti. *Dasein* je odkázáno na své okolí a tudíž vždy

v nebezpečí, že podlehne pouhému bytí. To nebezpečí viděl Kierkegaard jako oddání měšťáckému pohodlí. Člověk z ulice nemyslí na smrt a aby se zajistil, vytváří idoly : Boha, lidstvo, vědu a jiné. Avšak svědomí volá člověka a vytrhuje ho opět z všednosti, ze života neautentického k životu autentickému. Člověk pak poznává svou vinu. Vina se tu však nebere ve smyslu etickém, nýbrž metafysickém. Vina prostě náleží k podstatě bytí vezdejšího (*Sein und Zeit* 283). Bytí vezdejší jako takové je vinno, poněvadž jeho existenciálem je nicotnost. Tím, že se člověk rozhoduje pro jednu z nescíslných možností a tak ničí všechny ostatní, je člověk vinen. I jeho rozhodování je zatíženo nicotou.

Důležitý, ač ne zcela jasný a jednoznačný je Heideggerův pojem transcendence. I když je člověk uvržen v bytí vezdejší, je schopen transcendence, může přesáhnout, přechýlit své postavení, ovšem ne směrem k Bohu, poněvadž Boha není, ale směrem k světu, lidem a budoucnosti. Transcendence nemá ráz náboženský a je čímsi immanentním : je to transcendence v immanenci.

Svůj život může člověk podle Heideggera zvládnout jen rozhodností (*Entschlossenheit*). Člověk přijímá své bytí vezdejší tak, jak je a jak je mu uloženo. A tak není Heideggrova filosofie nic jiného než popis lidské existence přijímající úděl nicotnosti, časnosti a konečnosti. Člověk říká svému životu rozhodné ano a hrdinsky jej bere na sebe bez nepřípustného zastírání a laciného utěšování. Existence člověka je existence tragická. Hledat útěchu ve světě nadsmyslovém je známkou vnitřní slabosti a zbabělým sebeklamem. Člověk se musí přiznat sám k sobě, jak je, mít odvahu být člověkem i před tváří smrti, k níž je odsouzen. V tom je jediné možné vykoupení, vše ostatní je iluze. Bytí ve světě nemá vyšší instance svých možností než smrt (*Sein und Zeit* 313).

To je hrubý nárys Heideggrovy filosofie. Ve své knize o Kantovi se Heidegger sám děsí věty, kterou

vyslovil ve své přednášce *Was ist Metaphysik?* : *Ex nihilo omne ens qua ens fit* — a táže se : » Jak se máme tázat na konečnost člověka ? « Otázka se tedy omezuje : Heidegger se neptá po bytí, nýbrž po bytí konečném. Ať tak, či onak, z rozborů Heideggrových vyplývá, že bytí je totéž, co bytí vezdejší, bytí vezdejší je uvrženost, uvrženost je časnost, časnost je bytí k smrti a to vše je nicota.

Filosofie Heideggrova znamená především rozchod s dosavadními filosofiemi podstaty, které nedovedly vyjádřit skutečnost konkrétního člověka : idealisté učinili z člověka pouhou ideu, naturalisté pak pouhou část přírody. V každém případě byl konkrétní člověk zkreslen. Ale Heideggrova filosofie znamená i rozchod s filosofy života mluvícími o tvořivém vývoji, životním rozmachu a živelné síle biosu. Heideggrovy výrazy » uvrženost «, » vezdejšínost «, » časnost «, » nálada «, » všednost « zní proti poměrně konkrétním termínům filosofů života velmi abstraktně a obecně, ač celkově je jeho myšlení zaměřené k člověku konkrétnímu. Odklon od filosofie života lze vidět i v Heideggrově omezení na vědomí a jeho obsahy, jímž se blíží idealismu Heglovu. Tím omezením se jeho analýsa zúžuje na zkoumání jevů daných poměrem subjektu k objektu. Přitom však objekt sám zůstává pomínut : bytí se vysvětluje ze své vezdejšínosti. A už to prozrazuje, že Heidegger není věren své základní zásadě : k věcem samým.

Druhým prvkem jeho metody je pozorování existence výhradně v její skutečné podobě. Otázka odkud a kam zůstává v temnu. Filosof se sice může omezit na pozorování konečnosti jsoucna a tvrdit, že to jsoucno se vynořuje z nicoty a k nicotě směřuje, ale to není vysvětlení jsoucna, nýbrž vytržení jednotlivých prvků jsoucna z celku a prohlášení jich za jsoucno celé a jediné. Jinými slovy : Heidegger se nazabývá člověkem celým, nýbrž jen jeho konečností a časností. Nevysvětluje celek, nýbrž část, nefilosofuje o člověku, nýbrž jen o

části člověka. Tedy *pars pro toto*. Ale v člověku není jen uvrženost, úzkost a všednost, nýbrž i naděje, láska a touha po věčnosti. A základním pocitem života není jen bytí k smrti, ale také touha po nesmrtelnosti, tedy bytí k životu věčnému. Nelze připustit, že by myšlenka smrti říkala o lidské existenci víc než myšlenka nesmrtelnosti.

Žádá-li Heidegger, aby se člověk rozhodl vzít na sebe svůj bědný a nicotný úděl, je třeba říci, že to není v jeho soustavě nijak odůvodněno. Není mi jasné, proč mám hrdinně přijmout uvrženost, když mé bytí je stejně nicotné. A tak ona *Entschlossenheit* zůstává ryze formální. Přejít od teorie k praxi je u Heideggra zcela libovolný, poněvadž logický závěr filosofie nicoty není a nemůže být odhodlání k hrdinství, nýbrž jen trpnost a zoufalství.

Většina kritiků vidí přitažlivost Heideggrový filosofie v okolnosti, že se v ní obráží náboženská problematika. Je těžké vědět, co o tom soudí sám Heidegger. Ale zdá se, že není dalek pravdy E. Levinas, když v kritice Heideggrový filosofie říká, že rozprava o Bohu neztrácí svou náboženskou podstatu, objeví-li se v podobě rozpravy o nepřítomnosti Boha. Podle některých kritiků mohou pojmy, jimiž Heidegger vystihuje existenci, sloužit s určitým doplňkem k popisu existence křesťanské. To však je omyl, poněvadž konec konců musíme Heideggrovu filosofii pokládat za jeho osobní filosofii, za výraz jeho osobní zkušenosti — a ta není křesťanská.

Všimneme-li si, že v pojetí Heideggrově je *Dasein* nehotové, dynamické, že ční ze sebe, vnímá svět, věci a osoby v něm, že jeho stavem je otevřenost, vztaženost a vztažitelnost, slovem transcendence, a uvědomíme-li si, že transcendence je poměr k jinému, dáme za pravdu Jeanu Wahlovi, který říká, že transcendence nemůže být něco neutrálního, nýbrž že je to buď transascendence (výstup k Bohu) nebo transdescendence (sestup

k zemi). Právě že člověk není schopen žít v mezích své člověčnosti, zvláště když s Heideggrem poznává svou konečnost a smrtelnost, a právě že vyčnívá ze sebe, nutně vystupuje buď k Bohu a v Bohu spatřuje svůj původ a cíl, nebo sestupuje k zemi a ztotožňuje se s přírodou, časností a konečností. V tom směru představuje Heideggrova filosofie nietzschovské vyznání ryzí pozemskosti, k němuž se druží nezdůvodněný požadavek, aby ta ryzí pozemskost byla přijata jako taková. Ale právě to vyznání dusí a naplňuje zoufalstvím. A přijetí nicoty je nesmysl. Jakákoliv zkušenost, která by je ospravedlňovala, je důkazem, že člověk nevydrží ve smyčce konečnosti a že se z ní musí vyvléci stůj costůj.

4. K a r l J a s p e r s

Karl *Jaspers*, narozený v r. 1883, zemřelý v r. 1969, se věnoval původně psychiatrii. Z toho období pochází spis *Allgemeine Psychopathologie* (J. Springer, Berlin 1913). Přechod od zájmů psychologických k filosofickým představuje kniha *Psychologie der Weltanschauungen* (J. Springer, Berlin 1919), která je pokusem o vybudování typologie a zároveň vylíčením duchovní situace v Německu před Hitlerem a duševního stavu německých intelektuálů, kteří nebyli ani pro nacismus ani proti nacismu, ale pohrdali náboženstvím, socialismem a demokracií. V těchto prvních dílech nepodává Jaspers nauku o člověku, nýbrž spíše jen popis sil a potřeb, které se vtělují v určitou soustavu myšlenkovou čili světozor (*Weltanschauung*) ; tuší však v Kierkegaardovi a Nietzschevi mistry nové psychologie a zakladatele nového výkladu člověka. Stěžejním dílem Jaspersovým je trojsvazková *Philosophie* (J. Springer, Berlin 1932). Některé názory v tom díle vyslovené vyložil šíře a přesněji v pozdějších pracích vzniklých většinou z přednášek : *Vernunft und Existenz* (J. B. Wolters, Groningen 1935), a *Existenzphilosophie* (Walter de Gruyter, Berlin 1938). Za hitlerovského režimu byl zbaven profesury na heidelberské universitě hlavně proto, že jeho manželka nebyla arijského původu. Po válce vydal ve Švýcarech knihu, v níž

vyzývá Němce k zpytování svědomí a duchovnímu přerodu : *Die Schuldfrage* (Ein Beitrag zur deutschen Frage. Artemis-Verlag, Zürich 1946). Kromě řady jiných děl vydal v poslední době rozsáhlý spis *Philosophische Logik* 1947 (1103 stran !).

Filosofovat znamená Jaspersovi promýšlet se k bytí. Avšak bytí, které se nám z počátku jeví jako předmět, není pouhý předmět, nýbrž i část subjektu (*Ph* I-13). Konec konců žije člověk ve svém světě podobně jako zvířata žijí ve svém osvětí (*Umwelt*). Člověk žije v čase a prostoru, má své dějiny a své prostředí a to jej po-
znamenává nesmazatelnou pečetí. Svět není celek sourodý a souvislý a není ani zcela dostupný objektivnímu poznání, poněvadž je ve hře i subjekt. Filosofovat ne-
znamená hlásat nějakou nauku, nýbrž spíše přijmout určitý způsob bytí : filosofie je po výtce úkon existence. Svět není jen něco empirického, stálého, nezávislého, nýbrž svět je i to, co miluji a nenávidím. Filosofie nemůže být obecně platné vědění nebo poselství spásy pro všechny : její hodnota je jen v tom, co vyžaduje a k čemu zavazuje, co prorokuje a co probudí — filosofie je vždy jen svědectvím svobody.

Existence je jedinečný subjekt, který místo aby se obracel k vnějšímu světu, objevuje sám v sobě jediný a snad nevyčerpatelný zdroj možností. Táži-li se, kdo jsem, zjišťuji nejprve, že nevím, kdo jsem, ale jsem jist, že jsem, že jsem konkrétní já s nenahraditelným obsahem. Jsem především tělo ; cítím, že jsem s ním spjat v jeho pohodě i námaze, pohybu i klidu. Ale uvědomuji si i rozdíl : být spjat s tělem neznámá být s ním totožný (*Ph* II-28). Stejně se nemohu ztotožnit ani se svými činy : to, co jsem učinil, nevyčerpává všechny mé možnosti a zanedlouho je mi to cizí. Nejsem ani svůj charakter. Neboť jeví-li se charakter jako něco daného, jsem vždy do určité míry na něm nezávislý : a je-li charakter projevem mé svobody, jest jím jen tou svobodou. Mé já je ohnisko možností, jehož jméno je

svoboda. Na každé stránce své *Filosofie* říká Jaspers, že existence je existence možná: to znamená, že existence není nikdy úplný celek, nýbrž něco omezeného a zlomeného.

Základním znakem existence je svoboda. Jen svoboda si může dávat otázku svobody: kdo se ptá na svobodu, na svou svobodu, již je svoboden. Svoboda není skutečnost kosmologická. Svoboda se uplatňuje ve světě, ale není ze světa (*Ph* II-166). Můžeme říci, co svoboda není, ale ne, co svoboda je. Její podstatu lze určit jen záporně. Jádro svobody není v tom, k čemu se rozhodují, jako spíše v tom, že se rozhodují.

Svoboda je totéž, co existence. Jsem ten, jenž volí a který svou volbou rozhoduje o svém bytí. Ba lze říci, že plnost bytí je úměrná rozmachu vůle (*Je mehr Wille, desto mehr Selbst. Ph* II-151). Svoboda není ani nerozhodnost, ani libovůle, nýbrž v určitém smyslu vnitřní nutnost: volím, chci, mám, jsem. Není volby bez rozhodnutí, není rozhodnutí bez chtění, není chtění bez povinnosti, není povinnosti bez bytí (*Ph* II-186).

Existence je ve světě a ve společnosti. Je historická. Je situována v prostoru a čase. Že je člověk mlád nebo stár, muž nebo žena etc., už to znamená omezení: *omnis determinatio negatio*. Žiji v pomezí situací času, prostoru, společnosti, života, okolí, stavu. To vše nazývá Jaspers historicitou (*Geschichtlichkeit*). Existence není odloučena (*losgelöst*); člověk přijímá situace a vyrovnává se s nimi. Proto historicita je spojení svobody a nutnosti (*Ph* II-125-6), ba více, je to spojení času a věčnosti. *Dasein* je *Zeitdasein*, situace se mění, existence trvá. Historicita má rysy konkrétní a je protivou všeho nečasného, abstraktního a obecného. Existence přijímá svobodně úlomek světa a dějin a včleňuje se do běhu života.

Některé z měnících se situací trvají. Jsou to smrt, utrpení, boj a vina. Ty situace může člověk překonat, jen když je přijme. Přijmout smrt znamená mít odvahu

řící : » Je velmi nepravděpodobné, že je nesmrtelnost, rozumí-li se tím časné trvání v nějaké smyslové a empirické podobě vzpomínkové souvislosti s přítomným životem « (*Ph* II-225). Nesmrtelnost je něco hlubšího než empirické bytí. Strach před smrtí není představa budoucího zániku empirické existence, nýbrž představa neexistence : nemohu být živou mrtvolou, existencí mrtvou. Jistotu bytí nemá ten, kdo se bojí o empirickou existenci, nýbrž ten, kdo se o ni nebojí. Jinými slovy : smrt se proměňuje se mnou (*Ph* II-229).

Člověk sní o životě bezbolestném. Proto přijmout utrpení jako pomeznu situaci znamená zřít se utopie štěstí a to je těžší než přijmout smrt, poněvadž ano v tomto případě nemůže jít člověku od srdce. Překonat utrpení znamená přijmout je ; triumf štěstí by znamenal spánek existence (*Ph* II-231). Bolest je zjevením bytí. Život jedinců i společnosti je ovládán násilím ; člověk bojuje o majetek, čest, moc a slávu. Ten boj se maskuje právem, kulturou a láskou. Vzdám-li se boje, budu zničen sám. Vrhnu-li se do boje, utržím rány nebo zahynu. Nikdo nemůže trvale jít cestou násilí ani cestou lásky, která konec konců je také boj, boj proti sobě samému.

Jaspersovo učení o vině je nepochybně klíčem k jeho dílu. Vina tkví v existenci samé. Mé činy někoho zraňují, mé styky vylučují, má volba ubíjí tisíce možností — ba že jsem takový a ne jiný, už to je vina. Já jsem já, jen pokud jsem vinen. A jsem vinen, poněvadž jsem svoboděn. Vina je neomezená a nevyhnutelná. V pojetí Jaspersově ztrácí vina svou povahu mravní a nabývá smyslu ontologického. A poněvadž vina je nevyhnutelná, je třeba ji přijmout — a to již znamená ji překonat. Pohřizuji-li se ve vinu, vystupuji z hlubin své nedokonalosti k Transcendenci : vina je stálou ukazatelkou Transcendence. Vztah člověka k Transcendenci souvisí s pomezny situacemi. A to jim dává radikálně antinomický ráz. Jaspers jmenuje řadu takových protiv : vzdor a oddanost (*Trotz und Hingabe*),

pád a vzestup (*Abfall und Aufstieg*), zákon dne a vášně noci (*das Gesetz des Tages und die Leidenschaft zur Nacht*), bohatství mnohosti a jednota (*der Reichtum des Vielen und das Eine*).

Vzdor a oddanost. V důsledku své svobody může člověk popřít bytí, odmítnout život a spáchat sebevraždu. Člověk si může postavit hlavu. Může vzdorovat. Ale může se také podrobit. Transcendence je zde, v hlubině mého vzdoru a v žízni absolutna. Oddanost se rodí ze vzdoru. Jedna a táž existence vyzývá ke vzdoru i k uctívání. Bůh je skryt. Kdyby se ukázal, zmařil by možnost říci ne a odvahu říci ano; kdo nebojoval proti Bohu, nehledal ho. Člověk je svoboděn, poněvadž Bůh se skrývá. A Bůh nechce vynucenou oddanost, nýbrž svobodu schopnou vzdoru i oddanosti (*Ph III-71-83*).

Pád a vzestup. Existence nemá pevnou půdu pod nohama. Příčiny jsou známé: jsouc vázána na tělo, spjata se svými činy a situacemi, je v pokušení klesnout ve směru své závislosti: ale poněvadž je svobodná, je v pokušení uniknout do naprosté nezávislosti. Je to dvojí pokušení úplnosti — ale ta úplnost není dána: je transcendentní v nejryzejším smyslu slova. Ve všech oscilacích existence je přítomna Transcendence jako absolutní znamení pádu a vzestupu. Existence není nutně spjata s Transcendencí: jejich vzájemný poměr je napětí a paradox — kdyby to tak nebylo, nebylo by ani rozhodování, ani vzdoru, ani oddanosti, ani rozvoje, ani času (*Ph III-83-102*).

Zákon dne a vášně noci. Dnem rozumí Jaspers jas a řád, nocí tmu a vášně. Zákon dne vyžaduje, aby temné síly země a krve byly přetvořeny a zvládnuty. Vášně noci, nemající úkolu ani vlastního cíle, je temná síla zmaru a smrti, rozvratu a viny. Tu antinomii lze vykládat jako protivu přítomnosti Boha a nepřítomnosti Boha. Zákon dne je světlo a světlo je přítomnost Transcendence ve znacích. Svět je Jaspersovi pln znaků. I ty

je třeba luštit. Člověk sám je též znak, to jest obraz Boží. Život člověka může být podobenstvím života Božího, ale nemusí (*Ph* III-102-116).

Bohatství mnohosti a jednota. Jednota mé existence, mé pravdy a mé víry je paprsek absolutna. Avšak druzí mají také pravdu, která však je mi nepřístupná. A tak je Transcendence principem jednoty i mnohosti. Bůh je můj Bůh, ale je to i Bůh mého nepřítele. Transcendence není tedy snadné a elegantní rozřešení problému pravdy, ani snadná synthesa protichůdných stanovisek (*Ph* III-116-127).

Je velmi nesnadné shrnout ty čtyři antinomie v celek — jejich spojitost není jasná. Zvláštností negativních terminů je jejich pozitivní význam. Avšak zdá se, že smysl těch protiv nelze řešit heglowským splynutím v synthesesu: jsou to protivy živé a nepřeklenutelné. Je zřejmé, že pro existenci, jak ji vykládá Jaspers, není osobního společenství mezi Bohem a člověkem. Už to je významné, že Jaspers mluví mnohem častěji o božství (*Gottheit*) než o Bohu. Transcendence se podle jeho názoru projevuje v symbolu a mythu. To je znakové písmo Transcendence. To písmo luští existence a jediné tak může navázat poměr k Bohu. Ten poměr nemůže být trpné přijímání, nýbrž je to činné uchopení Boha. A to je čin odvahy (*Wagnis*), čin víry, která však nedosahuje jistoty. » Znak«, který člověk luští, není Bůh, nýbrž jen stopa Boží (*Vernunft und Existenz* 110). Vzdálenost mezi člověkem a Bohem zůstává u Jasperse nepřeklenuta. Jaspers sice rozhodně odmítá pantheismus, poněvadž existence je poměr k druhému, ale přesto ho nelze tak beze všeho pokládat za theistu. Jednak pokládá božství za rozumově nepoznatelné, jednak nezná osobního spojení mezi Bohem a člověkem. Připisuje člověku jen »hledání«, nikoli poznání Boha. V okamžiku, kdy se člověk domnívá, že »má« Boha, musí podle jeho mínění existence ztroskotat, přestat být existencí, poněvadž dosáhla toho, k čemu se může

jakožto bytí směřující k Transcendenci jen vzpínat. Její vlastní povaha je tak zrušena, její pomezí situace mizí, poněvadž už není omezena tím, co je za mezí. V ztroskotání své existence by musil filosof prostě zaniknout. Proto nemůže být filosof člověkem náboženským, který v modlitbě obcuje s Bohem.

Je nespornou předností existenciální filosofie, že se zabývá otázkami těla, smrti, historie, viny, vzdoru, důvěry, sebevraždy, prostě otázkami konkrétního člověka. Tím však se ocítá v nebezpečí, že se rozplyne v pouhou literaturu a snad literaturu velmi prostřední. Tomu nebezpečí se může vyhnout, bude-li se snažit o vytvoření logické soustavy. Avšak to je druhé úskalí. Stane-li se soustavou, přestane být filosofií konkrétního člověka. Již z toho důvodu je kritika existenciální filosofie věcí nesnadnou, poněvadž to není myšlenková soustava, nýbrž spíše jen popis konkrétního člověka který se vydává za ontologii.

Jaspers vychází ze subjektu. Existence je subjektivita : vítězství objektivit by znamenalo smrt existence. Pravda jsem já. Já jsem absolutní a nepodmíněný držitel pravdy, poněvadž jsem si zvolil určitý způsob bytí. To však je jasné popření objektivního poznání a nadosobní pravdy. Do důsledků domyšleno vede takové nazírání k filosofickému nihilismu.

Problém svobody není u Jasperse jasný. Divné je — a to je hlavní rozpor Jaspersův, — že existence, která byla vylicena jako ohnisko rozhodování, se později líčí jako rukopis někoho jiného a jako znak absolutna, které se za ním skrývá. Napřed je existence svébytný a zcela nezávislý demiurg své pravdy, potom však se vzdává své pýchy a považuje se za pouhý symbol Transcendence.

Jaspersova filosofie je filosofie dvojnisková. Můžeme se však tázat, je-li taková filosofie vůbec možná? Čtenář Jaspersův má dvojí dojem : zdá se mu na jedné straně, že podle Jasperse není ontologie možná, na druhé straně však vzniká dojem, že Jaspers právě svým

bořivým úsilím zjednal nové možnosti pro metafysiku. Vzniká totiž otázka, není-li jedinec jaksi zástupcem všech a neplatí-li to, co o něm bylo řečeno, obecně.

Přes svou dvojohniskovost je však filosofie Jaspersova filosofií smíření, přes základní paradoxii filosofií synthetickou. To, co Jaspers nazývá historicitou, je spojení existence a světa, to, co líčí jako antinomické vztahy k Transcendenci a jako znaky Transcendence ve světě, je spojení světa a Boha a spojení člověka a Boha. Filosofie trvalého rozdělení je nemožnost. Paradox je konec konců jen zoufalství intelektu.

Vztah k Transcendenci není u Jasperse dořešen. Jaspers ponechává otevřenou cestu atheistovi i věřícímu. Atheista má možnost volit absurditu a věřící má možnost volit tajemství. To je střední cesta Jaspersova. Jako filosof nechápe Jaspers ani víru ani nevěru. Jako filosof prožívá jen hledání Boha a otázku Boha. V podstatě však hledá jen sebe, svou lidskou existenci v jejím neklidném transcendování. A ani tím hledáním si nemůže být jist filosofující člověk Jaspersův. » Nemůže vědět, nezradí-li jednoho dne svou filosofickou cestu a nepadne-li na kolena k modlitbě anebo nevzdá-li se jednoho dne na milost a nemilost světu v bezbožnosti výroku : nic není pravda a vše je dovoleno « (*Vernunft und Existenz* 104). Pokud filosof žije svým životem, nikdy nenajde cestu k Bohu osobnímu. Božství se mu nestane nikdy Bohem osobním, jenž odpovídá tomu, kdo se modlí. Bůh zůstává v » neurčité dálce «. Filosof by se chtěl modlit, ale pokud je věren své existenci, jež se nikdy nedobírá jistoty, nemůže věřit a vstoupit v reálný vztah k Bohu. Nezná společenství s Bohem. Jen jedno mu zůstává : není uzavřen v sebe, čeká na dar Transcendence a ta připravenost je jeho znakem.

Člověk filosofující a věřící jsou pro Jasperse dvě neslučitelné a osudové protivy : člověk filosofující nemůže zároveň být věřící : a to znamená ovšem zásadní odluku filosofie od náboženství. Filosofie nemůže při-

pravit cestu víře, něco jako přirozená theologie je nemožnost, filosofie není předsíň víry. Zásluhou Jaspersovy filosofie ovšem je, že líčí lidskou existenci jako neuzavřenou v sebe. Bere člověku soběstačnou jistotu a na jejích troskách otevírá výhled na to, co je víc než člověk. A právě po tom pátrá Jaspers a ukazuje, že člověk je nejlidštější v tom, že se vzpíná k tomu, co je více než lidské. A zároveň objasňuje, že víra není něco, co by člověk měl ze sebe, nýbrž že je to dar. Další pak jeho zásluha je v tom, že na místo naturalistické antropologie s její povrchní optimistickou jistotou staví antropologii nejistoty, která nutí vracet se k vážným otázkám metafysickým.

V konečných otázkách nedospěl Jaspers k jasnému stanovisku. Stojí jaksi uprostřed mezi absolutním myšlenkovým nihilismem Nietzscheovým a absolutní vírou Kierkegaardovou. Výslovně říká o těch dvou, že svým radikálním domyšlením vytvořili nové ovzduší pro myšlení naší doby. Mezi Nietzschem a Kierkegaardem je nesmírná vzdálenost naprosté prázdnoty a naprosté plnosti, mezi » *nihil absolutum* « a » *ens absolutum* «, mezi krajním popřením jsoucna spekulativním rozumem a krajním zdůrazněním Boha rozumem slepě se podrobujícím zjevení. Z toho buď — anebo chce Jaspers proniknout k jakési synthese, která by byla jedině dovoleným a poctivým postojem pravého filosofa. Poctivost žádá podle Jasperse, aby si filosof trvale nechával otevřeny obě cesty, jak cestu absolutního nihilismu, tak cestu absolutního kladu víry. Rozhodne-li se pro tu nebo onu možnost, zrazuje existenci. Tím však se lidská situace proměňuje v naprostou noc nejistoty a lidský život není nic jiného než hazardní hra, hra o všechno, a dobrodružství bytosti, která je hluboko pod zvířetem, poněvadž zvíře má aspoň jistotu svého instinktu. Posice Jaspersova je horší než posice nihilismu. Nihilista se aspoň rozhoduje pro naprostou nicotu. Rozhodnutí Jaspersovo je naprosté nerozhodnutí. A ta nerozhodnost

se halí ve zdání velikosti a hrdinného klidu velkých mystiků a vyjadřuje se romantickými pojmy. Ve skutečnosti je to naprostý nedostatek odvahy. A to nejhorší je v tom, že rozum a existence se spojují v synthesesu, v níž rozum a nerozum je totéž, tedy v synthesesu naprosté absurdity.

5. J e a n - P a u l S a r t r e

Jean-Paul *Sartre* se narodil v Paříži 21. června 1905. Studia filosofická skončil 1928. Rok pobyl v Německu a poslouchal Husserla, ale nesetkal se s Heideggrem. 1939 mobilizován a přidělen zdravotní službě. V červnu 1940 zajat, po roce však propuštěn. Přednášel na *Première Supérieure*, účastnil se hnutí odporu a spolupracoval s tajným tiskem. Po osvobození Francie odejel do Ameriky jako zpravodaj *Figara* a *Combat*. Jeho prvním literárním úspěchem byla *Nausée*, essay, který dostal podtitul román, aby byl prodejnější (Gallimard, Paris 1938). Následoval *Le mur*, sbírka povídek a divadelní hra *Les mouches* (1943). První velké dílo filosofické *L'être et le néant*, Essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris 1943 je vystřídáno hrami *Huis-Clos*, *Morts sans sépulture* a *La putaine respectueuse*. Četné čtenáře mu získala románová trilogie *Chemins de liberté* (dosud dva díly: *L'âge de raison* a *Le sursis*). Svou filosofii obhazuje v knize *Existentialisme est un humanisme* (Nagel, Paris 1946). Jeho literární tribunou je revue *Les temps modernes*. Kritiku marxismu podává v knize *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960.

Sartrova filosofie je holý antisubstancialismus. Klasickému bytí vytýká Sartre, že je bytím jen v poznání: avšak je-li bytí jen plodem poznání, je nesprávné je pokládat za předmět poznání. Filosofové nemají pravdu, když říkají, že poznáváme jen jevy: svět jsou právě jen jevy. Sartre popírá, že by bylo něco za jevy. Již název jeho knihy *L'être et le néant* dává tušit, že jejím účelem je rehabilitovat nicotu. Na sedmi stech stran se v různých variacích opakuje tvrzení, že » lidské vědomí jest

Jen negace «, že » každé určení a každý úmysl jest jen popírání «, že » svět se odhaluje jen proto, že je popírán «, že » lidská zkušenost jest jen nedostatek shody se sebou samým a že všechny její úkony jsou znicotňující «. Nicota předchází existenci. Sartre to dovozuje rozborem obraznosti : » Představovat si, vytvořit si obraz (*image*) znamená postavit předmět na okraj skutečnosti, odloučit se od něho, slovem popřít jej. « Vědomí je založeno na znicotňování. (Výrazy *néantir* nebo *néantiser* neznamenaají zničití, nýbrž obaliti ne-bytím.)

Role nicoty vyniká ještě lépe, rozeznává-li se s Heideggrem : 1. pouhé bytí (*das Seiende*), *l'existant brut*, věc, neměnné a statické jsoucno, které koinciduje se sebou : Sartre je označuje jako *l'être en-soi* ; 2. lidské bytí (*Dasein*), proměnné a křehké, které nekoinciduje se sebou, je vrtošivé a dementuje se : Sartre o něm praví, že » je to, co není, a není to, co je. « Lidské bytí se může zničit a učinit jiným. To lidské bytí je vědomý subjekt a nazývá se *l'être pour soi*.

Ve vědomí a ve všech jeho stavech je přítomna nicota jako podstatný prvek (*le néant est constitutif de l'existant*). V celém svém literárním díle Sartre stále zdůrazňuje, že vědomí je prázdnota. Avšak člověk existující ve světě jako *être pour-soi* je v něm také jako hmotná věc : osciluje tudíž mezi vnitřní nicotou a věcí, ale nikdy není holým vědomím a nikdy není holou věcí. Věc je něco tvrdého. Tvrdost je symbol bytí *en-soi*. Vědomí, bytí *pour-soi*, je však vratké a měnivé a je symbolisováno vodou, řekou, mořem. Vztah bytí *pour-soi* a bytí *en-soi* je lepkavost (*viscosité*). Ten vztah nazývá Sartre hnusem (*nausée*). Hrdinové Sartrových románů jsou vesměs ve stavu hnusu.

Člověk žije v čase. Ale říkám-li : » Jsem, « znamená to, že smazuji svou minulost a že to, co jsem byl, je už nezměnitelné, statické, že je to bytí *en-soi*, jinými slovy, jsem *pour-soi*, jsem » znicovatel «. Ale to » Jsem « znamená též úmysl být — plán, *projet d'être*, záměr

učinít se, stvořit se. » Jsem « je tendence proměnit bytí prchavé v stálé. Učinit, aby *pour-soi* se stalo *en-soi*. Svou knihu končí Sartre : » Každá lidská realita je přímý záměr změnit své vlastní *pour-soi* v *en-soi* - *pour-soi*, to znamená, že zamýšlí se zničit, aby založila bytí a zároveň ustavila *en-soi*, jež uniká nahodilosti jen svým vlastním základem, a aby se stala *ens causa sui*, kterou náboženské soustavy nazývají Bohem. Proto touha člověka je opakem vtělení Kristova, neboť člověk se ničí jako člověk, aby se zrodil jako Bůh « (p. 708).

Všechny naše dosavadní záměry jsou mrtvy, staly se věcmi. Zbývá jen budoucnost. Pokud ji člověk má, anticipuje se, stává a tvoří se. Nejhlubší základ lidské existence je svoboda. Člověk je úkol, tužba, hodlání, jehož obsah chce uskutečnit. Proto také hodnotou je jen to, co je předmětem projektu, co volíme svou svobodou. Není hodnot mimolidských, neboť není, kdo by je určil. Nic neplatí předem a navždy : teprve člověk volí své normy a mění je. V tom smyslu je existencialismus humanismem. Neuznává nic než člověka.

Teprve smrtí je člověk naprosto a nezměnitelně svou minulostí bez možnosti cokoli změnit, je věcí. Ale nikdy se člověk nestává ve smrti tím, čím chtěl být, protože smrt nikdy nepřichází včas — vždy buď příliš brzy nebo příliš pozdě, neboť pokud člověk žije, má vždy v úmyslu být něčím jiným. Jen sebevražda je smrt včasná. V ní už člověk přestává být sebeprojektem.

Člověk žije i v prostoru, žije s druhými. Druhý člověk je ten, kterého vidím, a také naopak ten, který vidí mne. Být viděn znamená však pro druhého být věcí, předmětem. Jsem-li viděn, ztrácím svou svobodu, jsem viděn podle své minulosti, která je mrtva, a ne podle budoucích proměn dosud neuskutečněných. Jsem-li viděn, jsem popírán jako sebeprojekt. To ukazuje rozbor pocitu hanby. » Hanba je uznání skutečnosti, že jsem opravdu tou věcí, kterou druhý vidí a soudí «

(*L'être et le néant* p. 293). Hanbou se zjevují sám sobě. Okamžitou odpovědí na zvěcnění pohledem druhého je vrácení, odmítnutí, zošklivění, hnus. Sartrův člověk je bytost zhnusená, věc zlepkavělá nejen svým tělem a svou minulostí, ale i druhými lidmi. Proto je to člověk bez laskavé spojitosti s druhými: » Druhý nemá pro mne jiný význam než jako druhé já, já — předmět pro mne a obráceně, pokud on obráží mé já, to jest pokud já jsem předmětem pro něho « (*Ibid.* p. 292). Ani láska nedovede překlenout tu propast zhnusení. V lásce sice člověk prvotně nehodlá se zmocnit druhého jako věci: uznávám druhého jako svobodný subjekt, ale zároveň chci, aby on mě pokládal za jediného a chtěl existovat výhradně pro mne a skrze mne. Láska je přivlastňování, jímž člověk bere cizí subjekt za svůj: v podstatě miluje člověk v milovaném jen sebe; láskou proměňuje druhého v něco, čím není, čili vzhledem k němu v nic. Láska sice chce milovaného jako subjekt, ale konec konců s ním nakládá jako s věcí.

Nejhorší je, že jsme neodlučitelní od druhého druhí, toť peklo. Z toho pekla se snažíme nějak uniknout: osamělostí, útekem, spánkem, klidem, mlčením a také únikem do různých filosofických a kulturních ismů. Ale lží, přetvářkou, pochlebenstvím a zdvořilostí stále usilujeme vyrvat druhému jeho svobodu a učinit si z ní svůj nástroj. Náš postoj k druhému je » *mauvaise foi* », záměrná zloba. Vždy totiž chce člověk žít na úkor druhých, vládnout jim a nepoctivě bojovat o sebe a pro sebe. V každém člověku se skrývá hnusný sobec. Sartre mu dává jméno z lidové franštiny: *le salaud* (špinavec).

Sartrův člověk však není izolován jen horizontálně, nýbrž i vertikálně. Bůh je mrtev. Není ho třeba. Není třeba Stvořitele — člověk se tvoří sám.

» V osmnáctém století atheističtí filosofové potlačují pojem Boha, ale nevykořeňují myšlenku, že essence předchází existenci. Tu myšlenku nacházíme všude: u Diderota, Vol-

taira, ba i u Kanta. Člověk je majetník lidské přirozenosti. Atheistický existencialismus, který představuji, je důslednější. Prohlašuje, že neexistuje-li Bůh, existuje přesto bytost, u níž existence předchází essenci, bytost, která existuje dříve než může být vystižena nějakým pojmem, a že ta bytost je člověk anebo, jak říká Heidegger, lidská skutečnost. Co zde znamená, že existence předchází essenci? Znamená to, že člověk nejprve existuje, vyskytuje se, povstává ve světě, a potom teprve se definuje. Člověk, jak jej chápe existencialismus, je-li nedefinovatelný, je to tím, že z počátku není ničím. Bude definovatelný až později a bude takový, jakým se udělá. A proto není lidské přirozenosti, poněvadž není Boha, který by ji poznával. Jest jen člověk a je nejen takový, jak se poznává, nýbrž takový, jak sebe chce a jak sebe po existenci poznává, člověk není nic jiného než to, co ze sebe učiní. To je první princip existencialismu « (*Existentialisme est un humanisme* p. 20-21).

Bůh nejen že není, ale ani nemůže být: » Kdyby byl, nemohl by vyjít ze sebe bez nebezpečí, že už nebude Bohem. K tomu, aby mne učinil takovým, jaký jsem, musil by mě přesahovat (*il faudrait qu'il me transcende*), a přesahuje-li mne, existuje něco, co mu uniká. «

Nestačí vyhodit Boha ze dveří: může se vrátit oknem v rouše organisující a oživující síly, v podobě prvního hybatele: » Není však jiného oživování než to, které vzniká ze styku člověka se světem, z poměru bytí *pour-soi* a bytí *en-soi*. Jest jen jeden řád a ten není předem myšlen: řád, který vytváří člověk negací. A popírající člověk nepotřebuje hybatele, hýbe se sám, existuje sám; a svět nemá pohybu a já jej neznám bez člověka. Člověk sám určuje člověka — bez člověka je svět mrtev jako měsíc a jeho údělem je nehybnost. «

Moderní filosofické soustavy vylučují sice Boha, ale nevyvozují z toho všechny důsledky. Obecné principy platí dál: Bůh se jmenuje Historie, Člověk, Vývoj, Humanita, Mravnost, Revoluce. Ty pojmy zastupují Boha a předpisují člověku chování lidské, pokrokové, mravné, revoluční. Zůstal pojem závaznosti k něčemu,

co je nad člověkem. Není však zákona, který by byl člověku uložen : člověk je sám svůj zákon. Člověk je svoboden. Člověk přijímá svůj, jakkoliv absurdní úděl, a chce z vlastního rozhodnutí být tím, čím je z náhody, chce žít jen silou vlastního sebeurčení, být sám svým začátkem. Být příčinou sebe, moci říci : jsem, protože chci být — to ovšem znamená být Bohem : lidská skutečnost je úsilí stát se Bohem.

Existencialismus v pojetí Sartrově je především důmyslná a sofistická dialektika, v níž v jedno splývá vědomí a nic, bytí a nebytí, kde je zakázáno se vyslovit o autentičnosti bytí, ale dovoleno hlásat skutečnost nicoty. Velmi skromné by bylo dát Sartrovi otázku, nebylo-li by vhodnější na místo nepředstavitelného prázdna dosadit myšlenku zcela prostou, že věc je věc, že něco je něco a dále otázku, není-li identita toho druhu přijatelnější lidskému duchu než jakákoliv hra s pojmy, jejímž účelem je přesvědčit, že něco je nic nebo nic že je něco.

Někteří kritikové, na příklad Gonzague Truc (*De J.-P. Sartre à L. Lavelle ou désagrégation et réintégration*, Tissot, Paris 1946, p. 16), označují Sartrův směr jako fenomenologii. Je však třeba rozeznávat mezi fenomenismem a fenomenologií. Sartrovo učení, podle něhož bytí není nic víc a nic méně než jev, je fenomenismus. Fenomenologie není metafysika, nýbrž metoda, jejímž účelem je zjistit, jak to s věcmi je. Fenomeny jsou pro fenomenologickou metodu věci, jak je lze vidět, věci, jak se jeví. Je zřejmé, že by nebylo možné říci, jak to s věcmi je, kdyby se neprojevovaly. Fenomen není pro tu metodu pouhé zdání nebo prelud, nýbrž bytí, jež se projevuje. Zdravý rozum říká, že kde je *fait* *phenomenon*, musí být také *nooumenon*, kde je nějaký jev, tam musí být také něco, co se jeví. Kde není příčiny, není ani účinu.

Jiný kritik Sartrův, V. Somenzi (*Arte e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, Sigma 1947, p. 173) vytýká, že výraz » fenomenologická ontologie « je kontradiktorní.

Obecně vzato není důvodu, proč by ontologie nemohla postupovat metodou fenomenologickou. Jenže Sartre tou metodou nepostupuje, poněvadž není fenomenolog, nýbrž fenomenista. Jeho metafysika, zejména jeho učení o *en-soi* je výtvar obraznosti. Nejprve sice ukazuje, že poznání je poznání jsoucna nezávislého na úkonu poznání, ale potom hned bájí o tom, jaké je bytí *pour-soi*.

Sartrova nauka má některé zdařilé stránky, zejména na v zdůraznění odstupu mezi vědomím a věcí: Sartre by byl asi překvapen, kdyby se mu řeklo, že jsou určité obdoby mezi jeho postřehy a učením svatého Tomáše o trpném rozumu. Je však otázka, zdali ten odstup a zdali negace a znicotňování je opravdu podstatou lidské existence. Sartre snad odpoví svou naukou o svobodě a řekne, že existence je minulost, ale minulost, která nemá význam pro budoucnost. Lze sice říci, že člověk je projekt budoucnosti, ale ten projekt může narazit na nepřekonatelné překážky a stát se neuskutečnitelným. Sartre jistě přehání, když tvrdí, že cítit únavu nebo podlehnout jí závisí jen od mé svobody.

Neudržitelnost tvrzení, že člověk nemá essence, se ukazuje ještě zřejměji, když se jedná o konečný cíl člověka. Sartre učí, že cíle a hodnoty nemohou být člověku ukládány, nýbrž že si je sám svobodně volí. V tom je však obsaženo i mínění, že člověk usiluje i o to, co nemůže nikdy uskutečnit: Sartre sám doznává, že *pour-soi* se nikdy nemůže stát *en-soi*. Sám pojem Boha jako *pour-soi* a zároveň *en-soi* je absurdní. A je-li definicí člověka touha stát se Bohem, znamená to, že definicí člověka je absurdno. A to absurdno vyplývá ještě dále z faktu smrti: Sartre praví, že smrt je absurdní, poněvadž odnímá jakoukoliv možnost jednat a ruší jakýkoliv smysl života (S. Vanni Rovighi, *L'essere e il nulla di J.-P. Sartre*. Rivista di filosofia neo-scolastica XI/1 1948, p. 85-90).

Sartre izoluje člověka a neprodyšně uzavírá lidskou skutečnost. Poměr k druhému, jak jej chápe Sartre, je

konec konců i vysvětlením poměru k Bohu. Bůh je Druhý par excellence. Sartre se zabývá jen intersubjektivitou horizontální. Směrem intersubjektivity vertikální by však objevil i jiné vztahy, zejména vztah základní: syn a otec, za nímž se skrývá vztah tvora k Stvořiteli, a položil by si otázku původu. Tu otázku si neklade. Jeho člověk je člověk odnikud.

Sartre pokládá člověka za bytost svobodnou. To je správné — ale bylo by třeba říci, k čemu svoboda je, ukázat, že svoboda je k lásce a kde není lásky, že svoboda vůbec nemá smyslu. Může se sice namítnout, že tu soudíme existencialismus z vnějšku, pomocí hotové doktriny — ale je docela snadné postavit se i na stanovisko existencialismu samého, podle něhož je člověk projektem, a tázat se, čeho je projektem: nestačí přece být rozhodnut: je třeba vědět, k čemu jsem se rozhodl. Nestačí také tvrdit, že jsem odpovědný, jak Sartre často zdůrazňuje, když nemám nikoho, komu bych byl odpovědný.

Sartre má určitou zásluhu. Zvykli-li jsme si převádět lidskou přirozenost na apriorní essenci, jako je essence kamene, není to výboj, ale zvyk; a musíme se zamyslet, doporučuje-li abbé *Troisfontaines*, aby se thomistický objektivismus omladil kůrou existenciálního subjektivismu. Význam Sartrův je asi v tom, co vytyčuje Robert *Campbell*:

» V hodině, kdy věda činí neobyčejné pokroky, přichází filosof připomenout chirurgům mozku, že nikdy nevniknou v subjektivitu pacienta, že lidské vědomí je mimo přírodu a že přístup k němu nezjednájí ani sulfonamidy ani rozpad uranu, že nelze ztotožňovat bankovní šek nebo prut zlata s mravní hodnotou, ani elektrický proud v telefonu se slečnou v ústředně; že kultura nezáleží v tom, umíme-li z paměti Virgila nebo dokonce Marxe; že ideálem matematika není počítačový stroj, že nestačí zpívat po ulici v krátkých kalhotách, aby člověk byl na cestě k heroismu; a konečně, že nelze vysvětlit člověka jako kombinaci drobných pohybů, které by se v něm složitě procházely (pýcha, lakota, smilstvo, nestříd-

most, hněv etc.) (Robert Campbell, *Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique*. Pierre Ardent, Paris 1947, p. 320).

Je jisté, že základem sartrovského existencialismu je určitá danost v duševním životě přítomnosti. V tomto světě, jenž se čím dál více stává peklem, má literatura obírající se lidskou bídou, vysoký stupeň pravdivosti. Že se zhroucení všech dosavadních optimismů a osvícenských tirád o humanitě, osvětě a pokroku projevuje hlubokou myšlenkovou krizí a ideovým katastrofismem, nemůže nikoho překvapovat. Posledních padesát let s dvěma světovými válkami pobořilo buržoasní ideál zajištěnosti a bezpečnosti a uvedlo v pochybnost dosavadní hodnoty. Vratkost lidského osudu, jak individuálního, tak sociálního, se promítá do oblasti metafysického hloubání a dává vznik filosofii absurdity. Člověk ztrativší oporu ve víře v Boží pomoc chce si pomoci sám. Ale marně se o to snaží. Spoléhá na vědu, ale výsledky vědeckého snažení se stávají nástroji hromadného ničení lidských statků a životů. Miluje umění, ale umění je věc svou podstatou tragická, poněvadž je to pokus vyslovit nevýslovno. Usiluje o rozumný a spravedlivý sociální řád, ale dosavadní pokusy o něj znamenají ztrátu individuální svobody. Buduje státy, ale moderní stát je *ens absolutum*, které se činí samo sobě cílem a odcizuje se svému nejvlastnějšímu smyslu — sloužit člověku. A na konci všeho snažení a pachtění se rýsuje realita smrti jako závěr a vyvrcholení vší nesmyslnosti a marnosti lidské existence. Jako romantismus, tak i existencialismus je hnutí typu světobolného, jakési desperátní zalíbení v ubohosti člověka a bídě světa. Obraz života, jak jej podává Sartre, je obraz bez půvabu: není v něm sedmikráska, ani hvězda, ani úsměv dítěte. Jen hnus. Ovšem, není-li Boha, není ani Krista. A není-li Krista, není ani svatého Františka.

Býlo by však neúplné vidět v Sartrovi jen trpné zrcadlo doby. Jeho disciplína projektu, svobody a odpo-

vědnosti jistě také znamená rozběh k novému životu a počátek nové cesty : ale nemá-li to být cesta do prázdna, bude třeba nahradit všechna *ne* jeho metafysiky a etiky osvobozujícím *ano*, prázdno plností a zoufalství vírou. Návrat Boha bude i návrat člověka a sartrovská nicota bude opravdu nicotou.

Z á v ě r

Existencialismus je především návrat k otázkám lidského osudu, jež jsou nerozlučně spjaty s evropskou kulturou, jak se utvářela z prvků helénských, římských a křesťanských. Ty otázky jakoby zcela vymizely z tematiky moderní filosofie. Již Spinoza říkal : » Na nic méně nemyslí svobodný člověk než na svou smrt. « Ve století devatenáctém takřka každá otázka týkající se člověka byla považována za » nevědeckou «. Existencialismus znamená především oprávněný odpor proti minulosti.

Většina existencialistických filosofů má na zřeteli problémy osudové : smrt, utrpení, bídu. Smysl pro objekt ustupuje do pozadí tou měrou, že se existencialismus jeví spíše jako indická než evropská filosofie. Bela von *Brandenstein* považuje existencialismus za tragicko-pesimistický personalismus a za jakési novostoické hnutí s aristokratickým podbarvením (*Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus*. J. N. Teutsch, Bregenz 1947, p. 13). Heideggerův » člověk s kyjem odhodlání v ruce « a Sartrův » člověk odsouzený k svobodě « vskutku připomínají resignované a povýšené stoiky.

Je nesporné, že existencialističtí filosofové obohatili filosofii množstvím významných psychologických a fenomenologických postřehů a rozborů a že prozkoumali zejména ryze osobní vztahy mezi lidmi. Úspěšně čelí existencialisté jednak pozitivismu a to tím, že zdůrazňují nepřeveditelnost lidské bytosti na hmotu,

jednak idealismu tím, že přesvědčivě hlásají prvenství bytí před myšlením. Jejich porozumění pro různé antropologické problémy převyšuje vše, co devatenácté století v tom oboru vytvořilo.

Nemalé však jsou také nedostatky existencialismu. Především je třeba říci, že se existencialistům nepodařilo zcela překonat idealismus: podle jejich učení je objekt nutně podmíněn subjektem a jsoucno je předpokládáno v »transobjektivnu«, jež není ani myslitelné ani slovy vyjádřitelné. Vcelku se zabývají jen vlastním já a jejich díla se stávají pouhými autobiografiemi, v nichž formou spíše básnickou než vědeckou vyslovují své city a nálady. Věc je tím vážnější, že ve srovnání s filosofií bytí, jež dnes ožívá, vypadá existencialistická ontologie jako diletantská hra s nedostatečně propracovanými pojmy. Žádný z existencialistických filosofů nepronikl k jsoucnu jakožto takovému a všichni stále ztotožňují *stupeň jsoucna*, jenž je vlastní člověku jako takovému, a *způsob jsoucna*, jež člověku neprávem připisují. Descartovské rozštěpení jsoucna na lidské a ne-lidské, jež osudným způsobem zaujalo téměř veškeré moderní myšlení, se vlivem existencialistické filosofie ještě prohloubilo, poněvadž nebylo překonáno pravou ontologií.

BIBLIOGRAFIE

- Marc Beigbeder, *L'homme Sartre*. Essai de dévoilement pré-existential. Bordas, Paris 1947.
- Julien Benda, *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie*. B. Grasset, Paris 1946.
- Nicolas Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*. F. Aubier, Paris 1946.
- O. Fr. Bolnow, *Existenzerhellung und philosophische Anthropologie*. In : Blätter für deutsche Philosophie, Bd 12, 1933.
- Robert Campbell, *Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique*. Pierre Ardent, Paris 1947.
- Marcel de Corte, *La philosophie de Gabriel Marcel*. Téqui, Paris 1946.
- Václav Černý, *První sešit o existencialismu*. Václav Petr, Praha 1948.
- Dauphin, *Ekécrate*. Dialogue sur l'existentialisme. Réponse à M. Jean-Paul Sartre. Causse Graille Castelnau, Montpellier 1947.
- Marie-Madeleine Davy, *Gabriel Marcel*. Ein wandernder Philosoph. Josef Knecht, Frankfurt/M 1964.
- J. de Finance, *Existence et liberté*. Vitte, Paris 1955.
- Alfred Delp, *Tragische Existenz*. Zur Philosophie Martin Heideggers. Herder, Freiburg im Br. 1935.
- M. Dufrenne et P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Éditions de Seuil, Paris 1947.
- Paul Foulqué, *L'existentialisme*. Presses universitaires de France, Paris 1946.
- Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. J. Vrin, Paris 1930.
- Fr. Imle, *Jaspers als Existenzphilosoph*. In : Ph Jb der Görresgesellschaft, Bd 50, 1932.
- Régis Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*. Éditions Fontenelle, Abbay S. Wandrille 1946.
- R. Jolivet, *Sartre ou la Théologie de l'Absurde*. Paris 1965.
- Albert Keller, *Sein oder Existenz? Das Sein bei Thomas von Aquin in der Deutung der heutigen Scholastik*. Universität München 1962.
- Henri Lefebvre, *Existentialisme*. Éditions du Sagittaire, Paris 1946.

- Heimut Lutzenberger, *Das Glaubensproblem in der Religionsphilosophie der Gegenwart in der Sicht von Karl Jaspers und Peter Wust*. Ludwig-Maximilian Universität, München 1962.
- E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*. Instytut wydawniczy Pax, Warszawa 1961.
- Charles Moeller, *Gabriel Marcel et le » mystère « de l'espérance*. In : *Littérature du XXe siècle et christianisme*. IV, Casterman, Tournai 1963.
- Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*. Éditions Denoël, Paris 1947.
- Paul-Henri Paillou, *Arthur Rimbaud, père de l'existentialisme*. Perrin, Paris 1947.
- Edgar Pesch, *L'existentialisme*. Essai critique. Éditions Dynamo, Paris 1946.
- Johann Pfeiffer, *Existenzphilosophie*. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers. Felix Meiner, Leipzig 1933.
- Michael Pflieger, *Vor der Entscheidung*. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit des heutigen Menschen. Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1937.
- Jean-Paul Sartre, *Marxismus a existencialismus*. (Critique de la raison dialectique. Question de méthode.) Svoboda, Praha 1966.
- Roger Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*. E. Nauwelaerts, Louvain - J. Vrin, Paris 1946.
- Roger Troisfontaines, *Le choix de J.-P. Sartre*. F. Aubier, Paris 1945.
- Gonzague Truc, *De J. P. Sartre à L. Lavelle ou désagrégation et réintégration*. Tissot, Paris 1946.
- Gilbert Varet, *L'ontologie de Sartre*. Presses universitaires de France, Paris 1948.
- Raymond Las Vergnas, *L'affaire Sartre*. Haumont, Paris 1946.
- R. Vernaux, *Leçons sur l'existentialisme*. Téqui, Paris 1964.
- A. de Waehlens, *La philosophie de Martin Heidegger*. Éditions de l'Institut supérieur de philosophie à l'université catholique de Louvain, Louvain 1946.
- Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*. La Baconnière, Neuchatel 1944.
- Jean Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme suivie de Kafka et Kierkegaard commentaires*. Édition Club Maintenant, Paris 1947.

O B S A H

<i>Úvod .</i>	5
1. Věda o člověku . .	11
2. Antropologie somatická . . .	12
3. Antropologie psychická čili psychologie	14
4. Sociologie .	21
5. Filosofická antropologie	26
6. Philosophia perennis	29
7. Současné směry ve filosofické antropologii	41
8. Rozvrh díla	61

Č Á S T I. Z DĚJIN MYŠLENÍ O ČLOVĚKU

1. <i>Nejstarší představy o člověku</i>	73
1. Mythy přírodních národů o stvoření člověka	75
2. Pojem duše v prakultuře a představy o životě posmrtném .	83
3. Biblické zprávy .	87
4. Názory starých Egyptanů	93
5. Babylonské báje	94
6. Řecká mythologie	98
7. Moudrost mágů .	101
8. Védské učení .	102
9. Čínští učitelé	105
10. Shoda nejstarších tradic lidstva	107
	399

2. <i>Člověk v pojmech antické filosofie</i>	115
1. Filosofie před Sokratem	116
2. Sokrates	125
3. Platon .	127
4. Aristoteles	130
5. Ideál mudrce .	136
6. Neoplatonikové	141
3. <i>Učení Otců o člověku</i>	147
1. Základy křesťanského názoru na člověka . .	149
2. Antické prvky v křesťanském názoru na člo- věka	157
3. Aurelius Augustinus	163
4. Počátky scholastické antropologie	179
4. <i>Člověk podle nauky svatého Tomáše Akvinského</i>	191
1. Podstata duše .	193
2. Duše podstatným tvarem těla	197
3. Život a smysly	201
4. Poznání rozumové	205
5. Žádost a vůle .	212
5. <i>Člověk podle nauky svatého Bonaventury</i>	223
1. Podstata duše .	225
2. Duše a tělo .	227
3. Schopnosti duše	233
4. Lidský rozum	237
5. Lidská vůle	242
6. <i>Člověk v soustavách sedmnáctého a osmnáctého století</i>	251
1. René Descartes	253
2. Baruch Spinoza	262
3. Gottfried Wilhelm Leibniz	268
4. Immanuel Kant .	276

7. <i>Monistické variace devatenáctého století</i>	293
1. Monismus idealistický	294
2. Různé formy pantheismu	300
3. Monismus materialistický	302
4. Auguste Comte	311
8. <i>Vitalistická koncepce člověka</i>	319
1. Friedrich Nietzsche	320
2. Henri Bergson	325
3. Georg Simmel	328
4. Ludwig Klages	334
5. Max Scheler	339
6. Nicolai Hartmann	346
9. <i>Existencialismus</i>	357
1. Hlavní themata existencialismu	360
2. Náboženští existencialisté	364
3. Martin Heidegger	369
4. Karl Jaspers	376
5. Jean-Paul Sartre	385

Dominik Pecka : ČLOVĚK. *Filosofická antropologie*. —
 Obálku navrhla Gertruda Gruberová - Goepfertová. —
 Vydala Křesťanská akademie v Římě jako 13. svazek své
 edice Studium 1. P. 1970.